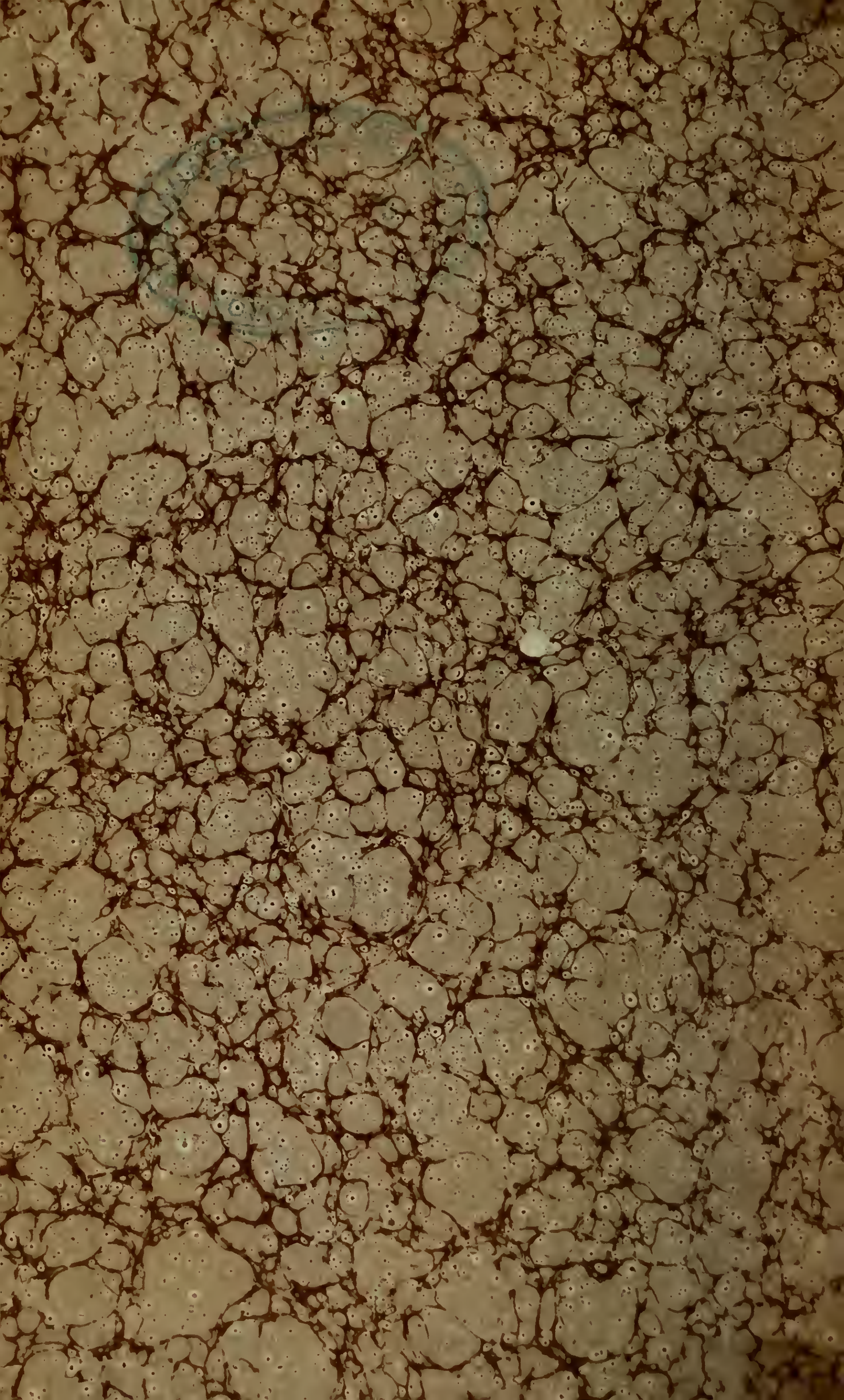
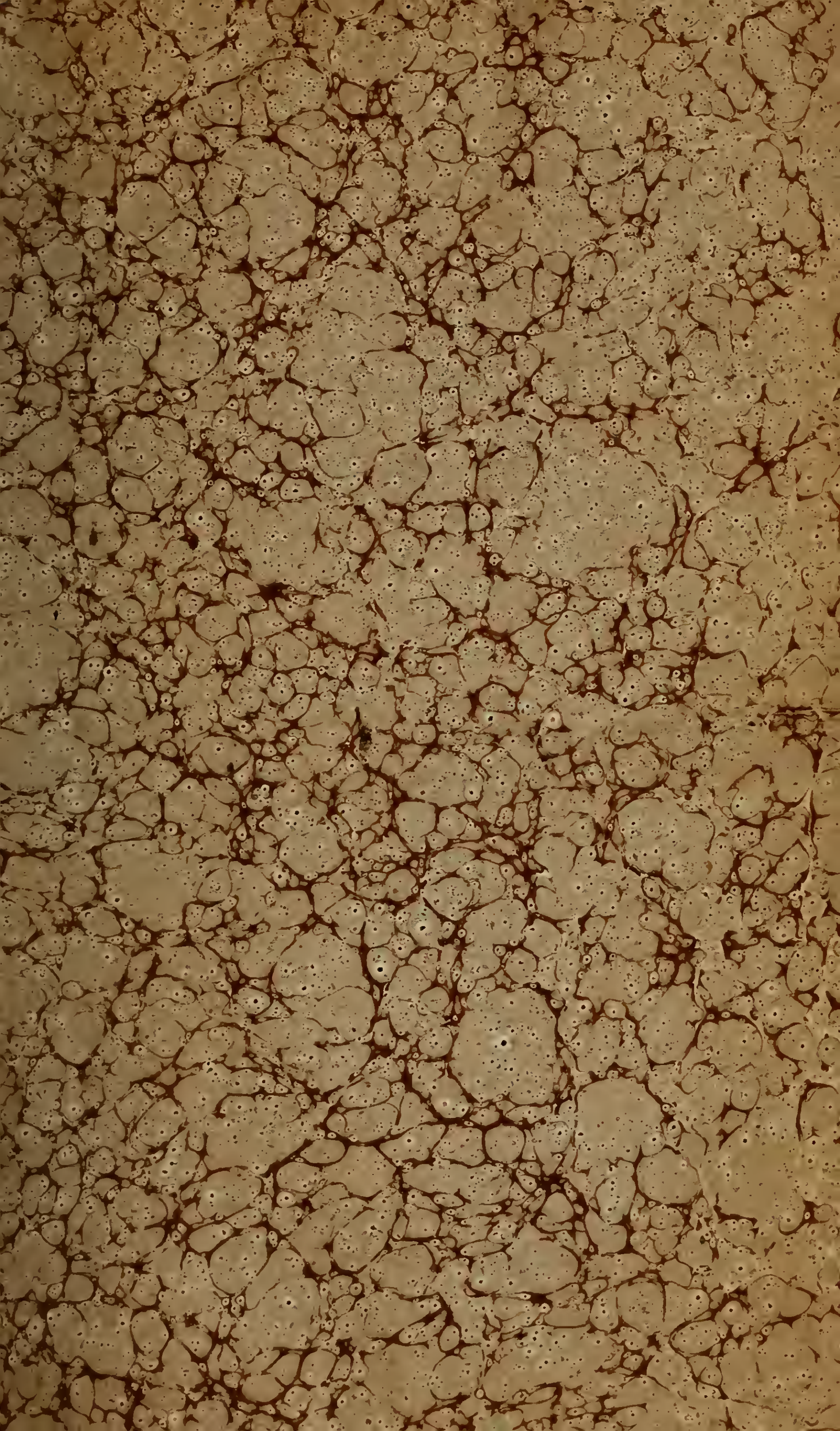




LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE M[e] V[e] BELIN.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

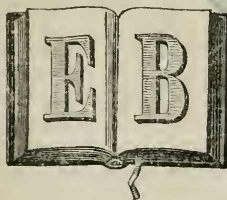
M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1852.

PROPRIÉTÉ.

Eug. Belin

Poitiers, le 26 avril 1852.

Monsieur l'Abbé.

J'ai fait examiner la traduction des trois premiers volumes de la *Somme* de saint Thomas, que vous avez eu la bonté de m'envoyer. C'est une œuvre qui ne demande pas à être lue à la légère, mais à être étudiée avec soin. Quoique mes nombreuses occupations ne m'aient pas permis d'en prendre par moi-même une connaissance complète et détaillée, je n'hésite pas. Monsieur, sur le rapport qui m'en a été fait, à joindre mon approbation à celles que vous ont déjà données plusieurs de mes vénérables collègues dans l'épiscopat. Je me réjouis dans la pensée que cet ouvrage sera utile. non-seulement au clergé, qui trouvera tant de lumières dans les notes savantes que vous avez annexées au texte, mais encore aux laïques à qui la langue latine devient chaque jour moins familière. Puisse cette traduction, ouvrage d'une longue patience et d'une rare érudition, aider à relever parmi nous l'estime et le goût des sciences théologiques, qui mériteraient d'être en honneur, alors même qu'elles n'auraient d'autre résultat que de donner à ceux qui les cultivent une supériorité incontestable dans la conduite des affaires de ce monde.

Veuillez agréer, Monsieur l'Abbé, mes vœux les plus sincères pour l'accomplissement et le succès de votre œuvre, et recevoir l'assurance de mes sentiments distingués et de mon entier dévouement.

† L.-E. év. de Poitiers.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

DEUXIÈME SECTION DE LA SECONDE PARTIE.

PLAN DE CETTE DEUXIÈME SECTION.

Dans la première section de cette seconde partie, saint Thomas a traité de la morale en général. Cette seconde section est consacrée à l'étude de la morale en particulier.

L'illustre docteur rattache toute la morale aux vertus, qu'il a classées en deux catégories : les vertus théologales, qui sont la foi, l'espérance et la charité, et les vertus cardinales, qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance.

A l'occasion de chaque vertu, il traite du don qui lui correspond, des vices qui lui sont opposés, et des préceptes affirmatifs ou négatifs qui s'y rapportent.

Par l'étude de ces sept vertus et de toutes les questions secondaires dont il s'occupe à leur occasion, il détermine en général les devoirs de l'homme dans toutes les conditions sociales. Mais comme il y a des positions qui imposent des obligations particulières, il complète la morale par un traité où il parle de ce qui regarde les divers états.

On peut donc considérer cette seconde section comme étant divisée en huit parties qui forment autant de traités, qui sont : les traités de la foi, de l'espérance, de la charité, de la prudence, de la justice, de la force, de la tempérance et des divers états.

I. *Traité de la foi.* D'après le plan général de saint Thomas, la foi doit être considérée en elle-même, dans les dons qui lui correspondent, dans les vices qui lui sont opposés, et dans les préceptes qui la concernent.

1° En elle-même, on doit examiner son objet, son acte et son habitude.

Son objet formel est la vérité première, qui nous fait donner notre assentiment aux choses qui sont de foi ; son objet matériel est ce que croient les fidèles. Les vérités à croire ont été avec raison divisées en plusieurs articles, dont l'Eglise a formé le symbole. C'est au Pape, comme chef de l'Eglise, qu'il appartient de donner une profession de foi et de convoquer les conciles œcuméniques.

Les actes de foi sont intérieurs ou extérieurs. Croire, c'est donner son assentiment à une vérité. Nous devons croire les vérités qui sont supérieures à la raison, ainsi que celles que la raison peut démontrer. Tout le monde doit croire d'une certaine foi explicite les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. L'acte de foi est un acte méritoire.

Les actes extérieurs consistent à manifester sa foi par des œuvres ou des paroles. Cette confession est nécessaire, quand son omission paraît une injure contre Dieu ou qu'elle semble nuisible au prochain.

L'habitude de la foi doit se considérer par rapport à la foi elle-même, à ceux qui la possèdent, à sa cause, et à ses effets.

Par rapport à la foi elle-même, l'habitude a été définie par saint Paul : *la substance des choses que l'on doit espérer, l'argument de celles qu'on ne voit pas.* Elle est la première de toutes les vertus ; elle a l'intellect pour sujet, et elle est la plus certaine de toutes les vertus intellectuelles.

A l'égard de ceux qui la possèdent, elle a été dans les anges avant leur glorification ; elle est dans les démons, qui sont forcés de croire à la vérité de ce que l'Eglise enseigne, mais elle n'est dans les hommes qu'à la condition qu'ils admettent tous les articles du symbole.

La foi a pour cause l'action de Dieu, qui nous meut intérieurement par sa grâce; elle est par conséquent un de ses dons.

Elle a pour effet de produire en nous cette crainte filiale qui nous fait appréhender d'être séparés de Dieu, et en nous attachant à lui, elle nous purifie du péché, à l'aide de la charité qui est son complément et sa perfection.

2° Les dons qui correspondent à la foi sont : le don d'intellect et le don de science.

Le don d'intellect a pour objet de nous faire pénétrer dans l'intelligence des choses que la foi nous propose à croire. Il se trouve dans tous ceux qui sont en état de grâce, mais il ne peut pas être dans les autres. C'est à ce don que répond la sixième béatitude : *Heureux ceux qui ont le cœur pur.* Il a pour fruits, la certitude de la foi ici-bas, et la joie dans le ciel.

Le don de science nous donne un sens droit et sûr à l'égard des choses divines, en nous faisant discerner celles que l'on doit croire, de celles qu'on ne doit pas croire. Il est plus spéculatif que pratique. Cependant il s'étend secondairement aux actions que l'on doit faire, selon l'influence qu'exercent les choses que nous croyons sur celles que nous pratiquons. A ce don il faut rattacher la béatitude qui dit : *Bienheureux ceux qui pleurent.*

3° Les vices opposés à la foi sont : l'infidélité, le blasphème, l'ignorance et le défaut d'intelligence.

Il y a l'infidélité en général, qui embrasse toutes les erreurs contraires à la foi. On peut la diviser en plusieurs espèces. Ainsi il y a l'infidélité des juifs et des gentils, c'est-à-dire de tous ceux qui ne veulent pas reconnaître la divinité du Christ. Parmi les chrétiens, on peut aussi regarder comme des infidèles, les hérétiques et les apostats. Ces hérétiques sont ceux qui professent la foi du Christ, mais qui en altèrent les dogmes. Les apostats sont ceux qui abjurent la foi chrétienne. Quoique les gentils soient dans des erreurs encore plus profondes que les juifs, les hérétiques et les apostats, cependant ces derniers sont les plus coupables, en raison de l'abus qu'ils ont fait des lumières qu'ils ont reçues.

Le blasphème, en général, est le crime opposé à la profession extérieure de la foi. C'est en son genre le vice le plus grave. On appelle blasphème contre l'Esprit-Saint, le péché que l'on fait par malice, en choisissant le mal à dessein, ou en écartant de soi tout ce qui pourrait être un moyen de sortir du

péché. C'est de ce péché qu'il est dit, qu'il ne sera remis, ni en ce monde, ni en l'autre.

L'ignorance est opposée au don de science, et le défaut d'intelligence au don d'intellect. Le dernier de ces deux vices vient de la gourmandise et l'autre de la luxure.

4° Quant aux préceptes qui regardent la foi, il ne devait pas y en avoir dans l'ancienne loi, mais on a dû en établir dans la nouvelle (quest. I-XVII).

II. *Traité de l'espérance.* L'espérance est une vertu qui a pour objet propre et principal la béatitude éternelle. Elle ne doit reposer que sur Dieu, comme sur la cause principale de la béatitude ; mais elle peut s'appuyer secondairement sur l'homme, comme sur un agent secondaire et instrumental qui peut être utile pour l'aider à atteindre sa fin.

Elle est une vertu théologale, distincte de la foi et de la charité. La foi la précède et la charité la consomme.

Elle a pour sujet dans l'homme, l'appétit intelligentiel et la volonté. Elle ne peut exister dans les bienheureux, puisqu'ils sont en possession de la béatitude qui était son objet ; et les damnés ne peuvent non plus l'avoir, parce qu'ils sont certains que leurs tourments ne cesseront jamais.

Le don de crainte correspond à cette vertu. La crainte que le Saint-Esprit nous inspire est cette crainte chaste et filiale par laquelle nous révérons Dieu volontairement, et nous nous réfugions sous sa direction. La charité augmente cette crainte à mesure qu'elle s'accroît elle-même, mais elle détruit la crainte servile et affaiblit peu à peu la crainte du châtiment. La pauvreté d'esprit est la béatitude qui appartient à ceux qui ont reçu de Dieu ce don.

Les vices opposés à l'espérance sont le désespoir et la présomption.

Le désespoir s'empare du pécheur qui pense qu'il ne pourra jamais obtenir son pardon. Quoique ce vice ne soit pas aussi grave que celui de l'infidélité par rapport à Dieu, cependant, par rapport à nous, il est plus grave, parce qu'il nous expose à de plus grands périls.

La présomption résulte, au contraire, de ce que l'on espère trop, non-seulement de ses propres forces, mais encore de la puissance de la miséricorde de Dieu. Elle est un péché moins grave que le désespoir. Elle a pour cause l'orgueil et la vaine gloire.

Avant la loi, il était nécessaire qu'il y eût des préceptes à l'égard de l'espérance, afin d'engager par des promesses à l'observance de la loi. Depuis, il a fallu encore qu'il y en eût pour que les hommes observassent la loi avec plus de soin.

Il a été également nécessaire d'établir des préceptes à l'égard de la crainte filiale et de la crainte servile (quest. XVII-XXIII).

III. *Traité de la charité.* On peut considérer cette vertu elle-même, les vices qui lui sont contraires, les préceptes et les dons qui s'y rapportent.

1° La vertu de la charité doit être étudiée en elle-même, dans son sujet et son objet, dans ses actes et ses effets.

En elle-même, la charité est une habitude créée dans l'âme, pour porter l'homme à faire promptement et facilement tous les actes de vertus à cause de Dieu. Elle est la plus éminente de toutes les vertus, elle est leur forme, et il ne peut y avoir une seule vertu sans elle.

Son sujet est la volonté. Elle est répandue en nous par l'infusion de la grâce, et elle peut s'accroître jusqu'au terme de notre carrière indéfiniment. Elle peut être affaiblie, si l'on cesse d'opérer des actes de vertu, ou si l'on fait des péchés véniels, et elle peut être détruite par le péché mortel.

Son objet embrasse Dieu, le prochain et toutes les créatures selon qu'elles

se rapportent à Dieu. Nous devons aimer nos ennemis, et nous devons aussi aimer les pécheurs comme hommes. On doit aimer Dieu plus que soi-même, on doit l'aimer plus que le prochain, on doit aimer le prochain plus que son propre corps, pour ce qui regarde le salut de son âme. Parmi le prochain, on doit aimer les individus d'un amour proportionné à leur union avec nous ou avec Dieu. Nous devons aimer nos parents plus que des étrangers, quand même ceux-ci seraient plus vertueux.

L'homme doit plus aimer ses enfants que ses parents. Absolument parlant, il doit plus aimer son père que sa mère. Il doit être plus attaché à son épouse qu'à ses parents, mais il doit avoir pour ces derniers plus de respect.

L'acte de charité consiste plutôt à aimer qu'à être aimé. L'amour est plus que la bienveillance ; car il ne se borne pas à vouloir du bien à quelqu'un, mais il établit une union intime entre la volonté de celui qui aime et l'objet aimé. Nous devons aimer Dieu pour lui-même, et nous ne pouvons trop l'aimer. Nous faisons un acte méritoire en aimant à cause de lui notre prochain et nos ennemis.

Pour les effets qui résultent de l'amour, il faut distinguer les effets intérieurs et les effets extérieurs.

Les effets intérieurs sont la joie et la miséricorde. Les effets extérieurs sont la bienfaisance, l'aumône et la correction fraternelle.

La bienfaisance doit s'étendre sur tout le monde ; mais, hors le cas de nécessité, elle doit s'exercer envers ceux qui nous sont unis par les liens du sang, plutôt qu'à l'égard des autres.

On distingue les aumônes corporelles des aumônes spirituelles. Il est de précepte de faire l'aumône de son superflu à celui qui est dans le besoin. On doit donner abondamment en raison de ses moyens. Mais on ne doit pas donner au même individu de manière qu'il ait plus qu'il ne lui faut. Le serviteur ne doit pas non plus donner le bien de son maître.

La correction fraternelle est obligatoire, quand on espère qu'il en résultera d'heureux fruits. On doit l'omettre, au contraire, quand on a lieu de croire qu'elle aura de mauvaises conséquences.

2° Les vices opposés à la charité sont la haine, la paresse, l'envie, la discorde, la contention, le schisme, la guerre, la dispute, la sédition et le scandale (1).

La haine est opposée directement à la charité elle-même ; la paresse ou le dégoût spirituel est contraire à la joie, qui a pour objet le bien divin ; l'envie est en opposition avec la joie que l'on a du bien du prochain, et les autres vices sont contraires aux autres fruits de la charité.

Ainsi la discorde trouble la paix dans le cœur ; la contention la trouble dans les paroles ; le schisme, les rixes, la sédition et la guerre lui sont opposés sous le rapport des œuvres.

Le scandale est contraire à la bienfaisance.

3° Il a été convenable de donner à l'homme des préceptes à l'égard de la charité. Non-seulement on a dû lui commander d'aimer Dieu, mais il a fallu encore lui ordonner d'aimer le prochain. Ces deux préceptes suffisent, mais ils sont nécessaires.

On doit aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses

(1) Chacun de ces mots est le titre d'autant de questions que traite saint Thomas avec les plus grands détails. Nous n'avons pas eu la prétention d'analyser chacun de ces articles, ce qui serait impossible ; nous avons seulement voulu montrer dans ce plan général le rapport que toutes les questions ont entre elles, pour que d'un seul coup d'œil on pût embrasser cet enchainement logique si élevé et si profond.

forces. On doit aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire d'un amour saint, juste et véritable.

4° Le don de sagesse est le don qui correspond à la charité. Ce don subsiste essentiellement dans l'intellect; il n'est pas seulement spéculatif, mais il est encore pratique. Il se trouve dans tous ceux qui ont la grâce, quand on ne le considère pas lui-même comme une grâce gratuitement donnée.

La septième béatitude, qui dit : *Bienheureux les pacifiques*, répond à ce don quant au mérite et quant à la récompense.

La folie est opposée à ce don. Elle implique le défaut de sens et l'affaiblissement du cœur à l'égard des choses divines. A ce titre elle a pour cause la luxure (quest. XXIII-XLIII).

IV. *Traité de la prudence.* La prudence est la première des vertus cardinales. On doit la considérer en elle-même, examiner ses parties, traiter du don qui lui correspond, des vices qui lui sont opposés, et des préceptes qui la concernent.

1° Cette vertu, qui nous fait juger de l'avenir par le passé et le présent, doit résider dans la faculté cognitive et particulièrement dans la raison pratique. Elle n'a pas seulement pour objet la connaissance des principes généraux sur lesquels la raison pratique repose, mais encore les choses individuelles auxquelles les actions se rapportent. Elle est une vertu morale, et quoiqu'elle réside dans la raison elle se distingue matériellement de la sagesse, de la science et des autres vertus intellectuelles. C'est elle qui dispose des moyens par rapport à la fin, et elle détermine le milieu que doivent tenir les autres vertus morales. Son acte propre est de commander. Elle règle le bien général comme le bien particulier ; elle se trouve non-seulement dans les chefs, mais encore dans ceux qui leur obéissent. Tous ceux qui ont la grâce de Dieu la possèdent, mais elle peut être affaiblie ou détruite, non-seulement par l'oubli, comme les arts et les sciences, mais encore par les passions vicieuses qui ont sur elle la plus grande influence.

2° Ses parties intégrantes sont la mémoire, l'intelligence, la docilité, l'habileté, la raison, la prévoyance, la circonspection et les précautions. La mémoire en fait partie parce que l'expérience lui est nécessaire; elle a besoin de l'intelligence pour apprécier convenablement ce que l'on doit faire ; il lui faut de la docilité pour bien recevoir les avis des autres; de l'habileté pour que l'homme découvre par lui-même le meilleur parti à prendre; de la raison, parce que sans cela il n'y a pas de bon conseil; de la prévoyance, de la circonspection et des précautions pour tenir compte de toutes les circonstances qui influent si puissamment sur le jugement.

Ses parties subjectives se distinguent d'après les objets auxquels elle s'applique. Ainsi il y a la prudence individuelle qui consiste à se diriger soi-même, et il y a la prudence de l'homme d'Etat, du père de famille et du général, qui consiste à diriger chacun d'eux selon les pouvoirs qui leur sont propres.

Ses parties potentielles sont le bon conseil, le discernement et le jugement qui prononce en dehors des cas exceptionnels.

Le don de conseil est le don qui se rapporte à la prudence. Il l'aide et la perfectionne. A ce don correspond la béatitude qui proclame : *Bienheureux les miséricordieux.*

3° Les vices opposés à la prudence sont de deux sortes. Les uns lui sont directement contraires, soit qu'ils proviennent du défaut de la prudence elle-même, soit qu'ils résultent de ce que la prudence requiert. Les autres lui sont opposés indirectement. Ils en sont une fausse image et ont pour cause l'absence des qualités que la prudence exige.

Ainsi l'imprudence est directement contraire à la prudence, et la négligence est directement opposée à la sollicitude qui est une de ses parties.

Les vices qui ont avec la prudence une ressemblance fausse sont : la prudence de la chair, l'astuce, le dol, la fraude, une sollicitude exagérée pour les biens temporels et pour les choses à venir. Tous ces vices naissent principalement de l'avarice.

4° Dans le Décalogue il ne devait pas y avoir de préceptes particuliers à l'égard de la prudence, parce que c'est à elle à diriger les actes de toutes les vertus. Mais dans la loi ancienne on a défendu tous les vices qui lui sont contraires (quest. XLVII-LVII).

V. *Traité de la justice.* 1° La justice considérée en elle-même offre quatre choses à examiner : le droit, la justice, l'injustice et le jugement.

Le droit est l'objet spécial de la justice. On distingue le droit naturel et le droit positif, le droit des gens, le droit seigneurial et le droit naturel.

La justice est la volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun ce qui lui appartient. Elle est une vertu qui existe dans la volonté comme dans son propre sujet. Son milieu consiste à établir l'égalité entre les choses, et elle a pour objet de régler les rapports extérieurs des hommes entre eux. Elle est la plus excellente de toutes les vertus morales.

L'injustice est un vice spécial qui a pour effet de nuire aux autres et qui est par là même un péché mortel.

Le jugement consiste à déterminer ce qui est juste. C'est un acte de justice; mais on ne doit le prononcer qu'autant qu'on est en droit de le faire et qu'on a des raisons suffisantes. Le juge doit prononcer sa sentence d'après la lettre de la loi. Si une affaire est douteuse, on doit l'interpréter dans le sens le plus favorable à l'accusé.

2° Les parties subjectives de la justice sont : la justice distributive et la justice commutative.

La justice distributive a pour objet de faire participer les citoyens aux avantages communs de la société, en leur distribuant les charges proportionnellement à leurs moyens. La justice commutative règle les échanges et les conventions des particuliers entre eux.

La restitution est un acte de la justice commutative. Il est nécessaire qu'on restitue ce qu'on a volé ou ce qu'on a aidé à voler, et cette restitution doit se faire le plus promptement possible.

L'acception des personnes est le vice opposé à la justice distributive. Celui qui dans la dispensation des honneurs et des places ne fait attention qu'aux personnes, sans tenir compte du mérite, et qui élève aux postes les plus importants des sujets indignes, fait une faute grave. Le péché est plus grand encore quand il s'agit des choses spirituelles que des choses temporelles.

Les vices opposés à la justice commutative sont : l'homicide, la mutilation des membres, le vol et la rapine, l'injustice dans les jugements, la contumélie, la détraction, les faux rapports, les moqueries, la malédiction, la fraude et l'usure.

L'homicide et la mutilation des membres attaquent le prochain dans son existence et dans sa propre personne, le vol et la rapine lui causent un dommage dans ses biens. L'injustice dans les jugements peut porter ou sur la personne du juge, ou sur celle de l'avocat, ou sur celles des témoins.

La contumélie, la détraction, les rapports, les moqueries et la malédiction sont autant de moyens par lesquels on peut nuire à la réputation du prochain par parole. Tous ces péchés se commettent à l'égard des échanges involontaires.

Dans les échanges volontaires ont lieu la fraude et l'usure, qui sont d'autres moyens que l'on emploie pour s'enrichir injustement aux dépens des autres. La fraude se fait dans les achats et les ventes, et l'usure se pratique dans les prêts.

Les parties intégrantes de la justice consistent à faire le bien et à éviter le mal. On pèche donc contre cette vertu par transgression et par omission.

Ses parties potentielles sont : la religion, la piété, le respect, la reconnaissance, la vengeance, la vérité, l'amitié et la libéralité.

La religion est la vertu par laquelle nous rendons à Dieu le culte et le respect qui lui sont dus. Elle est la plus noble des vertus morales, puisqu'elle est celle qui est la plus près de Dieu.

Elle produit deux sortes d'actes : des actes intérieurs et des actes extérieurs.

Les actes intérieurs sont la dévotion et la prière. La dévotion a Dieu lui-même pour cause extérieure, mais les causes internes qui y disposent sont la méditation de la bonté divine et la considération de notre propre faiblesse.

La prière est un acte de l'intelligence qui s'adresse à Dieu et aux saints pour en obtenir les choses dont nous avons besoin. Nous devons prier les uns pour les autres et demander tout ce qui nous est nécessaire pour opérer notre salut. Notre-Seigneur nous a donné dans le *Pater* un modèle de prière. Pour que notre prière soit méritoire il n'est pas nécessaire qu'elle dure longtemps, mais il faut qu'elle soit attentive, du moins dans la première intention.

Les actes extérieurs de religion comprennent l'adoration par laquelle on offre à Dieu tout ce que l'on a et tout ce que l'on est, pour reconnaître son souverain domaine sur nous, et les actes par lesquels on lui offre des choses extérieures. Ces derniers actes sont de deux sortes. Ils renferment ce que les fidèles donnent à Dieu, comme les sacrifices, les oblations, les prémices et les dîmes, et ce qu'ils lui promettent, comme les vœux.

On doit aussi considérer comme des actes extérieurs de religion l'usage que l'on fait du nom de Dieu lui-même. Or, on emploie ce nom sacré de trois manières : sous forme de serment pour appuyer les choses que l'on dit, sous forme d'adjuration pour engager les autres à faire ce qu'on leur demande, et sous forme d'invocation pour prier ou pour louer Dieu lui-même. Ces trois choses sont licites en elles-mêmes ; il n'y a de condamnable que l'abus qu'on en peut faire.

Il y a deux sortes de vices opposés à la vertu de religion. Les uns rendent, comme elle, un culte à la Divinité ; les autres lui sont directement contraires, parce qu'ils affichent du mépris pour tout acte religieux. Ainsi les premiers appartiennent à la superstition, les seconds à l'impiété.

La superstition consiste à rendre un culte divin à qui il n'est pas dû ou de la manière dont on ne doit pas le rendre. Parmi les différentes espèces de superstitions, on distingue l'idolâtrie, la divination et les observances.

L'impiété comprend les vices par lesquels on manque de respect à Dieu ou aux choses saintes. On manque de respect à Dieu en le tentant ou en profanant son nom par le parjure. On manque de respect aux choses saintes par le sacrilége et la simonie.

La piété a pour objet les devoirs que nous avons à remplir envers nos parents et nos concitoyens. Les enfants ne doivent pas seulement honorer leurs parents, mais, dans le cas de nécessité, ils doivent encore les secourir et leur donner, s'ils le peuvent, les choses dont ils ont besoin.

Le respect est une vertu spéciale par laquelle on rend un culte et un honneur aux puissants élevés en dignité. Ces hommages doivent se manifester par

des signes extérieurs et corporels. Le respect comprend deux choses, le culte de dulie et l'obéissance.

Par le culte de dulie, on honore ceux qui sont au-dessus de soi, mais cet honneur est essentiellement différent de celui qu'on rend à Dieu par le culte de latrie. L'obéissance est la vertu qui nous fait soumettre aux ordres de nos supérieurs. Cette vertu a pour contraire la désobéissance, qui est un péché mortel, quand elle se trouve en opposition avec les préceptes de Dieu et les ordres de ceux qui ont le droit de nous commander.

La reconnaissance est une vertu spéciale par laquelle on rend à un bienfaiteur le bien qu'on en a reçu. A tous les bienfaits une reconnaissance est due; l'on doit s'en acquitter dans le moment le plus convenable, et si l'on n'est pas en position d'être utile à son bienfaiteur, on doit du moins lui exprimer ses sentiments par un redoublement de zèle, de dévouement et d'affection.

Le vice opposé à cette vertu est l'ingratitude. Tantôt elle est un péché mortel, tantôt un péché véniel, en raison des circonstances.

La vengeance a pour but d'appliquer au coupable la peine due à sa faute. On ne doit pas se venger pour faire du mal au prochain, on ne doit user de ce moyen que comme d'un remède qui le guérisse de ses défauts et qui le ramène dans une voie meilleure.

La vérité est une vertu qui fait que l'homme ne se sert de la parole et de tous les autres signes extérieurs que pour exprimer sa pensée. Les vices qui lui sont contraires sont : le mensonge, la dissimulation et l'hypocrisie, la jactance, l'ironie.

Le mensonge se distingue en mensonge pernicieux, joyeux et officieux. Le premier est un péché mortel, les deux autres peuvent être véniels. La dissimulation est un péché qui consiste dans les signes extérieurs des actes que l'on fait. L'hypocrisie est une espèce de dissimulation par laquelle on joue le personnage d'un autre. La jactance pèche contre la vérité par exagération, l'ironie pèche dans le sens opposé. Au lieu de se vanter, on se dit au contraire moins qu'on est.

L'amitié est une vertu spéciale qui met les hommes en bons rapports entre eux. Elle a pour contraires l'adulation et l'esprit de contestation. L'adulation exagère le mérite d'une personne, en vue d'en retirer quelque avantage. L'esprit de contestation fait qu'on est toujours disposé à contredire le sentiment de quelqu'un, soit parce qu'on ne l'aime pas, soit parce qu'on cherche à le contrister.

La libéralité est une vertu qui nous apprend à faire un bon usage des biens que nous possédons. Les vices qui lui sont contraires sont : l'avarice et la prodigalité. L'avarice tient à tout conserver, sans jamais rien donner. C'est un vice capital qui produit la trahison, la fraude, le parjure, l'inquiétude, la violence et l'endurcissement. La prodigalité est directement opposée à ce vice. Elle consiste, au contraire, à trop donner, et à ne pas conserver pour soi ce qu'il faut. Ce vice a les suites les plus funestes, mais cependant il est moralement moins répréhensible que le premier.

On peut ajouter à ces différentes parties de la justice l'*épikie*, qui applique les lois comme l'intérêt général le demande.

3° Le don qui correspond à la justice, c'est la piété. A ce don répond la dixième béatitude : *Heureux ceux qui sont doux.*

4° Tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la justice, et ces préceptes règlent parfaitement les devoirs que nous avons à remplir envers Dieu, envers le prochain et envers nos semblables (quest. LVII-CXXII).

VI. *Traité de la force.* 1° La force est une vertu qui en maintenant l'homme

dans les limites de la raison, lui fait repousser tout ce qui est une entrave à l'usage de cette faculté. Elle est placée au nombre des vertus cardinales, et elle vient naturellement après la justice.

Son acte principal est le martyre, qui brave toutes les persécutions et qui reste inébranlablement attaché à la justice et à la vérité. Le martyre n'est consommé qu'autant qu'on a donné sa vie pour le Christ ou pour Dieu.

2° Les vices opposés à la force sont : la crainte, le défaut de crainte et l'audace.

La crainte qui nous fait fuir les dangers que la raison nous dit d'affronter est un péché. Si elle est déréglée au point de nous faire consentir délibérément à des choses contraires à la charité ou à la loi de Dieu, elle est un péché mortel : mais elle excuse au contraire du péché, du moment que son déréglement rend l'acte involontaire.

Le défaut de crainte peut provenir, soit du défaut de charité, soit de l'orgueil ou de la stupidité, et dans ce cas c'est une chose vicieuse. Cependant cette disposition excuse du péché, quand elle est invincible.

L'audace manque de modération, et elle est opposée à la force, parce que cette vertu occupe un milieu entre l'audace et la crainte.

3° On distingue dans la force quatre parties intégrantes : la magnanimité et la magnificence dans celui qui agit, la patience et la persévérance dans celui qui supporte les épreuves de la vie.

La magnanimité a pour objet les honneurs. Elle comprend la confiance, qui est une conséquence de la force, et elle produit la sécurité. Les biens de la fortune sont très-utiles pour mettre en relief cette vertu.

Les vices qui lui sont opposés par excès sont : la présomption, l'ambition et la vaine gloire. La pusillanimité lui est opposée dans un sens contraire.

La présomption nous fait entreprendre des choses qui sont au-dessus de nos forces. L'ambition fait désirer dérégléments des honneurs qu'on ne mérite pas, ou qu'on ne rapporte pas à la gloire de Dieu, mais à son utilité propre. La vaine gloire court après des honneurs chimériques, ou après les éloges des hommes. C'est un vice capital qui a pour effets la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, les disputes, l'opiniâtreté, la discorde et la recherche présomptueuse des nouveautés.

La pusillanimité paralyse l'action de l'individu en lui exagérant la difficulté des œuvres et la faiblesse de ses ressources.

La magnificence a pour objet de régler les dépenses somptueuses. Elle tient le milieu entre une profusion extrême et une épargne sordide.

La patience est la vertu qui empêche la raison de succomber sous la tristesse que produisent les difficultés qu'on rencontre. Elle a beaucoup d'analogie avec la longanimité.

La persévérance fait que l'homme persiste dans l'exécution de certaines bonnes œuvres autant qu'il est nécessaire. Elle a besoin d'être aidée de la grâce, et il lui faut le secours de Dieu, pour que l'homme soit maintenu dans le bien jusqu'à la fin de sa carrière.

Les vices opposés à la persévérance sont : la mollesse et l'opiniâtreté. L'un reste en deçà du but, et l'autre va au delà.

4° Le don de force est le don qui répond à la vertu du même nom. La béatitude correspondante est la quatrième : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice.*

Il était convenable que dans la loi divine il y eût des préceptes concernant la force, pour que l'homme ne fût pas détourné du culte divin par des périls cor-

porels. Dieu a aussi donné des conseils pleins de sagesse qui se rapportent à toutes les parties de cette même vertu (quest. CXXIII-CXLI).

VII. *Traité de la tempérance.* 1° La tempérance est une vertu spéciale qui porte l'homme à la modération qui convient à la raison. Elle a pour objet les convoitises et les délectations qui naissent des plaisirs de la table et des jouissances charnelles.

Les vices qui lui sont contraires sont : l'insensibilité et l'intempérance. L'insensibilité a tant d'éloignement pour le plaisir, que, dans le but de l'éviter, elle néglige ce qui est nécessaire à la conservation de la nature. L'intempérance, au contraire, recherche les jouissances avec tant d'ardeur, qu'elle s'y livre sans frein.

2° Les parties intégrantes de la tempérance sont : la pudeur et l'honnêteté.

La pudeur est une passion par laquelle on craint tout ce qui est honteux. Elle a pour objet principal le blâme ; elle se manifeste plutôt devant les personnes avec lesquelles on est uni que devant des étrangers ; car on rougit plutôt devant ceux qu'on connaît que devant ceux qu'on ne connaît pas.

L'honnête est le beau spirituel. Il diffère rationnellement de l'utile et de l'agréable, quoique ces choses soient les mêmes subjectivement.

Les parties subjectives de la tempérance ont un double objet : les plaisirs de la table et les jouissances de la chair.

A l'égard des plaisirs de la table, on distingue le boire et le manger. L'abstinence est la vertu qui règle le manger. Son acte propre est le jeûne, et le vice qui lui est opposé, c'est la gourmandise. La sobriété règle le boire, et elle a pour vice contraire l'ivresse.

Pour les jouissances de la chair, la vertu qui y met un frein, c'est la chasteté, dont la virginité est une partie. Elle a pour vice opposé la luxure.

La luxure est un vice capital qui produit l'aveuglement de l'esprit, la précipitation, la légèreté, l'inconstance, l'amour de soi-même, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente et l'horreur de la vie à venir.

On distingue six espèces de luxure qui sont : la fornication, l'adultère, l'inceste, le viol, le rapt, le vice contre nature.

Les parties potentielles de la tempérance sont la continence, la douceur, et la modestie.

La continence est une vertu qui affermit la raison contre l'entraînement des passions. Elle réside dans la volonté et règle tous les mouvements de l'appétit sensuel. L'incontinence est le vice qui lui est contraire.

La clémence ou la douceur est une vertu par laquelle on modère conformément à la droite raison les mouvements de la colère. La colère est opposée à la douceur, et la cruauté à la clémence.

La colère devient un péché quand elle dépasse les bornes de la raison. Elle est un des vices capitaux. Ses effets sont : les rixes, le gonflement du cœur, la contumélie, les clameurs, l'indignation et le blasphème. La cruauté consiste à infliger des peines trop dures ; elle diffère de la férocité, comme la malice de l'homme diffère de celle de la bête.

La modestie a pour objet de régler non-seulement les actes extérieurs, mais encore les actes intérieurs.

On distingue plusieurs espèces de modestie : l'humilité, le désir de s'instruire, la modestie qui consiste dans les paroles ou les actes, et celle qui consiste dans les ornements intérieurs.

L'humilité est une vertu qui nous empêche de trop nous élever ; elle est la première et la plus excellente de toutes les vertus morales. L'orgueil qui lui est opposé est le premier de tous les péchés. C'est un vice capital duquel tous

les autres découlent. Ce fut lui qui fit prévariquer nos premiers parents. La mort et les misères corporelles ont été la conséquence de leur faute. Saint Thomas prend de là occasion d'examiner comment Adam et Eve ont été tentés.

Le désir de savoir a pour objet les connaissances dont nous avons besoin pour nous conduire. Cette vertu a pour vice contraire la curiosité, qui est le désir déréglé de connaître des choses vaines et inutiles, ou des choses utiles qu'on rapporte à une fin mauvaise.

La modestie dans les actes et les paroles doit surtout s'exercer dans les jeux. Celle qui règle les ornements extérieurs a pour but d'éviter tout ce qui peut exciter la concupiscence et la vanité.

3° Il était convenable qu'il y eût dans le Décalogue des préceptes qui regardent la tempérance, et qu'on défendît non-seulement l'acte de l'adultère, mais encore le désir. C'est aussi avec raison que Dieu a mis dans sa loi des préceptes qui concernent les vertus annexées à cette vertu principale (quest. CXLI-CLXXI).

VIII. *Traité des divers états.* Après avoir parlé des vertus et des vices qui se rapportent à tous les hommes quelle que soit leur condition, saint Thomas termine sa morale en s'occupant de ce qui regarde spécialement les individus en raison de leurs divers états. Or, les hommes peuvent différer les uns des autres, d'après les habitudes et les actes de leur intelligence, de trois manières : 1° selon les grâces gratuitement données qu'ils reçoivent ; 2° selon la vie qu'ils mènent ; 4° selon les charges et les positions qu'ils occupent.

1° Les grâces gratuitement données ont pour objet la connaissance, la parole ou l'action.

Celles qui ont pour objet la connaissance sont groupées sous le nom général de prophéties. La prophétie a pour but d'annoncer l'avenir. Elle est l'effet de la révélation divine, et c'est la volonté de l'Esprit-Saint qui la communique aux hommes. Comme ceux qui prophétisent ne sont que des instruments de la Divinité, il n'est pas toujours nécessaire qu'ils comprennent tout ce qu'ils avancent. Il y a des degrés dans le développement de cette lumière. Tous les prophètes ne l'ont pas reçue avec la même abondance. Moïse fut le premier de tous les prophètes de l'ancienne loi, absolument parlant, mais depuis sa mort jusqu'à l'avénement du Christ la lumière prophétique est toujours allée croissant.

Le ravissement est un degré de l'esprit de prophétie. Saint Paul fut ravi jusqu'au troisième ciel. Son âme fut alors séparée de toutes les choses sensibles. Elle resta néanmoins unie au corps comme à sa forme ; mais l'Apôtre ne sut pas alors, si elle lui était encore unie ou si elle en était séparée.

Les grâces gratuitement données qui se rapportent à la parole sont : le don des langues et le don de l'éloquence. Les apôtres ont reçu le don des langues pour prêcher l'Evangile dans toute la terre. Le Saint-Esprit leur a donné le don de l'éloquence, pour qu'ils disposent plus efficacement les hommes à recevoir la lumière du salut.

Enfin les grâces gratuitement données qui regardent l'action sont les miracles. Ce moyen était également nécessaire pour la confirmation de la doctrine, et dans ce but il peut arriver qu'un homme pervers fasse des prodiges.

2° A l'égard de la vie que les hommes mènent on en distingue deux sortes : la vie active et la vie contemplative.

La vie contemplative consiste essentiellement dans l'acte de l'intellect. Les vertus morales y disposent, et quoiqu'elle ne consiste que dans un seul acte, il y a différentes opérations de l'esprit qui élèvent l'homme à cette hauteur; ce sont la lecture, la prière, la méditation, la réflexion, etc. Son objet principal

est la vérité divine, mais il n'est donné à personne, tant que l'âme est unie au corps, de voir l'essence de Dieu.

La vie active embrasse essentiellement toutes les vertus morales. Au delà de ce monde cette vie active n'existera plus. Toutes les actions extérieures cesseront absolument et reviendront à la contemplation.

La vie contemplative est plus noble que la vie active, et par elle-même elle est plus méritoire. Cependant il peut arriver, par accident, que l'on mérite plus par des actes extérieurs qu'en se livrant à la contemplation. La vie active est à la vérité un obstacle à la vie contemplative, mais elle y mène en réglant et en modérant les affections intérieures de l'âme.

3° Pour les charges et les états, on distingue l'état commun et l'état de perfection.

Il faut que dans la société il y ait des rangs divers et des conditions différentes.

La perfection chrétienne est en raison de la charité. Les religieux et les évêques sont dans un état de perfection, c'est-à-dire qu'ils doivent tendre à être parfaits. L'état des évêques est supérieur à celui des religieux ; celui des prêtres, des curés et des archidiacres, est aussi plus parfait en raison de la difficulté qu'offre le soin des âmes.

C'est une bonne chose de désirer l'épiscopat, si on recherche en cela un avantage spirituel, mais c'est une mauvaise chose, si on convoite dans cette dignité l'opulence et les honneurs. Il est contraire à la charité et à l'humilité de refuser avec obstination l'épiscopat, malgré les ordres de son supérieur.

Celui qui élève quelqu'un à cet honneur, n'est pas tenu de choisir le plus digne, il suffit qu'il nomme un homme capable et qu'il ne voie rien en lui qui le rende indigne de cette mission. Un évêque ne peut pas quitter son siége sans la permission du souverain Pontife, pour se faire religieux. Les religieux qui deviennent évêques, doivent observer tous les points de leur règle qui ne sont pas en opposition avec leur nouvel état. Si la persécution éclate, ils ne doivent pas abandonner le troupeau qui leur est confié, tant que leur présence y est nécessaire.

Les religieux doivent faire les trois vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance. Il leur est permis de prêcher, d'enseigner et d'exercer toutes les autres fonctions semblables. Ils ne sont pas plus tenus au travail des mains que les séculiers. Ils peuvent vivre d'aumônes et mendier, pourvu qu'ils le fassent par humilité, mais non dans le but de s'enrichir.

Il y a divers ordres religieux qui se distinguent par les divers exercices spirituels et les différentes œuvres de charité auxquelles ils se livrent. Les uns se livrent à la vie active, les autres à la vie contemplative. Il y a des ordres religieux militaires pour la défense de la foi, et pour celle des pauvres et des opprimés; parmi les autres ordres, les uns sont pour la prédication, les autres pour l'étude.

Les ordres contemplatifs sont les plus parfaits, et les solitaires quand ils sont ce qu'ils doivent être, mènent une vie plus parfaite encore que ceux qui vivent en communauté.

On doit entrer en religion quand on s'y est engagé par un vœu ; les prêtres et les archidiacres peuvent quitter le ministère des âmes pour se faire religieux. On ne peut passer d'un ordre à un autre que pour embrasser une règle plus parfaite, et il faut le consentement du supérieur.



PROLOGUE.

Après avoir parlé en général des vertus et des vices et de tout ce qui regarde la morale, il est nécessaire d'examiner chacune de ces choses en particulier. Car les traités de morale générale sont les moins utiles, parce que les actions sont individuelles. Or, on peut considérer la morale en particulier de deux manières : premièrement d'après la matière de la morale elle-même, comme quand on considère telle ou telle vertu, tel ou tel vice; secondement d'après les divers états de l'homme, comme quand on traite des inférieurs et des supérieurs, de ceux qui mènent la vie active et de ceux qui mènent la vie contemplative, ou de toute autre différence d'état analogue. Nous nous occuperons donc en premier lieu spécialement de ce qui a rapport à tous les états de l'homme, puis nous exposerons en second lieu ce qui concerne chaque état en particulier. Touchant le premier point il est à remarquer que si nous traitions séparément des vertus, des dons, des vices et des préceptes, nous serions obligés de répéter une infinité de fois la même chose. Car celui qui veut approfondir ce précepte : *non mœchaberis,* doit nécessairement s'occuper de l'adultère, qui est un péché dont la connaissance dépend aussi de la connaissance de la vertu opposée. Nous suivrons donc une voie plus courte et plus simple, en comprenant dans un même traité, la vertu et le don qui lui correspond, les vices qui lui sont opposés, ainsi que les préceptes affirmatifs ou négatifs. Cette manière de procéder conviendra aux vices selon leur propre espèce. En effet nous avons montré (1ª 2ª, quest. XVIII, LXXII, LXXIII) que les vices et les péchés changent d'espèce selon la matière ou l'objet, mais non d'après la distinction des péchés en péchés de pensées, de paroles et d'action, ni d'après la faiblesse, l'ignorance, la malice et d'autres différences semblables. Comme, au reste, la matière qui règle une vertu est la même que celle à laquelle se rapportent les vices qui lui sont opposés, il s'ensuit par conséquent que toute la morale revient à l'étude des vertus. Or, toutes les vertus se ramènent à sept : les trois vertus théologales dont nous nous occuperons tout d'abord et les quatre vertus cardinales que nous traiterons ensuite. Il n'y a qu'une seule vertu intellectuelle, la *prudence,* que l'on met au nombre des vertus cardinales. L'art n'appartient pas à la morale qui traite des actions de l'homme, tandis que l'art est la droite raison qui le dirige dans les travaux qu'il exécute, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LVII, art. 3 et 4). Les trois autres vertus intellectuelles, qui sont : la *sagesse*, l'*intelligence* et la *science*, portent le même nom que quelques-uns des dons du Saint-Esprit. Par conséquent, nous aurons l'occasion de parler de ces vertus en examinant les dons qui y correspondent. Quant aux autres vertus morales, elles reviennent toutes de quelque manière aux vertus cardinales, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXI, art. 3). En étudiant une vertu cardinale nous étudierons donc aussi toutes les vertus qui s'y rapportent de quelque façon, ainsi que tous les vices qui leur sont opposés. De cette manière nous embrasserons notre sujet dans toute son étendue.

QUESTION I.

DE LA FOI.

A l'égard des vertus théologales nous avons à nous occuper : 1° de la foi ; 2° de l'espérance ; 3° de la charité. — Touchant la foi il y a quatre choses à considérer : 1° la foi elle-même ; 2° les dons d'intelligence et de science qui lui correspondent ; 3° les vices qui lui sont opposés ; 4° les préceptes qui appartiennent à cette vertu. — Quant à la foi elle-même nous devons examiner : 1° son objet ; 2° son acte ; 3° l'habitude même de la foi. — Sur l'objet de la foi dix questions se présentent : 1° L'objet de la foi est-il la vérité première ? — 2° L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une chose ou une proposition ? — 3° La foi peut-elle se rapporter à une chose fausse ? — 4° L'objet de la foi est-il une chose visible ? — 5° Peut-il être une chose sue ? — 6° Les choses que l'on doit croire doivent-elles être distinguées positivement par articles ? — 7° La foi a-t-elle dans tous les temps compris le même nombre d'articles ? — 8° Du nombre des articles de foi. — 9° De la manière dont les articles de foi sont exprimés dans le symbole. — 10° A qui appartient-il de dresser un symbole de foi ?

ARTICLE I. — L'OBJET DE LA FOI EST-IL LA VÉRITÉ PREMIÈRE (1)?

1. Il semble que l'objet de la foi ne soit pas la vérité première. Car il nous paraît que l'objet de la foi est ce qu'on nous propose à croire. Or, on nous propose à croire non-seulement ce qui appartient à la Divinité, qui est la vérité première, mais aussi ce qui regarde l'humanité du Christ, les sacrements de l'Eglise et la destinée des créatures. Donc il n'y a pas que la vérité première qui soit l'objet de la foi.

2. La foi et l'infidélité se rapportent au même objet, puisque ce sont deux choses opposées. Or, l'infidélité peut exister à l'égard de tout ce que l'Ecriture sainte renferme ; car l'homme passe pour infidèle à l'égard de toutes les choses qu'il nie. Donc la foi a aussi pour objet tout ce qui est renfermé dans les saintes Ecritures. Et comme les Ecritures renferment beaucoup de choses sur l'homme et sur les autres créatures, il s'ensuit que l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité première, mais encore la vérité créée.

3. La foi et la charité sont les parties d'une même division, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXII, art. 3). Or, par la charité non-seulement nous aimons Dieu qui est la bonté souveraine, mais nous aimons encore le prochain. Donc l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité première.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 7) que la foi a pour objet la vérité simple qui est toujours existante. Or, cette vérité est la vérité première. Donc l'objet de la foi est la vérité première.

CONCLUSION. — Puisque la foi n'embrasse que ce qui a rapport à Dieu, la vérité première est son objet formel, c'est en vertu d'elle que nous donnons notre assentiment aux choses qui sont de foi ; mais l'objet matériel de la foi est ce que les fidèles croient.

Il faut répondre que l'objet de toute habitude cognitive renferme deux choses : ce qui est matériellement connu ; et c'est là ce qui en est l'objet matériel ; puis le moyen par lequel on connaît, et c'est ce qu'on appelle la raison formelle de l'objet. C'est ainsi qu'en géométrie, les conséquences sont les choses qu'on sait matériellement, tandis que la raison formelle de la science sont les moyens de démonstration par lesquels on arrive à la connaissance de ces conclusions. Par conséquent, à l'égard de la foi si nous considérons la raison formelle de l'objet, elle n'est rien autre chose que la vérité première.

(1) Par vérité première il faut entendre ici Dieu tel que nous le connaissons surnaturellement. Car tout le monde avoue que l'on peut connaître Dieu naturellement par le secours seul de la raison.

Car la foi dont nous parlons n'adhère à une chose que parce que Dieu l'a révélée (1). La foi repose donc sur la vérité divine elle-même, comme sur son moyen. Mais si nous considérons matériellement les choses auxquelles la foi donne son assentiment, il n'y a pas que Dieu qui soit l'objet de cette vertu, mais il y a encore beaucoup d'autres choses; cependant elles ne sont du domaine de la foi qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu (2), c'est-à-dire selon qu'elles viennent de la Divinité pour aider l'homme à parvenir à la béatitude. C'est pourquoi, même sous ce rapport, l'objet de la foi est en quelque sorte la vérité première, parce que la foi n'embrasse que ce qui se rapporte à Dieu. C'est ainsi que la santé est l'objet de la médecine, parce que la médecine ne s'occupe que de ce qui a rapport à la santé.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui regarde l'humanité du Christ, les sacrements de l'Eglise et toutes les créatures est du domaine de la foi, en ce sens que toutes ces choses nous élèvent à Dieu, et que nous y croyons à cause de la vérité divine.

Il faut répondre de même au *second* argument, à l'égard de toutes les choses qui sont renfermées dans la sainte Ecriture.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité aime aussi le prochain par rapport à Dieu; par conséquent son objet propre est Dieu lui-même, comme nous le dirons (quest. xxv, art. 1).

ARTICLE II. — L'OBJET DE LA FOI EST-IL QUELQUE CHOSE DE COMPLEXE A LA MANIÈRE DE TOUT CE QUI FAIT L'OBJET D'UNE PROPOSITION (3)?

1. Il semble que l'objet de la foi ne soit pas quelque chose de complexe à la manière de ce qui entre dans une proposition. Car l'objet de la foi est la vérité première, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la vérité première est incomplexe. Donc l'objet de la foi l'est aussi.

2. L'exposition de la foi est renfermée dans le symbole. Or, dans le symbole il n'y a pas de propositions, mais des choses. Car on ne dit pas que Dieu est tout-puissant; mais *je crois en Dieu tout-puissant*. Donc l'objet de la foi n'est pas une proposition, mais une chose.

3. La vision succède à la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 12) : *Nous ne voyons Dieu maintenant que comme dans un miroir et en énigme, mais alors nous le verrons face à face; je ne connais Dieu qu'imparfaitement, mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu*. Or, la vision céleste a pour objet ce qui est incomplexe, puisqu'elle se rapporte à l'essence divine elle-même. Donc il en est de même de la foi ici-bas.

Mais c'est le *contraire*. La foi tient le milieu entre la science et l'opinion. Or, le milieu et les extrêmes sont du même genre. Donc, puisque la science et l'opinion ont pour objet des propositions, il semble qu'il en soit de même de la foi, et par conséquent, puisque l'objet de la foi se rapporte à des propositions, il est complexe.

CONCLUSION. — Puisque l'entendement humain connaît d'une manière complexe les choses qui sont simples par elles-mêmes, l'objet de la foi, quoiqu'il soit incomplexe

(1) Ainsi le motif de la foi est l'autorité et la véracité de Dieu, qui a révélé toutes les vérités que nous croyons. L'Eglise ne fait que nous proposer ces vérités, en distinguant ce qui est révélé de ce qui ne l'est pas.

(2) Dieu est l'objet premier de la foi, et elle embrasse les autres vérités révélées, en ce sens qu'elles sont toutes soumises dans l'ordre de nos perceptions et de nos connaissances à la véracité divine.

(3) La différence qu'il y a entre la science et la foi ne provient pas de ce que l'une s'exprime d'une façon et l'autre d'une autre, mais elle repose tout entière sur la diversité des motifs de crédibilité. La foi a pour motif l'autorité de celui qui parle, et la science a pour motif la vérité du principe dont on tire une conséquence.

en lui-même, est cependant par rapport à celui qui croit quelque chose de complexe, susceptible d'être exprimé par une proposition.

Il faut répondre que les choses connues sont dans celui qui les connaît, selon son mode de connaissance. Or, le mode propre de l'entendement humain c'est de connaître la vérité en composant et en divisant, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXV, art. 5). C'est pourquoi l'entendement connaît d'une manière complexe les choses qui sont simples par elles-mêmes, tandis qu'au contraire l'entendement divin connaît d'une manière incomplexe les choses qui sont complexes en elles-mêmes. Ainsi l'objet de la foi peut donc se considérer de deux manières : 1° par rapport à la chose crue; en ce sens l'objet de la foi est quelque chose d'incomplexe, puisque c'est la chose même que l'on croit; 2° par rapport au sujet qui croit, et alors l'objet de la foi est quelque chose de complexe à la manière de tout ce qui est susceptible d'être exprimé par une proposition. Les anciens ont donc pu soutenir avec raison ces deux sentiments, puisqu'ils sont vrais l'un et l'autre sous certains rapports.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison s'appuie sur l'objet de la foi considéré par rapport à la chose qui est crue.

Il faut répondre au *second*, que dans le symbole on expose les choses qui sont de foi, selon qu'elles sont le terme de l'acte de celui qui les croit, comme on le voit d'après la manière de s'exprimer. Or, l'acte de celui qui croit n'a pas pour terme la proposition, mais la chose que la proposition exprime. Car nous ne formons des propositions que pour arriver à la connaissance des choses; ce qui est vrai de la science aussi bien que de la foi (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la vision céleste aura pour objet la vérité première selon qu'elle existe en elle-même, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Nous savons que quand il apparaîtra nous serons semblables à lui, et que nous le verrons comme il est.* C'est pourquoi cette vision n'existera pas par manière de proposition, elle sera l'effet de l'intelligence pure et simple. Mais par la foi nous ne percevons pas la vérité première, telle qu'elle est en elle-même. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III. — LA FOI PEUT-ELLE SE RAPPORTER A UNE CHOSE FAUSSE (2)?

1. Il semble que la foi puisse se rapporter à une chose fausse. Car la foi, l'espérance et la charité sont les parties d'une même division. Or, l'espérance peut porter sur une chose fausse, car il y en a beaucoup qui espèrent la vie éternelle qu'ils n'auront pas. Il en est de même de la charité, car il y a beaucoup d'hommes que l'on aime comme bons et qui cependant ne le sont pas. Donc la foi peut se rapporter à une chose fausse.

2. Abraham a cru que le Christ naîtrait, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. VIII, 54) : *Abraham votre père a désiré avec ardeur de voir mon jour; il l'a vu et il a été comblé de joie.* Or, après la mort d'Abraham Dieu pouvait ne pas s'incarner, puisqu'il n'a dépendu que de sa volonté de prendre notre chair, et par conséquent ce qu'Abraham a cru du Christ aurait été faux. Donc la foi peut avoir pour objet une chose fausse.

3. Les anciens ont cru que le Christ naîtrait, et cette foi a été celle d'une multitude de personnes jusqu'à la prédication de l'Evangile. Or, une fois

(1) C'est ce que suppose le concile de Trente quand il dit : *Fidei dogmata excussimus; fidei expositionem subjecimus, proposita primum ea quæ per sanctos Patres Niceæ*, etc.

(2) La vérité de la foi est proclamée par tous les Pères et les conciles. C'est le fondement de toute la tradition catholique. Le concile de Trente part de là pour prouver, contre Luther, qu'on n'était pas obligé de croire comme une chose de foi qu'on est en possession de la grâce (sess. VI, can. 5) : *Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.*

que le Christ fut né, même avant qu'il eut commencé à prêcher il était faux de croire qu'il naîtrait. Donc la foi peut avoir pour objet une chose fausse.

4. Un des articles de foi c'est que l'on croie que dans le sacrement de l'autel le corps du Christ existe véritablement. Or, il peut arriver que la consécration n'ait pas été faite selon les règles, que le vrai corps du Christ ne soit pas là et qu'il n'y ait que du pain. Donc la foi peut avoir pour objet une chose fausse.

Mais c'est le *contraire*. Aucune des vertus qui perfectionnent l'intelligence ne se rapporte à ce qui est faux, puisque l'erreur est le mal de l'entendement, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 2). Or, la foi est une vertu qui perfectionne l'intelligence, comme nous le verrons (quest. iv, art. 2 et 5). Donc elle ne peut avoir ce qui est faux pour objet.

CONCLUSION. — Puisque l'objet formel de la foi est la vérité première, elle ne peut avoir pour objet aucune chose fausse.

Il faut répondre qu'aucune chose ne se rapporte à une puissance, à une habitude ou même à un acte que par l'intermédiaire de la raison formelle de l'objet : ainsi on ne peut voir la couleur que par la lumière, et on ne peut connaître une conséquence que par le moyen d'une démonstration. Or, nous avons dit (art. 1) que la raison formelle de l'objet de la foi est la vérité première ; par conséquent une chose ne peut appartenir à la foi qu'autant qu'elle appartient à la vérité première qui est incompatible avec l'erreur, comme le non-être avec l'être, le mal avec le bien. D'où il résulte que la foi ne peut avoir pour objet une chose fausse.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le vrai est le bien de l'intellect, mais qu'il n'est pas le bien de la puissance appétitive, il s'ensuit que toutes les vertus qui perfectionnent l'intelligence excluent totalement l'erreur. Car il est de l'essence de la vertu qu'elle ne se rapporte qu'au bien. Mais les vertus qui perfectionnent la partie appétitive de l'âme n'excluent pas complétement la fausseté (1). En effet on peut agir conformément à la justice ou à la tempérance, tout en ayant une opinion fausse sur la chose à l'égard de laquelle on agit. Ainsi puisque la foi perfectionne l'intellect, tandis que l'espérance et la charité perfectionnent la partie appétitive, il n'y a pas de parité à établir entre elles. — Toutefois l'espérance ne porte pas sur une chose fausse. Car un individu n'espère pas obtenir la vie éternelle par sa propre puissance (ce qui serait l'effet de la présomption), mais il se repose sur le secours de la grâce, et s'il persévère en elle il arrivera certainement et infailliblement à la vie éternelle. De même le propre de la charité est d'aimer Dieu partout où il se trouve. Par conséquent il n'importe pas à la charité si Dieu réside réellement dans celui qu'on aime à cause de lui.

Il faut répondre au *second*, qu'absolument parlant il eût été possible que Dieu ne s'incarnât pas, même après la mort d'Abraham ; mais si l'on considère l'incarnation comme ayant été l'objet de la prescience divine, elle était, sous ce rapport, nécessaire (2), infaillible, comme nous l'avons dit (part. I, quest. xiv, art. 13 et 15), et c'est en ce sens qu'elle était l'objet de la foi. Par conséquent, selon que l'incarnation était l'objet de la foi, elle ne pouvait être une chose fausse.

(1) Le bon étant leur objet propre, elles peuvent errer *par accident* à l'égard du vrai, tandis que la foi ayant le vrai pour objet propre, elle ne peut pas errer par accident à son égard.

(2) Elle était nécessaire d'une nécessité hypothétique, mais non d'une nécessité absolue.

Il faut répondre au *troisième*, qu'après la naissance du Christ, il était de foi que le Christ était né; mais quant à la détermination de l'époque de sa naissance, sur laquelle on se trompait, ce n'était pas une chose de foi; c'était un point que la science humaine devait décider. Car il est possible qu'un homme de foi se trompe sur les choses qui dépendent des calculs humains, mais il est impossible que la foi lui fasse croire une chose fausse.

Il faut répondre au *quatrième*, que la foi de celui qui croit ne se rapporte pas à telles ou telles espèces sacramentelles en particulier, mais il croit que le corps du Christ existe véritablement sous les apparences du pain, quand la consécration a été bien faite. Par conséquent si la consécration est mal faite, la foi ne porte pas pour cela sur une chose fausse (1).

ARTICLE IV. — L'OBJET DE LA FOI PEUT-IL ÊTRE UNE CHOSE QUE L'ON VOIT (2)?

1. Il semble que l'objet de la foi soit ce que l'on a vu. Car Notre-Seigneur dit à Thomas (Joan. xx, 27) : *Parce que vous m'avez vu, Thomas, vous avez cru.* Donc la vision et la foi ont le même objet.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* xiii, 12) : *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme.* Il parle en cet endroit de la connaissance de la foi. Donc on voit ce qu'on croit.

3. La foi est une lumière spirituelle. Or, avec une lumière on voit quelque chose. Donc la foi a pour objet ce que l'on voit.

4. Tous les sens reçoivent le nom de *vue*, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom. serm.* xxxiii, cap. 5). Or, la foi vient de ce que l'on entend, d'après cette parole de l'Apôtre (*Rom.* x, 17) : *La foi vient de l'ouïe.* Donc la foi a pour objet les choses que l'on voit.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* xi, 1) que la foi est *l'argument des choses qu'on ne voit pas.*

CONCLUSION. — Puisque la foi, d'après le témoignage de l'Apôtre, se rapporte aux choses qu'on ne voit pas, il ne peut pas se faire que l'objet de la foi soit quelque chose de visible.

Il faut répondre que la foi implique l'assentiment de l'intelligence à ce qu'on croit. Or, l'intelligence adhère à une chose de deux manières. 1° Parce qu'elle y est poussée par l'objet qui est ou connu par lui-même, comme les premiers principes auxquels se rapporte l'entendement, ou connu par un autre, comme les conclusions qui sont du domaine de la science. 2° L'intelligence adhère à une chose non parce qu'elle est mue suffisamment par son objet propre, mais par suite du libre choix de la volonté qui se porte d'un côté plutôt que d'un autre. Quand il y a doute et qu'on craint de se tromper dans le parti que l'on embrasse, il y a opinion ; mais si l'on est sûr et qu'on n'ait aucune crainte (3), alors la foi existe. Or, nous ne voyons que les choses qui frappent par elles-mêmes notre intelligence ou nos sens et qui se font ainsi connaître. Par conséquent il est évident que ni la foi, ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet ce que l'on voit au moyen des sens ou de l'intelligence.

(1) Il n'y a donc dans ce cas qu'une erreur de fait absolument étrangère à la question de droit.

(2) L'objet de la science doit être clair, parce que le motif pour lequel on admet scientifiquement une chose, c'est l'évidence. L'objet de la foi est obscur en lui-même, parce que la foi a pour motif l'autorité et la véracité de Dieu, qui nous révèle ce que nous devons croire. L'obscurité ne doit pas plus porter sur le motif de la foi que sur celui de la science; c'est-à-dire que pour croire il faut qu'il nous soit clairement démontré que Dieu a parlé et qu'il a dit telle ou telle chose.

(3) Du moment où l'on est sûr que Dieu a révélé tel ou tel dogme, on ne peut pas se refuser de l'admettre, sous prétexte qu'on ne le comprend pas. Sa véracité nous délivre de toute crainte d'erreur; et l'impuissance où nous sommes de comprendre sa parole accuse seulement la faiblesse de notre intelligence.

Il faut répondre au *premier* argument, que Thomas a vu une chose et qu'il en a cru une autre. Il a vu l'homme, et il a reconnu et proclamé la divinité du Christ en disant : *Vous êtes mon Seigneur et mon Dieu.*

Il faut répondre au *second*, qu'on peut considérer de deux manières les choses qui sont l'objet de la foi. 1° On peut les considérer en particulier, et alors on ne peut pas tout à la fois les voir et les croire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). 2° On peut les considérer en général, c'est-à-dire comme des choses qui sont dignes d'être crues, et de cette manière elles sont vues par celui qui les croit (1). Car il ne les croirait pas s'il ne voyait pas qu'on doit les croire, soit à cause de l'évidence des miracles, soit pour d'autres raisons.

Il faut répondre au *troisième*, que la lumière de la foi fait voir ce qu'on croit. Car, comme au moyen des habitudes des autres vertus, l'homme voit ce qui lui convient par rapport à chacune de ces habitudes, de même l'habitude de la foi porte son esprit à s'attacher à tout ce qui est conforme à la vraie foi, mais non au reste.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'ouïe se rapporte aux paroles qui expriment ce qui est de foi (2), mais non aux choses elles-mêmes auxquelles la foi se rapporte. Par conséquent il n'est pas nécessaire que l'on voie ces choses.

ARTICLE V. — LES CHOSES QUI SONT DE FOI PEUVENT-ELLES ÊTRE DU DOMAINE DE LA SCIENCE (3) ?

1. Il semble que les choses qui sont de foi puissent être sues. Car les choses qu'on ne sait pas, on les ignore, puisque l'ignorance est contraire à la science. Or, les choses qui sont de foi ne sont pas ignorées ; car leur ignorance produit l'infidélité, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* I, 13) : *J'ai fait toutes ces choses dans l'ignorance, n'ayant pas la foi.* Donc les choses qui sont de foi peuvent être sues.

2. La science s'acquiert par des raisons. Or, les saints Pères apportent des raisons pour établir les choses qui sont de foi. Donc les choses qui sont de foi peuvent être sues.

3. Les choses qu'on prouve démonstrativement appartiennent à la science, parce que la démonstration est un syllogisme qui produit la science elle-même. Or, la foi renferme des choses que les philosophes démontrent, comme l'existence de Dieu, son unité, etc. Donc les choses qui sont de foi peuvent appartenir à la science.

4. L'opinion et la science peuvent en quelque sorte se rapporter au même objet, comme le dit Aristote (I. *Port.* text. ult.). Donc la foi et la science également.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (hom. XXI *in Evang.*) que les choses qu'on voit ne produisent pas la foi, mais la connaissance. Par conséquent les choses qui sont de foi ne nous sont pas parfaitement connues, tandis que les choses que nous savons, nous les connaissons parfaitement. Donc la foi ne peut avoir pour objet les choses qui sont du domaine de la science.

CONCLUSION. — Les choses que la foi renferme purement et simplement ne sont pas l'objet de la science, puisqu'on ne les voit point du tout.

Il faut répondre que toute science s'acquiert au moyen de principes con-

(1) Il ne les voit pas en elles-mêmes par une évidence intrinsèque, mais il les voit d'une évidence extrinsèque, en raison des témoignages sur lesquels elles reposent.

(2) L'ouïe nous fait percevoir l'objet matériel de la foi, et nous apprend ainsi quelles sont les choses que Dieu a révélées. Mais nous n'en percevons pas pour cela l'évidence.

(3) Cet article bien médité peut jeter un grand jour sur les rapports de la science et de la foi, et donner la clef de plusieurs erreurs dans lesquelles des controversistes modernes sont tombés.

nus par eux-mêmes et par conséquent vus et perçus. C'est pourquoi tout ce qui est du domaine de la science doit être vu de quelque manière (1). Or, il n'est pas possible que l'on voie et que l'on croie tout à la fois la même chose, comme nous l'avons dit (art. préc.). Par conséquent il est impossible que le même individu sache et croie une même chose. Cependant il peut arriver que ce qui est vu ou su par l'un soit cru par un autre. En effet ce que nous croyons de la Trinité nous espérons le voir, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 12) : *Nous le voyons maintenant dans un miroir et en énigme, mais nous le verrons alors face à face.* Les anges possèdent actuellement cette vision, par conséquent ils voient ce que nous croyons. De même il peut se faire que ce qui est vu ou su par un homme ici-bas soit cru par un autre, qui n'en connait pas la démonstration (2). Mais en général ce qu'on propose à croire à tous les hommes n'est pas du domaine de la science (3), et comme ce sont ces choses qui sont de foi purement et simplement, il s'ensuit que la foi et la science ne se rapportent pas au même objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que les infidèles ignorent les choses qui sont de foi, parce qu'ils ne les voient pas en eux-mêmes et qu'ils ne savent pas qu'on doit les croire. Mais en ce sens les fidèles les connaissent non comme s'ils en avaient la démonstration, mais parce que la lumière de la foi leur montre qu'il faut les croire, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2 et 3).

Il faut répondre au *second*, que les raisons que les saints Pères apportent pour prouver les choses qui sont de foi ne sont pas démonstratives, ce sont des inductions qui montrent qu'il n'y a rien d'impossible dans ce que la foi nous propose (4), ou bien ces raisonnements s'appuient sur les principes mêmes de la foi, c'est-à-dire sur l'autorité des saintes Ecritures, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 2). En partant de ces principes on fait une démonstration invincible à l'égard des fidèles (5), comme en partant des principes qui nous sont naturellement connus, on fait une démonstration qui est reçue de tout le monde. C'est ce qui fait que la théologie est une science, comme nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage (part. I, quest. I, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on range parmi les articles de foi ces choses qu'on peut démontrer ; non parce qu'elles sont de foi purement et simplement pour tout le monde, mais parce qu'elles sont un préliminaire indispensable aux choses qui sont de foi, et qu'il faut que ceux qui ne peuvent en avoir la démonstration les admettent du moins par le moyen de la foi.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit Aristote, la science et l'opinion peuvent s'appliquer à la même chose dans des esprits différents, comme nous l'avons dit de la science et de la foi (*in corp. art.*). Mais le même homme peut avoir la science et la foi sur la même chose *secundum quid*, c'est-à-dire subjectivement, mais non sous le même rapport. En effet

(1) Il faut pour la science une évidence intrinsèque, puisque son motif de crédibilité est l'évidence même.

(2) Un philosophe sait que Dieu existe, que l'âme est spirituelle, parce qu'il possède la démonstration de ces vérités ; un homme du peuple, qui ne possède pas ces démonstrations, le croit.

(3) Il n'est pas possible que les vérités de foi soient rendues évidentes d'une évidence intrinsèque.

(4) Ils se bornent à réfuter les objections qu'on leur oppose. Pour la démonstration des vérités de foi, il ne faut pas s'écarter de ce principe établi par le concile de Trente (sess. XVIII) : *Causæ controversæ secundum sacram Scripturam, apostolicas traditiones, probata concilia, catholicæ Ecclesiæ consensum et sanctorum Patrum auctoritates tractentur.*

(5) Ces arguments sont ce qu'on appelle dans l'Ecole des arguments *ad hominem*, et c'est là le caractère général de la controverse soutenue contre les protestants dans les traités des théologiens *de Ecclesiâ*.

il peut se faire que par rapport au même objet il y ait dans un individu science pour une chose et opinion pour une autre. Ainsi, par rapport à Dieu, on peut avoir démonstrativement la science de son unité et croire à sa trinité. Mais à l'égard du même objet considéré sous le même rapport il ne peut pas y avoir simultanément dans un seul et même homme science et opinion, pas plus que science et foi (1); ces deux choses ne peuvent exister que sous des rapports divers. Car la science ne peut exister simultanément avec l'opinion à l'égard du même objet purement et simplement; parce qu'il est de l'essence de la science que ce qu'on sait on le considère comme ne pouvant pas être autrement, tandis qu'il est de l'essence de l'opinion que ce qu'on conçoit de la sorte, on suppose au contraire qu'il pourrait bien n'être pas ainsi. Ce qui est de foi est également irréfragable, en raison de la certitude de la foi elle-même. Mais le même objet considéré sous le même rapport ne peut appartenir simultanément à la science et à la foi, puisque la science embrasse les choses que l'on voit et la foi celles qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — DOIT-ON DIVISER EN ARTICLES LES CHOSES QUI SONT DE FOI (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas diviser en articles les choses qui sont de foi. Car tout ce que les Ecritures renferment est de foi. Or, on ne peut réduire à un certain nombre d'articles toutes ces choses, parce qu'elles sont trop nombreuses. Il semble donc superflu de distinguer des articles de foi.

2. L'art veut qu'on omette toute division matérielle, parce qu'on peut la poursuivre à l'infini. Or, la raison formelle de l'objet de la foi est une et indivisible, puisque, comme nous l'avons dit (art. 1), c'est la vérité première; par conséquent on ne peut donc pas distinguer les choses de foi d'après leur raison formelle. Donc on ne doit pas non plus les diviser matériellement par articles.

3. D'après quelques docteurs, un article de foi est une vérité indivisible sur Dieu qui nous force à croire (*arctans ad credendum*). Or, la foi est volontaire; car, comme le dit saint Augustin (*Tract. 24 in Joan.*), personne ne croit qu'autant qu'il le veut. Il semble donc que ce soit à tort qu'on divise les choses de foi par articles.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit : Un article est la perception de la vérité divine qui nous porte vers elle. Or, nous ne pouvons percevoir la vérité divine que d'après certaine distinction; car ce qui est un en Dieu est multiple dans notre esprit. Donc on doit diviser les choses de foi en articles.

CONCLUSION. — Puisque les choses de foi se divisent en un certain nombre de parties qui ont entre elles un rapport d'unité et qui sont crues pour des raisons spéciales, il est convenable qu'on les ait divisées en un certain nombre d'articles.

Il faut répondre que le mot *article* semble venir du grec. Car en grec le mot ἄρθρον, qu'on traduit en latin par le mot *articulus*, exprime la liaison de parties distinctes. C'est pourquoi les parties du corps qui sont unies les unes aux autres reçoivent le nom d'*articulation*. De même les Grecs ont donné dans la grammaire le nom d'*article* à certaines parties du discours qu'ils ajoutent aux autres noms pour exprimer leur genre, leur nombre ou leur cas. En rhétorique, on donne aussi le nom d'article à l'agencement de certaines parties de la phrase. Ainsi Cicéron dit (*Rhet. lib. ad Heren.* IV) :

(1) Ces états sont contradictoires : science et opinion, c'est la certitude et le doute; science et foi c'est voir et ne pas voir.

(2) Les apôtres et les conciles ont distingué divers articles de foi pour faciliter l'instruction des fidèles et pour qu'ils aient une profession de foi uniforme à opposer aux hérétiques. Le concile de Fréjus indique cette raison (cap. I).

qu'on appelle articles, les petites divisions qui coupent la phrase et qui la suspendent à chaque mot, comme dans l'exemple suivant : Par votre véhémence, par votre voix, par votre visage vous avez épouvanté vos adversaires. — Ainsi on distingue les choses de foi en articles en ce sens qu'elles sont divisées en parties qui ont du rapport entre elles. Or, la foi a pour objet ce que l'on ne voit pas dans les choses divines, comme nous l'avons dit (art. 4). C'est pourquoi il y a autant d'articles particuliers qu'il y a de choses qu'on ne voit pas pour une raison spéciale. Mais là où il y a beaucoup de choses qui sont connues ou qui ne le sont pas pour la même raison, on ne distingue pas plusieurs articles. Ainsi par là même que la difficulté qui nous empêche de voir que Dieu a souffert diffère de celle qui nous empêche de voir qu'il est ressuscité après sa mort, il s'ensuit que l'article de la résurrection est distinct de l'article de la passion ; mais comme avoir souffert, être mort et avoir été enseveli présentent une seule et même difficulté, de telle sorte que l'une de ces choses étant admise, il n'est pas difficile d'admettre les autres, on les a comprises toutes dans un seul et même article.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des choses que l'on doit croire et auxquelles la foi se rapporte par elle-même, et il y en a que la foi n'admet qu'en raison du rapport qu'elles ont avec d'autres. C'est ainsi que dans les sciences il y a des choses qu'on expose pour elles-mêmes, et d'autres qui ne servent qu'à découvrir les autres. Comme la foi a principalement pour objet les choses que nous espérons voir dans le ciel, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* XI, 1) : *La foi est le fondement des choses que l'on doit espérer*, il s'ensuit qu'elle embrasse par elle-même les choses qui nous mettent directement en rapport avec la vie éternelle, telles que la Trinité des personnes divines, l'incarnation du Christ et les autres mystères semblables. C'est sur ces vérités que repose la distinction des articles de foi (1). Mais il y a dans l'Ecriture sainte des choses que nous devons croire et qui ne sont pas l'objet direct et principal de notre foi ; elles ne servent qu'à mettre en lumière les vérités dont nous venons de parler. Ainsi il est écrit qu'Abraham eut deux fils, qu'au contact des ossements d'Elisée un mort ressuscita, et il y a d'autres choses semblables que les livres saints rapportent pour prouver la puissance de Dieu ou pour faire connaître l'incarnation du Christ. On ne doit pas distinguer les articles de foi d'après ces vérités secondaires.

Il faut répondre au *second*, que la raison formelle de l'objet de la foi peut se prendre de deux manières : 1° On peut la considérer relativement à la chose crue ; dans ce sens la raison formelle de toutes les choses de foi est une, c'est la vérité première. On ne distingue donc pas les articles de foi à ce point de vue. 2° On peut la considérer par rapport à nous, et alors la raison formelle des choses qui sont de foi, c'est qu'on ne les voit pas. C'est dans ce dernier sens qu'on distingue les articles de foi, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que cette définition de l'article se rapporte à l'étymologie du mot selon qu'il dérive du latin, plutôt qu'à sa vraie signification d'après son origine grecque ; elle n'est donc pas d'un grand poids. Cependant on peut répondre que quoique personne ne soit forcé de croire par une nécessité de coaction, puisque la foi est volontaire ; cependant on y

(1) Pour qu'une vérité forme un article de foi, il faut deux choses : la première c'est qu'elle appartienne principalement à la foi et qu'elle ne s'y rattache pas comme un objet secondaire. La seconde c'est qu'elle présente une difficulté particulière et que, par conséquent, elle ne soit pas implicitement contenue dans une autre d'une manière évidente.

est contraint par la nécessité de la fin, puisque, selon l'expression de l'Apôtre (*Heb.* XI, 6) : *Pour arriver à Dieu il faut croire, et que sans la foi il n'est pas possible de lui plaire.*

ARTICLE VII. — LES ARTICLES DE FOI SE SONT-ILS AUGMENTÉS PAR LA SUCCESSION DES TEMPS (1)?

1. Il semble que les articles de foi ne se soient pas accrus par la succession des temps. Car, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* XI, 1) : *La foi est le fondement des choses que l'on doit espérer.* Or, on a dû en tout temps espérer les mêmes choses. Donc on a dû croire également les mêmes choses.

2. Dans les sciences humaines, s'il y a progrès dans la suite des temps, ceci provient de l'imperfection des connaissances de ceux qui les ont d'abord découvertes, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, text. 1 et 2). Or, les enseignements de la foi ne sont pas d'invention humaine; mais c'est Dieu qui nous les a transmis : *C'est un don de Dieu*, dit l'Apôtre (*Ephes.* II, 8). Par conséquent puisqu'en Dieu la science n'est point imparfaite, il semble que dès le commencement la connaissance des choses de foi ait été parfaite et qu'elle ne se soit pas développée selon la marche des temps.

3. L'opération de la grâce ne procède pas moins régulièrement que l'opération de la nature. Or, la nature commence toujours par quelque chose de parfait, comme le dit Boëce (*De consol.* lib. III, pros. 10). Il semble donc que l'opération de la grâce ait commencé aussi par la perfection et que ceux qui les premiers nous ont transmis la foi l'aient parfaitement connue.

4. Comme la foi du Christ nous est arrivée par les apôtres; de même la connaissance de la foi sous l'Ancien Testament est arrivée aux générations postérieures par les patriarches qui les ont précédées, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* XXXII, 7) : *Interrogez votre père et il vous instruira.* Or, les apôtres ont été pleinement instruits des mystères; car, comme ils les ont reçus avant les autres, ils les ont aussi connus plus abondamment, comme le dit la glose (*interl.*) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII) : *Nous possédons les prémices de l'esprit.* Il semble donc que la connaissance des choses à croire ne se soit pas augmentée par la suite des temps.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Hom.* XVI *in Ezech.*) : La science des anciens Pères a crû avec le temps, et plus ils ont été rapprochés de l'arrivée du Sauveur, plus ils ont connu pleinement les mystères du salut.

CONCLUSION. — Les articles de foi se sont augmentés avec la succession des temps, non quant à la substance, mais quant à leur développement et à leur profession expresse; car les choses que les générations subséquentes ont crues explicitement et en plus grand nombre, ont été crues implicitement et en moins grand nombre par leurs ancêtres.

Il faut répondre que les articles de foi sont, par rapport à l'enseignement de la foi, ce que les principes évidents sont par rapport à la science que l'on acquiert naturellement au moyen de la raison. Parmi ces principes, on découvre un certain ordre qui fait que les uns sont implicitement compris dans les autres. Ainsi tous les principes reviennent à celui-ci, comme au premier de tous : *On ne peut nier et affirmer tout à la fois la même chose*, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. IV, text. 9). De même tous les articles de foi sont implicitement contenus dans quelques vérités premières, telles que la foi dans l'existence de Dieu et dans sa providence par rapport au salut des hommes, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* XI, 6) : *Il faut que celui qui*

(1) Cet article nous montre dans quel sens il faut admettre le progrès quand il s'agit de l'enseignement de la foi. On peut voir à ce sujet le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. Personne n'a traité cette question avec plus de clarté, de profondeur et de précision.

s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. En effet, l'existence de Dieu implique toutes les choses que nous croyons exister éternellement en lui et qui constituent notre béatitude. La foi en la Providence implique toutes les choses que Dieu a temporellement accordées aux hommes pour leur salut, et qui sont un moyen d'arriver à la félicité éternelle. De cette manière parmi les articles subséquents il y en a qui sont renfermés dans d'autres, comme la foi dans la rédemption du genre humain comprend implicitement l'incarnation du Christ, sa passion et tous les autres mystères qui s'ensuivent. — Par conséquent il faut dire que quant à la substance des articles de foi leur nombre n'a pas augmenté avec la succession des temps; parce que tout ce que les générations postérieures ont cru était compris dans la foi des générations antérieures, quoique implicitement (1). Mais le nombre des articles a augmenté explicitement, parce que ceux qui sont venus les derniers ont connu d'une manière explicite ce que ne connaissaient pas de la même manière ceux qui les ont précédés (2). Ainsi le Seigneur dit à Moïse (*Exod.* VI, 2): *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, et je ne leur ai pas indiqué mon nom qui est Adonaï.* David dit (*Ps.* CXVIII, 100): *J'ai mieux compris que les vieillards.* Et l'Apôtre dit (*Ephes.* III, 5): *Le mystère du Christ n'a pas été connu des autres générations, comme il a été révélé aujourd'hui à ses saints apôtres et aux prophètes.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les hommes ont toujours dû espérer du Christ les mêmes choses; cependant comme ils ne sont parvenus à cette espérance que par le Christ, plus l'espace de temps qui les séparait du Christ était considérable et plus ils étaient éloignés d'obtenir ce qu'ils espéraient. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Hebr.* XI, 13): *Tous ces saints sont morts dans la foi, n'ayant point reçu les biens qui leur étaient promis, mais les voyant et comme les saluant de loin.* Or, plus on voit une chose de loin et moins on la voit distinctement. C'est pourquoi ceux qui ont été plus rapprochés de la venue du Christ ont connu plus distinctement les biens qu'ils devaient espérer.

Il faut répondre au *second*, que la connaissance progresse de deux manières: 1° Par rapport à celui qui enseigne; qu'il soit seul ou non, il profite avec le temps, et c'est ainsi que se développent les sciences que la raison humaine a découvertes. 2° Par rapport à celui qui apprend. Ainsi un maître qui connaît un art complétement, ne le transmet pas immédiatement et dès le principe à son disciple, parce que celui-ci ne pourrait le saisir, mais il le lui communique graduellement en condescendant à sa capacité. C'est de cette manière que les hommes ont progressé dans la connaissance de la foi à mesure que les temps se sont écoulés. Ainsi l'Apôtre (*Gal.* III) compare l'état de l'Ancien Testament à l'enfance.

Il faut répondre au *troisième*, que la génération naturelle exige préalablement deux causes: l'agent et la matière. Par rapport à l'agent ce qui est naturellement antérieur est ce qu'il y a de plus parfait. En ce sens la nature commence par le parfait, parce que les choses imparfaites ne sont menées à leur perfection que par d'autres choses parfaites préexistantes. Mais par rapport à la cause matérielle le commencement est ce qu'il y a de plus imparfait, et en ce sens la nature procède de l'imparfait au parfait. Or, dans la manifestation de la foi Dieu est comme l'agent qui possède la science par-

(1) Selon l'expression de saint Augustin (*in Ps.* XXX): *Tempora variata sunt, non fides.*

(2) En comparant ensemble les professions de foi données par les premiers conciles généraux, on peut voir ce que les plus récents ont ajouté aux autres.

faite de toute éternité ; tandis que l'homme est comme la matière qui reçoit l'action de Dieu qui agit sur lui. C'est pour ce motif qu'il a fallu que dans l'homme la connaissance de la foi allât de l'imparfait au parfait. Quoique parmi les hommes il y en ait eu quelques-uns qui aient été comme des causes agissantes, puisqu'ils furent les docteurs de la foi, cependant l'Esprit-Saint ne leur a été manifesté que pour l'utilité générale, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XII). C'est pour ce motif que les Pères, qui étaient les docteurs de la foi, ont reçu autant de connaissance qu'il en fallait au peuple à l'époque où ils lui parlaient, soit ouvertement, soit en figure.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ a opéré la consommation dernière de la grâce, et c'est ce qui a fait appeler son arrivée le temps de la plénitude (*Gal.* IV). C'est pourquoi ceux qui ont été les plus rapprochés de lui, soit qu'ils l'aient précédé, comme saint Jean Baptiste, soit qu'ils l'aient suivi, comme les apôtres, ont connu plus pleinement les mystères de la foi (1). Car nous voyons que pour la constitution de l'homme sa perfection est dans la jeunesse, et l'homme est d'autant plus parfait qu'il se rapproche davantage de cette époque de sa vie, soit qu'on le considère avant ou après.

ARTICLE VIII. — LES ARTICLES DE FOI SONT-ILS CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉS?

1. Il semble que les articles de foi ne soient pas convenablement énumérés. Car les choses qu'on peut savoir par voie de démonstration n'appartiennent pas à la foi et ne sont pas proposées aux hommes comme des articles à croire, ainsi que nous l'avons dit (art. 5). Or, on peut savoir par démonstration que Dieu est un : ainsi Aristote le prouve (*Met.* lib. XII, text. 52), et beaucoup d'autres philosophes le démontrent également. Donc on ne doit pas faire de l'unité de Dieu un article de foi.

2. Comme il est de nécessité de foi que nous croyions Dieu tout-puissant, de même il faut aussi que nous croyions qu'il sait tout et qu'il pourvoit à tout ; car il y en a qui sont tombés dans l'erreur sur ces deux points. On aurait donc dû parmi les articles de foi faire mention de la sagesse et de la providence divine aussi bien que de sa toute-puissance.

3. La connaissance du Père et du Fils est la même, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. XIV, 9) : *Celui qui me voit, voit aussi mon Père.* Donc on aurait dû ne faire qu'un même article pour le Père et le Fils et aussi pour le Saint-Esprit par la même raison.

4. La personne du Père n'est pas moindre que celle du Fils et du Saint-Esprit. Or, il y a plusieurs articles qui se rapportent à la personne de l'Esprit-Saint, comme il y en a plusieurs qui se rapportent à la personne du Fils. On aurait donc dû aussi en faire plusieurs pour la personne du Père.

5. Comme il y a des choses qu'on approprie à la personne du Père et à la personne de l'Esprit-Saint, de même il y en a qu'on approprie à la personne du Fils selon sa divinité. Or, dans les articles de foi on rapporte une œuvre qu'on approprie au Père, celle de la création, et il y en a une aussi qu'on approprie à l'Esprit-Saint : c'est *qu'il a parlé par les prophètes.* Donc parmi les articles de foi on aurait dû approprier au Fils comme Dieu quelque œuvre particulière.

6. Le sacrement de l'Eucharistie offre une difficulté spéciale comparativement à une foule d'autres articles. On aurait donc dû lui consacrer un article particulier. Par conséquent il semble que les articles du symbole ne soient pas suffisamment énumérés.

(1) Les apôtres et les évangélistes ont eu une connaissance du Christ plus explicite que tous les membres de l'Eglise à cette époque, mais l'Eglise aujourd'hui a une connaissance plus développée des mystères de la foi que l'Eglise dans ce temps-là.

Mais l'autorité de l'Eglise qui a composé le symbole est là pour établir le *contraire* (Vid. etiam cap. *Qui episcopus.* dist. 23).

CONCLUSION. — L'Eglise a distingué avec raison douze ou quatorze articles de foi dont les uns regardent la foi dans la divinité et les autres la foi dans l'humanité du Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 et 5), la foi embrasse par elle-même les choses dont nous aurons la vision dans la vie éternelle et celles qui sont des moyens pour nous y conduire. Or, dans le ciel nous verrons deux choses : le secret de la Divinité dont la vue nous rendra heureux, et le mystère de l'humanité du Christ par lequel nous arrivons à la gloire des enfants de Dieu, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* v). Ce qui fait dire à saint Jean (Joan. xvii, 1) : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé.* C'est pourquoi la première distinction à faire dans les choses de foi, c'est que les unes regardent la majesté de Dieu, et les autres le mystère de l'humanité du Christ, que saint Paul appelle un *sacrement d'amour* (I. *Tim.* iv). — Touchant la majesté divine, on nous propose trois choses à croire : la première c'est l'unité de Dieu, qui fait l'objet du premier article ; la seconde c'est la trinité des personnes, et elle forme autant d'articles qu'il y a de personnes ; la troisième embrasse les œuvres propres à la Divinité. La première de ces œuvres se rapporte à l'existence de la nature, et c'est ce qu'exprime l'article de la création ; la seconde regarde l'état de grâce, et l'on a renfermé dans un même article tout ce qui concerne la sanctification du genre humain ; la troisième appartient à l'état de gloire, et c'est ce que comprend l'article où il s'agit de la résurrection de la chair et de la vie éternelle. Ainsi il y a sept articles qui regardent la Divinité. De même on en a aussi compté sept qui ont rapport à l'humanité du Christ. Le premier porte sur son incarnation ou sa conception ; le second sur sa naissance d'une vierge ; le troisième sur sa passion, sa mort et sa sépulture ; le quatrième sur sa descente aux enfers ; le cinquième sur sa résurrection ; le sixième sur son ascension ; le septième sur son avénement au jour du jugement. Il y a donc en tout quatorze articles. — Il y a des auteurs qui n'en distinguent que douze, dont six se rapportent à la Divinité et six à l'humanité. Ils comprennent en un seul les trois articles qui expriment les trois personnes, parce que la connaissance des trois personnes est la même, et à l'égard de l'œuvre de la glorification ils font deux articles, l'un pour la résurrection de la chair et l'autre pour la vie glorieuse de l'âme. De même ils comprennent la conception et la naissance du Christ dans un même article (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi nous apprend sur Dieu beaucoup de choses que les philosophes n'ont pu découvrir avec les lumières naturelles de la raison, par exemple, relativement à sa providence, à sa toute-puissance, à la nature de son culte : toutes ces choses sont renfermées dans l'article qui exprime l'unité de Dieu (2).

Il faut répondre au *second*, que le nom de la Divinité implique une certaine providence, comme nous l'avons dit (part. I, quest. xiii, art. 8). Or, dans les êtres intelligents la puissance n'opère que d'après la volonté et la connaissance ; c'est pourquoi la toute-puissance de Dieu implique en quelque sorte la science et la providence de toutes choses. Car il ne pour-

(1) Le catéchisme du concile de Trente ne distingue que douze articles, et c'est cette division qui a prévalu.

(2) D'ailleurs, quoique l'existence de Dieu et de ses attributs soit connue scientifiquement par les philosophes, elle ne l'est pas de cette manière par le vulgaire, qui est obligé de croire ce que les autres savent.

rait pas faire des êtres inférieurs tout ce qu'il veut, s'il ne les connaissait pas et si sa providence ne s'étendait pas à eux (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, quant à l'unité d'essence qui est l'objet du premier article, mais quant à la distinction des personnes qui repose sur les relations d'origine la connaissance du Fils est renfermée d'une certaine manière dans la connaissance du Père; car le Père n'existerait pas, s'il n'avait pas de Fils, et l'Esprit-Saint est le lien des deux. Sous ce rapport ceux qui n'ont fait qu'un article pour les trois personnes ont donc eu raison. Mais parce que sur chaque personne il y a des choses à observer qui peuvent être une source d'erreur, on a pu pour ce motif faire autant d'articles qu'il y a de personnes. Ainsi Arius a cru le Père tout-puissant et éternel, mais il n'a pas cru le Fils égal et consubstantiel au Père; c'est pourquoi il a été nécessaire d'ajouter un article sur la personne du Fils pour déterminer ce point de doctrine. Pour la même raison, il a fallu ajouter contre Macédonius un troisième article sur la personne de l'Esprit-Saint. De même la conception du Christ et sa naissance, ainsi que la résurrection et la vie éternelle, peuvent être sous un rapport comprises dans un seul et même article, en ce sens qu'elles se rapportent à une même chose; mais à un autre point de vue on peut les distinguer, parce que ces vérités offrent chacune leurs difficultés spéciales (2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il convient au Fils et au Saint-Esprit d'être envoyé pour sanctifier la créature, et à cet égard il y a plusieurs choses à croire. C'est pourquoi il y a plus d'articles sur la personne du Fils et du Saint-Esprit que sur celle du Père, qui n'est jamais envoyée, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLIII, art. 4).

Il faut répondre au *cinquième*, que la sanctification de la créature par la grâce et sa consommation par la gloire est l'effet du don de charité qui est approprié à l'Esprit-Saint, et du don de sagesse qui est approprié au Fils. C'est pourquoi ces œuvres appartiennent l'une et l'autre au Fils et au Saint-Esprit par appropriation, mais sous des rapports différents.

Il faut répondre au *sixième*, que dans le sacrement de l'Eucharistie on peut considérer deux choses. La première c'est que l'Eucharistie est un sacrement et qu'à ce titre elle rentre dans les autres effets de la grâce sanctifiante. La seconde c'est que le corps du Christ est renfermé dans ce sacrement miraculeusement, et en ce sens l'Eucharistie est comprise dans la toute-puissance divine comme tous les autres miracles qu'on lui attribue.

ARTICLE IX. — LES ARTICLES DE FOI SONT-ILS CONVENABLEMENT RÉDIGÉS DANS LE SYMBOLE (3)?

1. Il semble que les articles de foi ne soient pas convenablement rédigés dans le symbole. Car l'Ecriture sainte est la règle de foi à laquelle il n'est permis ni d'ajouter, ni de retrancher, puisqu'il est écrit (*Deut.* IV, 2): *Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous dis, et vous n'en retrancherez rien.* Donc après avoir reçu l'Ecriture sainte, il n'était plus permis de dresser un autre symbole pour règle de foi.

(1) Bossuet fait voir parfaitement que tous les attributs de Dieu sont renfermés dans le symbole (Voyez *Instruction sur les Etats d'oraison*, liv. II, ch. 18).

(2) Il y a des auteurs qui prétendent que le symbole a été divisé en douze articles par les apôtres, et qui attribuent un article à chaque apôtre. On voit combien cette opinion est peu fondée, puisque cette division n'est admise universellement que depuis le *concile de Trente*. Saint Thomas explique et justifie la division en quatorze articles, loin de la condamner.

(3) Les principaux symboles que tout le monde reçoit sont ceux des apôtres, de Nicée et de Constantinople.

2. Comme le dit l'Apôtre (*Eph.* IV, 5): *La foi est une.* Or, un symbole est une profession de foi. Donc c'est à tort qu'on a fait plusieurs symboles.

3. La profession de foi qui est renfermée dans le symbole appartient à tous les fidèles. Or, il ne convient pas à tous les fidèles de croire en Dieu, mais seulement à ceux dont la foi est formée. C'est donc à tort que le symbole commence par ces paroles : *Je crois en Dieu.*

4. La descente aux enfers est un des articles de foi, comme nous l'avons dit (art. 8). Or, il n'en est pas fait mention dans le symbole des anciens Pères (de Nicée). Il semble donc que ce symbole soit insuffisant.

5. Comme le dit saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean (Joan. XIV, 1): *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi* (*Tract.* XXXIX *in Joan.*): Nous croyons à Pierre ou à Paul, mais nous disons que nous ne croyons qu'en Dieu. Par conséquent puisque l'Eglise catholique est une créature purement et simplement, il semble qu'on ait tort de dire : *Je crois en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique.*

6. Le symbole nous a été transmis pour être notre règle de foi. Or, une règle de foi doit être proposée à tous et publiquement. Par conséquent on devrait chanter à la messe tous les symboles, comme on chante celui de Nicée. Il ne semble donc pas que cette promulgation des articles de foi soit convenable.

Mais c'est le *contraire.* L'Eglise universelle ne peut errer, parce qu'elle est gouvernée par l'Esprit-Saint qui est l'esprit de vérité. C'est ce que le Seigneur a promis à ses disciples en disant (Joan. XVI, 13): *Quand l'esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité.* Or, le symbole a été promulgué par l'autorité de l'Eglise universelle. Il ne doit donc rien renfermer qui ne soit convenable.

CONCLUSION. — Les articles de foi proposés à la croyance des hommes ont été convenablement résumés et très-clairement expliqués par l'Eglise, qui les a réunis dans un symbole ou abrégé comme dans un même faisceau.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* XI, 6), *pour arriver à Dieu il faut croire.* Or, un individu ne peut croire qu'autant qu'on lui propose une vérité qui soit l'objet de sa foi. C'est pourquoi il a été nécessaire de résumer en un seul corps les enseignements de la foi pour qu'on pût les proposer plus facilement à la croyance de tout le monde et pour empêcher que par ignorance on ne s'écartât de la vérité révélée. Et c'est à ce résumé des enseignements de la foi qu'on a donné le nom de symbole (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la vraie foi est renfermée dans l'Ecriture sainte avec diffusion, de différentes manières, obscurément même dans certains endroits, de sorte que pour l'en extraire, il faut une longue étude, et une expérience à laquelle ne peuvent parvenir tous ceux qui sont obligés de connaître les vérités de foi ; la plupart d'entre eux ne pouvant se livrer à l'étude, parce qu'ils en sont distraits par d'autres préoccupations (2). C'est pourquoi il a été nécessaire de recueillir sommairement de l'Ecriture les vérités les plus éclatantes et de les proposer à la croyance de tous les fidèles ; ce qui n'est pas une addition, mais plutôt un emprunt fait aux saintes Ecritures.

Il faut répondre au *second*, que tous les symboles enseignent la même

(1) Le mot symbole vient du grec et signifie deux choses : une réunion de plusieurs choses en une seule, et la marque par laquelle un soldat se distingue d'un autre. Il a ici cette double signification, puisque les apôtres et les Pères ont exprimé en un seul corps de doctrine ce que chacun d'eux pensait, et que ce corps de doctrine a servi de marque distinctive entre les fidèles et les infidèles.

(2) C'est pour ces raisons que l'Ecriture ne peut servir de règle de foi, comme le veulent les protestants.

foi. Mais il faut que le peuple soit instruit avec plus de soin de certaines vérités dès que l'erreur les attaque, afin que la foi des simples ne soit pas altérée par les hérétiques. C'est pour ce motif qu'il a été nécessaire de publier plusieurs symboles qui ne diffèrent d'ailleurs qu'en ceci ; c'est que l'un explique plus complétement ce que l'autre renferme implicitement, suivant que les subtilités des hérétiques l'ont exigé (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la profession de foi qui existe dans le symbole est mise dans la bouche de l'Eglise entière considérée comme une personne. Or, la foi de l'Eglise est la foi formée. Car cette foi se trouve dans tous ceux qui sont numériquement et méritoirement de l'Eglise. C'est pourquoi la profession de foi qui existe dans le symbole se rapporte à la foi formée, afin que, s'il y a des fidèles qui n'aient pas encore cette foi, ils s'efforcent de l'acquérir.

Il faut répondre au *quatrième*, que la descente aux enfers n'avait été l'objet d'aucune erreur de la part des hérétiques. C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire de donner à ce sujet quelque explication, et c'est aussi pour cette raison que les Pères de Nicée ne l'ont pas répétée, mais qu'ils l'ont supposée comme ayant été préalablement établie dans le symbole des apôtres. Car le symbole qui suit n'abolit pas celui qui précède, mais il l'explique plutôt, comme nous venons de le dire en répondant au second argument.

Il faut répondre au *cinquième*, que si l'on dit : *Je crois en la sainte Eglise catholique*, il faut entendre cette proposition en ce sens que notre foi se rapporte à l'Esprit-Saint qui sanctifie l'Eglise, et alors elle signifie : *Je crois au Saint-Esprit sanctifiant l'Eglise.* Mais il est mieux et plus conforme à l'usage de ne pas mettre ici le mot *en* et de dire simplement, comme le fait le pape saint Léon (*Rufin. in expos. symb. int. op. Cypriani*) : *Je crois la sainte Eglise catholique* (2).

Il faut répondre au *sixième*, que le symbole des Pères de Nicée étant le développement du symbole des apôtres et ayant été composé lorsque la foi se montrait au grand jour et que l'Eglise avait obtenu la paix, pour ce motif on le chante publiquement à la messe. Mais le symbole des apôtres, qui fut composé dans le temps de la persécution, lorsque la foi se cachait encore dans les catacombes, on le récite à voix basse, à Prime et à Complies, comme une sauvegarde contre les ténèbres des erreurs passées et futures.

ARTICLE X. — APPARTIENT-IL AU SOUVERAIN PONTIFE DE DRESSER UN SYMBOLE DE FOI (3)?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas au souverain pontife de dresser un symbole de foi. Car la publication d'un nouveau symbole est nécessaire pour expliquer les articles de foi, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans l'Ancien Testament les articles de foi s'expliquaient de plus en plus à mesure que l'on avançait dans les temps, parce que la vérité de la foi se manifestait avec d'autant plus d'éclat qu'on approchait davantage de l'arrivée du Christ, comme nous l'avons dit (art. 1 et 7 ad 1). Sous la loi nouvelle cette cause n'existant plus, les articles de foi ne doivent pas ainsi aller en se développant avec le temps. Par conséquent il ne semble pas qu'il appartienne à l'autorité du souverain pontife de faire un nouveau symbole.

(1) Ainsi le symbole de Nicée a développé celui des apôtres, à l'occasion de l'erreur d'Arius ; et celui de Constantinople a développé celui de Nicée, à l'occasion de l'erreur de Macédonius.

(2) C'est le langage adopté par Bossuet et dont on n'aurait pas dû s'écarter. Voyez Bossuet (*Hist. des variations*, liv. XV, n° 74).

(3) Ce serait ici le lieu de parler des règles de la foi, du juge des controverses et de toutes les questions soulevées par les protestants au sujet de l'Eglise. Saint Thomas ne s'occupe pas de ces questions qui n'étaient pas de son temps ; il se contente de reconnaître l'infaillibilité du souverain pontife.

2. Ce que l'Eglise universelle a défendu sous l'anathème ne peut être soumis à la puissance d'aucun homme. Or, l'Eglise universelle a défendu sous peine d'anathème de faire un nouveau symbole. Car nous voyons dans les actes du premier concile d'Ephèse, qu'après avoir lu le symbole de Nicée, le concile décida qu'il n'était permis à personne de professer, d'écrire ou de composer une autre profession de foi que celle qui a été définie par les Pères rassemblés à Nicée avec l'Esprit-Saint; et cela sous peine d'anathème. On retrouve la même chose dans les actes du concile de Chalcédoine. Il semble donc qu'il n'appartienne pas à l'autorité du souverain pontife de faire un nouveau symbole.

3. Saint Athanase ne fut pas souverain pontife, mais patriarche d'Alexandrie. Néanmoins il a fait un symbole qu'on chante à l'Eglise. Il semble donc qu'il n'appartienne pas plus au souverain pontife qu'aux autres de faire un nouveau symbole.

Mais c'est le *contraire*. Le symbole a été fait dans un concile général. Or, c'est au souverain pontife seul qu'il appartient de réunir un concile général, comme le dit le droit canon (*dist.* 17 *in decret.* cap. 4 et 5). Donc il appartient à l'autorité du souverain pontife de faire un symbole.

CONCLUSION. — Puisque le souverain pontife a été établi par le Christ pour être à la tête de toute l'Eglise, c'est à lui seul qu'il appartient de publier un symbole de foi, comme il n'appartient qu'à lui de rassembler un concile général.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est nécessaire de publier un nouveau symbole pour éviter les erreurs qui s'élèvent. Celui qui a l'autorité de faire ce symbole, c'est celui qui peut finalement déterminer les choses qui sont de foi et qui doivent être crues inébranlablement par tous. Or, cette puissance appartient au souverain pontife, c'est à lui que se rapportent les questions les plus graves et les plus difficiles qui s'élèvent dans l'Eglise, comme on le voit (*Decret. dist.* 17) (1). Aussi le Seigneur a dit à Pierre (Luc. XXII, 32) qu'il a établi souverain pontife : *J'ai prié pour vous, Pierre, afin que votre foi ne défaille point; lors donc que vous aurez été converti, affermissez vos frères.* La raison en est qu'il ne doit y avoir qu'une même foi pour toute l'Eglise, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* I, 10) : *Il faut que vous disiez tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous;* ce qui ne pourrait se maintenir, si les questions de foi qui s'élèvent n'étaient décidées par celui qui est à la tête de l'Eglise entière, de telle sorte que son sentiment doive être soutenu inébranlablement par l'Eglise elle-même. C'est pourquoi il n'y a que le souverain pontife qui ait le pouvoir de faire un nouveau symbole, comme il n'y a que lui qui puisse faire toutes les autres choses qui regardent l'Eglise entière, telles que la convocation d'un concile œcuménique et d'autres choses semblables (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ et les apôtres ont suffisamment expliqué dans leurs enseignements la vérité de la foi; mais, parce qu'il s'est rencontré des méchants qui ont altéré, pour leur propre perdition, selon l'expression de saint Pierre (II. Pet. ult.), la doctrine des apôtres, les saintes Ecritures et tous les autres enseignements, il a été nécessaire dans la suite des temps d'expliquer la foi pour détruire les erreurs qui s'élevaient.

(1) C'est aussi ce que proclame le concile de Trente (sess. XIV, can. 7) : *Meritò, pontifices maximi pro supremâ potestate sibi in Ecclesiâ universa tradita, causas aliquas nimium graviores suo poterant peculiari judicio reservare.*

(2) Cet article résume toute la doctrine des ultramontains sur l'infaillibilité du souverain pontife.

Il faut répondre au *second*, que la défense et le décret du concile s'adressent aux particuliers qui n'ont pas le droit de définir les choses de foi. Car cette sentence du concile général n'a pas enlevé au concile suivant le pouvoir de faire une nouvelle promulgation du symbole, renfermant à la vérité la même foi que la précédente, mais plus développée. Au contraire tout concile a eu soin d'ajouter quelque chose au symbole arrêté par le concile précédent, pour détruire par cette addition les hérésies naissantes. Par conséquent ce pouvoir appartient au souverain pontife, puisque c'est à lui à convoquer les conciles généraux et à confirmer leurs décisions.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Athanase n'a pas composé son exposition de la foi à la manière d'un symbole (1), mais plutôt sous la forme d'un enseignement particulier, comme on le voit évidemment d'après la manière dont il s'exprime ; mais parce que son enseignement renfermait en peu de mots une exposition exacte et complète de la foi, le souverain pontife l'a adopté et l'a fait admettre comme une règle de foi.

QUESTION II.

DE L'ACTE DE FOI.

Après avoir parlé de la foi, nous avons à nous occuper ensuite de l'acte de foi, et d'abord de l'acte intérieur, puis de l'acte extérieur. — Touchant l'acte intérieur dix questions se présentent : 1° Qu'est-ce que croire ; ou en quoi consiste l'acte intérieur de la foi ? — 2° De combien de manières peut-on croire ? — 3° Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui soit au-dessus de la raison naturelle ? — 4° Est-il nécessaire de croire les choses auxquelles la raison naturelle peut s'élever ? — 5° Y a-t-il des choses qu'il soit nécessaire de croire explicitement pour être sauvé ? — 6° Tous les hommes sont-ils tenus également à une foi explicite ? — 7° A-t-il toujours été nécessaire au salut d'avoir sur le Christ une foi explicite ? — 8° Est-il nécessaire au salut de croire explicitement la Trinité ? — 9° L'acte de foi est-il méritoire ? — 10° La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi ?

ARTICLE I. — CROIRE EST-CE PENSER UNE CHOSE EN LUI DONNANT SON ASSENTIMENT (2) ?

1. Il semble que croire, ce ne soit pas penser une chose en lui donnant son assentiment. Car la pensée implique une certaine recherche. En effet le mot latin *cogitare* (penser) veut dire en quelque sorte *coagitare*, ou *simul agitare* (agiter plusieurs choses ensemble). Or, saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. IV, cap. 12) que la foi n'est pas un assentiment qui suppose une recherche, une délibération. Donc la pensée ne fait pas partie de l'acte de foi.

2. La foi réside dans la raison, comme nous le verrons (quest. IV, art. 2). Or, la pensée est un acte de la puissance cogitative qui appartient à la partie sensitive de l'âme, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXVIII, art. 4). Donc la pensée ne fait pas partie de la foi.

3. Croire est un acte de l'entendement, puisqu'il a le vrai pour objet. Or, l'assentiment ne paraît pas être un acte de l'entendement, mais de la vo-

(1) Ratramne, Hincmar, Abbon de Fleury et la plupart des auteurs du moyen âge ont cru que le symbole attribué à saint Athanase était vraiment de lui, mais il est plus probable qu'il n'a été mis sous son nom que parce qu'il renferme sa doctrine. Car aucun des écrivains contemporains de ce grand docteur n'en parle ; saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon n'auraient pas manqué d'en faire mention, et d'ailleurs il est si explicite à l'égard des erreurs de Nestorius et d'Eutychès, qu'il n'a dû être composé qu'après la condamnation de ces hérésiarques. On croit que Vigile de Tapse en est le véritable auteur.

(2) Cet article a pour objet de montrer la part que l'intelligence et la volonté ont à la formation de l'acte de foi.

lonté, ainsi que le consentement, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. xv, art. 1 ad 3). Donc croire ce n'est pas penser avec assentiment.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin entend ainsi le mot *croire* dans son livre de la Prédestination des saints (cap. 11 *circ. med.*).

CONCLUSION. — Croire c'est penser avec assentiment, mais la pensée ne se rapporte pas alors à la puissance cogitative, elle n'est pas prise non plus en général pour une vue quelconque de l'entendement, mais c'est une action de l'intelligence qui implique une certaine recherche et le consentement de la volonté.

Il faut répondre que le mot *penser* s'entend de trois manières : 1° On le prend d'une manière générale pour tout acte de l'entendement. C'est ainsi que saint Augustin l'entend quand il dit (*De Trin.* lib. III, cap. 7): J'appelle intelligence la faculté par laquelle nous comprenons en pensant. 2° On le prend dans un sens plus propre pour cette action de l'entendement qui se livre à des recherches avant d'être arrivé à l'intelligence parfaite par la certitude de la vision (1). C'est en ce sens que saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 16) qu'on n'appelle pas le Fils de Dieu la pensée, mais le Verbe de Dieu. Car, ajoute-t-il, notre pensée parvenant à ce que nous savons et tirant de là sa forme, est notre verbe; c'est pourquoi on doit comprendre sans la pensée de Dieu le Verbe de Dieu qui n'est en rien susceptible d'être formé et qui ne peut être informe. En ce sens la pensée, à proprement parler, est le mouvement de l'âme qui délibère et qui n'est pas encore arrivée à la vision pleine et entière de la vérité. Mais comme ce mouvement de l'âme qui délibère peut avoir pour objet ou des idées générales, ce qui regarde la partie intellective de l'âme, ou des idées particulières, ce qui regarde la partie sensitive, il s'ensuit que la pensée se prend dans un second sens pour l'acte de l'intellect qui délibère, et dans un troisième pour l'acte de la puissance cogitative (2). — Si on prend le mot pensée d'une manière générale et dans son premier sens, alors *penser avec assentiment* ne renferme pas tout ce qu'on entend par le mot *croire*. Car, de cette manière, celui qui considère ce qu'il sait ou ce qu'il comprend pense avec assentiment. Mais si on prend le mot *penser* dans le second sens (3), alors il renferme tout ce qu'on entend par l'acte de foi. Car parmi les actes de l'intellect, les uns produisent un assentiment ferme sans cette pensée (4), comme quand quelqu'un considère ce qu'il sait ou ce qu'il comprend; puisque cette considération est chez lui toute formée. Dans d'autres actes la pensée est informe, et il n'y a pas d'assentiment ferme, soit qu'on ne penche vers aucun parti, comme il arrive à celui qui doute, soit qu'on penche plus d'un côté tout en s'arrêtant à des preuves légères, comme celui qui soupçonne, soit qu'on s'arrête à un parti tout en craignant se tromper, comme le fait celui qui a une opinion. Or, l'acte de foi exige l'adhésion ferme à un sentiment, et celui qui croit a cela de commun avec celui qui sait et qui comprend; mais la connaissance qui nous vient de la foi n'est pas parfaite comme celle qui résulte de l'évidence, et celui qui croit a ceci de commun avec celui qui doute, qui soupçonne, qui opine (5). Par conséquent le propre de celui qui croit, c'est de penser que

(1) C'est-à-dire de l'évidence.

(2) Cette puissance cogitative est une des facultés inférieures de l'âme; c'est la faculté sensitive cognitive; ce n'est pas à elle que se rapporte l'acte de foi, mais à l'entendement pur qui perçoit les vérités générales.

(3) Comme l'acte de l'entendement ou de la raison discursive.

(4) C'est-à-dire il y a des choses que nous recevons et que nous savons intuitivement sans avoir besoin de discourir à leur égard. Elles sont évidentes pour nous, mais il n'en est pas de même des vérités de la foi qui restent toujours obscures.

(5) Ce que la foi a de commun avec la science, c'est qu'elle a la même certitude qu'elle; ce qu'elle a de commun avec le doute, l'opinion, le soupçon, c'est que son objet n'est pas évident par lui-même.

chacun y donne son assentiment (1). C'est pour ce motif qu'on distingue l'acte de foi de tous les actes de l'intellect qui ont pour objet le vrai ou le faux.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi ne recherche pas les lumières naturelles de la raison pour démontrer ce qu'elle croit, mais elle recherche les motifs qui portent l'homme à croire ; par exemple, la parole de Dieu et les miracles.

Il faut répondre au *second*, que dans la définition de l'acte de foi le mot *penser* ne se prend pas pour l'acte de la puissance cogitative, mais pour un acte de l'intellect, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect de celui qui croit est déterminé non par la raison, mais par la volonté. C'est pourquoi le mot *assentiment* se prend dans ce cas pour l'acte de l'intellect, selon qu'il est déterminé par la volonté.

ARTICLE II. — LES ACTES DE FOI SONT-ILS CONVENABLEMENT DISTINGUÉS DE CETTE MANIÈRE : CROIRE A DIEU, CROIRE DIEU ET CROIRE EN DIEU (2)?

1. Il semble qu'on ait tort de distinguer de cette manière les actes de foi : croire à Dieu, croire Dieu et croire en Dieu. Car pour une seule habitude il n'y a qu'un seul acte. Or, la foi est une habitude unique, puisque c'est une seule vertu. C'est donc à tort qu'on distingue plusieurs actes de foi.

2. Ce qui est commun à tout acte de foi ne doit pas être considéré comme un acte de foi particulier. Or, croire à Dieu se trouve en général dans tout acte de foi, parce que la foi repose sur la vérité première. Il semble donc qu'on ait tort de distinguer cet acte de foi des autres.

3. Ce qui convient aussi aux infidèles ne peut être mis au nombre des actes de foi. Or, croire que Dieu existe est une chose qui convient aux infidèles comme à nous. Donc on ne doit pas mettre cette croyance parmi les actes de foi.

4. Il appartient à la volonté d'être mue vers la fin, puisqu'elle a pour objet le bien et la fin elle-même. Or, croire n'est pas l'acte de la volonté, mais de l'intellect. On ne doit donc pas établir une différence entre *croire en Dieu* et les autres actes uniquement sur ce que cet acte implique un mouvement vers la fin.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin établit lui-même cette distinction (*Lib. de verb. Dom. serm.* LXI, cap. 2) (*Sup. Joan. tract.* XXIX *à med.*).

CONCLUSION. — On distingue avec raison trois actes de foi de la part de l'objet relativement à l'intellect; ces actes sont : croire à Dieu, croire Dieu et croire en Dieu.

Il faut répondre que l'acte d'une puissance ou d'une habitude quelconque se considère selon le rapport que la puissance ou l'habitude a elle-même avec son objet. Or, l'objet de la foi peut se considérer de trois manières. En effet, puisque croire appartient à l'intellect, selon qu'il est mû par la volonté pour donner son assentiment, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), l'objet de la foi peut se considérer soit par rapport à l'intellect, soit par rapport à la volonté qui le meut. Si on le considère par rapport à l'intellect, on peut examiner dans l'objet de la foi deux choses, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1). L'une est l'objet matériel de la foi; et alors a lieu l'acte

(1) Cet assentiment montre la nécessité du concours de la volonté avec l'intellect pour former l'acte de foi. On ne croit qu'autant qu'on le veut, dit saint Augustin, et c'est ce qui nous explique pourquoi, parmi les juifs qui étaient témoins des mêmes miracles, les uns croyaient et les autres ne croyaient pas, et pourquoi parmi les fidèles qui reçoivent les mêmes lumières, les uns en profitent et les autres n'en profitent pas.

(2) Ces trois manières de s'exprimer indiquent la matière, la forme et la fin de l'acte de foi.

de foi qui consiste à *croire Dieu* (1), parce que, comme nous l'avons dit (*ibid.*), on ne nous propose aucune chose à croire qu'autant qu'elle appartient à Dieu. L'autre est la raison formelle de l'objet qui est comme le moyen à cause duquel on adhère à la vérité que l'on croit. Dans ce cas l'acte de foi consiste à *croire à Dieu* (2), parce que, comme nous l'avons dit (*ibid.*), l'objet formel de la foi est la vérité première à laquelle l'homme s'attache pour donner à cause d'elle son assentiment à toutes les choses qu'il croit. — Si on considère en troisième lieu l'objet de la foi selon que l'intellect est mû par la volonté, l'acte de foi consiste alors à *croire en Dieu* (3). Car la vérité première se rapporte à la volonté, comme étant sa fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que par ces trois expressions on ne désigne pas trois actes de foi différents, mais un seul et même acte qui se rapporte de différentes manières à l'objet de la foi.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que *croire Dieu* ne convient pas aux infidèles dans le sens qu'on entend l'acte de foi. Car ils ne croient pas que Dieu existe dans les conditions que la foi détermine (4). C'est pourquoi ils ne croient pas Dieu véritablement, parce que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 22), dans les simples le défaut de connaissance consiste seulement en ce qu'ils n'atteignent pas complétement le but.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. IX, art. 1), la volonté meut l'intellect et les autres puissances de l'âme vers leur fin, et c'est dans ce sens que l'on distingue l'acte de foi qui consiste à croire en Dieu.

ARTICLE III. — EST-IL NÉCESSAIRE AU SALUT DE CROIRE QUELQUE CHOSE QUI SOIT AU-DESSUS DE LA RAISON (5)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire au salut de croire quelque chose qui soit au-dessus de la raison. Car pour le salut et la perfection d'une chose il ne faut que ce qui convient à sa nature. Or, les choses qui sont de foi surpassent la raison naturelle de l'homme, puisqu'il ne les voit pas, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 4). Donc il ne semble pas qu'il soit nécessaire de les croire pour être sauvé.

2. Il y a danger pour l'homme de donner son assentiment à des choses sur lesquelles il ne peut juger si ce qu'on lui dit est vrai ou faux, suivant ces mots de Job (XII, 11) : *L'oreille ne juge-t-elle pas des paroles.* Or, l'homme ne peut ainsi juger des choses de foi, parce qu'il ne peut les ramener aux premiers principes par lesquels nous jugeons de tout. Il est donc dangereux d'ajouter foi à ces choses, et par conséquent il n'est pas nécessaire de les croire pour être sauvé.

3. Le salut de l'homme consiste en Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXVI, 39) : *Le salut des justes vient du Seigneur.* Or, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendu visible par la connaissance que ses créatures nous en donnent ; sa puissance éternelle et sa di-*

(1) Croire Dieu c'est croire qu'il existe. Cet acte ne suffit pas pour produire la vertu théologale de la foi. Il en est seulement la matière, car on peut croire l'existence de Dieu d'après des motifs purement humains ou naturels.

(2) Croire à Dieu c'est croire à lui comme à l'auteur de la révélation. C'est ce qui fait de l'acte de foi une vertu théologale ; car pour croire une chose d'une foi surnaturelle il faut la croire parce que Dieu l'a dite, et lui donner pour fondement la véracité de Dieu même.

(3) Croire en Dieu c'est se porter vers lui comme vers notre fin dernière, ce que l'on fait au moyen de la charité.

(4) Leur acte ne repose que sur des motifs naturels, et il manque par conséquent de la forme qui spécifie l'acte de foi du chrétien.

(5) Cet article est une réfutation des rationalistes de tous les temps, dont le système consiste principalement à nier la nécessité de tout ce qui est surnaturel.

vinité sont rendues manifestes par ses œuvres. Comme on ne croit pas les choses qui sont visibles et manifestes, il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire pour être sauvé que l'homme croie quelque chose.

Mais c'est le *contraire.* Car l'Apôtre dit (*Heb.* XI, 6) : *Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (1).

CONCLUSION. — Puisque la perfection dernière de l'homme consiste dans la claire vision de Dieu à laquelle la raison naturelle ne peut s'élever de son propre mouvement, il a été nécessaire au salut qu'on proposât à l'homme des vérités qu'il doit croire d'après les enseignements de la foi.

Il faut répondre que dans toutes les natures subordonnées à d'autres, on trouve deux choses qui concourent à la perfection de la nature inférieure. L'une résulte de son propre mouvement ; l'autre provient du mouvement de la nature supérieure. Ainsi l'eau tend de son propre mouvement vers le centre de la terre, et d'après le mouvement que la lune lui imprime, elle se meut sur le globe selon le flux et le reflux. De même les orbites des planètes se meuvent de leur mouvement propre d'occident en orient, tandis qu'elles sont emportées par le mouvement du premier orbite d'orient en occident. Dans la nature il n'y a que la créature raisonnable qui se rapporte immédiatement à Dieu ; parce que toutes les autres créatures n'arrivent pas à l'universel, mais seulement au particulier, et elles participent à la bonté divine, soit en en recevant uniquement l'être, comme les choses inanimées, soit en en recevant la vie et la connaissance des choses particulières, comme les plantes et les animaux. Mais l'être raisonnable par là même qu'il connaît la raison universelle du bien et de l'être se rapporte immédiatement au principe universel de l'existence. — La perfection de la créature raisonnable consiste donc non-seulement dans ce qui lui convient d'après sa nature, mais encore dans ce qui lui est attribué d'après la participation surnaturelle de la bonté divine. Nous avons dit d'ailleurs (1ª 2ª, quest. III, art. 8) que la béatitude dernière de l'homme consiste dans la vision surnaturelle de Dieu à laquelle il ne peut arriver qu'autant qu'il est instruit par Dieu (2), comme le disciple par son maître, suivant ces paroles de saint Jean (VI, 45) : *Quiconque a écouté mon Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à moi.* Or, l'homme ne participe pas immédiatement à cette science, mais successivement conformément à sa nature. Celui qui apprend de la sorte doit nécessairement croire pour arriver à la science parfaite ; car, comme le dit Aristote (*Elench.* lib. I, cap. 2), il faut que le disciple croie au maître. Par conséquent pour que l'homme parvienne à la vision parfaite de la béatitude, il est préalablement nécessaire qu'il croie à Dieu, comme le disciple au maître qui l'instruit.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la nature de l'homme dépend d'une nature supérieure, la connaissance naturelle ne suffit pas à sa perfection, mais il lui faut une connaissance surnaturelle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que, comme l'homme adhère aux premiers principes par la lumière naturelle de l'entendement ; de même l'homme vertueux juge droitement au moyen de l'habitude d'une vertu des choses qui lui conviennent. C'est ainsi que par la lumière de la foi que Dieu infuse en

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. VI, can. 8) : *Fides est salutis humanæ initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine quâ impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire.*

(2) Toute cette argumentation revient à ce principe unique : les moyens doivent être proportionnés à la fin. La fin de l'homme étant surnaturelle, il ne peut y parvenir que par des moyens surnaturels. Il faut donc une lumière surnaturelle qui éclaire son intelligence, et une impulsion surnaturelle qui mette en mouvement sa volonté.

nous, nous donnons notre assentiment aux choses qui sont de foi, mais non aux choses contraires. C'est pourquoi ceux qui sont en Jésus-Christ et qu'il éclaire par la foi ne courent aucun danger et ne peuvent être damnés.

Il faut répondre au *troisième*, que la foi pénètre plus profondément dans les secrets invisibles de Dieu sous plusieurs rapports que la raison naturelle qui ne le connaît que par les créatures. C'est pourquoi il est écrit (*Eccl.* III, 25) : *Beaucoup de choses supérieures à l'intelligence humaine vous ont été révélées.*

ARTICLE IV. — EST-IL NÉCESSAIRE DE CROIRE LES CHOSES QUE LA RAISON NATURELLE PEUT DÉMONTRER (1) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de croire ce que la raison naturelle peut démontrer. Car il n'y a rien de superflu dans les œuvres de Dieu, beaucoup moins encore que dans les œuvres de la nature. Or, il est inutile, quand il ne faut qu'un sujet pour faire une chose, d'y en ajouter un autre. Donc il serait surperflu d'admettre par la foi ce qu'on peut connaître par la raison naturelle.

2. Il est nécessaire de croire les choses qui sont l'objet de la foi. Or, la science et la foi n'ont pas le même objet, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 4 et 5). Donc, puisque la science a pour objet toutes les choses qu'on peut connaître par la raison naturelle, il semble qu'on ne soit pas obligé de croire ce que la raison naturelle démontre.

3. Toutes les choses qui sont du domaine de la science paraissent être de la même nature. Par conséquent si parmi les choses de science il y en a qui sont proposées à la croyance de l'homme, il sera nécessaire pour le même motif de croire toutes les autres, ce qui est faux. Donc il n'est pas nécessaire de croire ce qu'on peut connaître par la raison naturelle.

Mais c'est le *contraire*. Car il est nécessaire de croire que Dieu est un et qu'il est incorporel, ce que les philosophes démontrent par la raison naturelle.

CONCLUSION. — Pour que les hommes arrivent plus rapidement et plus sûrement à la connaissance de Dieu, il a été nécessaire à l'homme d'être instruit par la foi, non-seulement des choses qui sont supérieures à la raison naturelle, mais encore de celles que les lumières naturelles peuvent découvrir.

Il faut répondre qu'il a été nécessaire à l'homme d'admettre par la foi non-seulement les choses qui sont supérieures à la raison, mais encore celles qui peuvent être connues par cette faculté, et cela pour trois motifs. 1° Pour que l'homme arrive plus promptement à la connaissance de la vérité divine. Car la science à laquelle il appartient de prouver l'existence de Dieu et ses attributs n'est apprise par les hommes qu'en dernier lieu, lorsqu'ils ont déjà préalablement étudié beaucoup d'autres sciences. Par conséquent, avec la science seule l'homme n'arriverait à la connaissance de Dieu qu'après avoir déjà passé une grande partie de sa vie. 2° Pour que la connaissance de Dieu soit plus générale. Car il y a beaucoup d'individus qui ne peuvent faire de progrès dans la science, soit à cause de leur défaut d'intelligence, soit à cause de leurs préoccupations et des nécessités que la vie matérielle leur impose ; soit parce qu'ils sont trop lents à s'instruire. Tous ces individus seraient absolument privés de la connaissance de Dieu, si la foi ne venait à leur aide. 3° A cause de la certitude. Car la raison humaine

(1) En établissant la nécessité de la foi, même pour les vérités que l'on peut connaître par des moyens naturels, saint Thomas fait ressortir par là même tous les effets et tous les dangers de la méthode rationaliste, et il prouve ainsi la nécessité de la méthode d'autorité.

est souvent en défaut quand il s'agît des choses divines. La preuve en est que les philosophes dans leurs investigations rationnelles sur l'homme (1) sont tombés dans beaucoup d'erreurs et qu'ils ont professé des sentiments tout à fait contraires. Par conséquent pour avoir sur Dieu des notions certaines, indubitables, il a fallu que la foi nous les transmît, comme étant la parole de Dieu même qui ne peut mentir.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses que la raison peut naturellement découvrir et celles qu'elle peut démontrer ne suffisent pas pour donner au genre humain une connaissance complète des choses divines. C'est pourquoi il n'est pas superflu d'en croire d'autres.

Il faut répondre au *second*, que dans le même individu la science et la foi ne peuvent avoir pour objet la même chose; mais ce qui est su par l'un peut être cru par un autre, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 5).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique toutes les choses que nous pouvons savoir se rapportent de la même manière à la science, cependant elles ne se rapportent pas toutes également à la béatitude. C'est pourquoi elles ne sont pas toutes proposées également à notre croyance.

ARTICLE V. — L'HOMME EST-IL TENU A CROIRE QUELQUE CHOSE EXPLICITEMENT (2)?

1. Il semble que l'homme ne soit pas tenu à croire quelque chose explicitement. Car personne n'est tenu à une chose qui n'est pas en son pouvoir. Or, il n'est pas au pouvoir de l'homme de croire quelque chose explicitement. Car l'Apôtre dit (*Rom.* X, 14) : *Comment croiront-ils en lui, s'ils n'en ont point entendu parler? Comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche? Et comment leur prêchera-t-on, si personne ne leur est envoyé?* Donc l'homme n'est pas tenu de croire quelque chose explicitement.

2. Comme par la foi nous sommes mis en rapport avec Dieu, de même aussi par la charité. Or, l'homme n'est pas tenu d'observer les préceptes de la charité, il suffit seulement que son âme y soit préparée, comme on le voit par ce précepte du Seigneur que nous lisons en saint Matthieu (V, 36) : *Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui l'autre*, et par d'autres passages semblables, selon l'explication de saint Augustin (*Lib. de serm. Dom. in mont.* cap. 19). Donc l'homme n'est pas tenu à croire explicitement quelque chose, mais il suffit qu'il ait l'esprit préparé à croire ce que Dieu lui propose.

3. Le bien de la foi consiste dans une certaine obéissance, suivant cette parole de l'Apôtre (*Rom.* I, 5) : *Nous avons reçu l'apostolat pour faire obéir à la foi toutes les nations.* Or, la vertu d'obéissance n'exige pas que l'homme observe certains préceptes déterminés, mais il suffit qu'il tienne son cœur prêt à obéir, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXVIII, 60) : *Je suis tout prêt et je ne suis point troublé par la sévérité de votre loi, je suis tout prêt à garder vos commandements.* Il semble donc qu'il suffise pour la foi que l'homme soit tout prêt à croire les choses que Dieu lui propose, sans que pour cela il soit obligé de croire quelque chose explicitement.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Hebr.* XI, 6) : *Pour s'approcher de Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent.*

(1) Si les philosophes ont erré sur l'homme, c'est-à-dire dans la connaissance de leur propre nature, à plus forte raison ont-ils dû se tromper sur la nature divine. C'est ce qu'on appelle dans l'École un exemple *à minori ad majus.*

(2) Les théologiens distinguent ce qui est de nécessité de moyen de ce qui est de nécessité de précepte. Une chose est de nécessité de moyen quand on ne peut pas être sauvé sans elle, que son omission soit coupable ou non, comme le baptême. Elle est de nécessité de précepte quand elle est commandée et que son omission volontaire est un péché qui empêche de faire son salut. Il s'agit ici de la première espèce de nécessité.

CONCLUSION. — L'homme est tenu de croire explicitement tous les articles de foi et implicitement tout ce que renferment les saintes Ecritures.

Il faut répondre que les préceptes de la loi que l'homme est tenu d'accomplir regardent les actes des vertus, qui sont un moyen d'arriver au salut. Or, l'acte vertueux se considère, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 9), selon le rapport de l'habitude avec son objet. Dans l'objet d'une vertu quelconque, on peut considérer deux choses d'abord ce qui est proprement et essentiellement l'objet de la vertu, et qui est nécessaire à tout acte de vertu; ensuite ce qui existe par accident et qui se rapporte conséquemment à la nature propre de l'objet. Ainsi braver le péril de la mort et attaquer les ennemis malgré ce péril dans l'intérêt du bien général, voilà un acte qui appartient proprement et par lui-même à l'objet de la force; au contraire, qu'un homme s'arme, qu'il se serve de l'épée dans une guerre juste, ou qu'il fasse toute autre chose semblable, ceci revient à la vérité à l'objet de la force, mais par accident (1). La détermination de l'acte vertueux à l'égard de l'objet propre et essentiel de la vertu est de nécessité de précepte, comme l'acte de la vertu lui-même, mais la détermination de l'acte vertueux à l'égard des choses qui se rapportent accidentellement ou secondairement à l'objet propre et essentiel de la vertu n'est pas de nécessité de précepte, sinon dans certaines circonstances de temps ou de lieu (2). On doit donc dire que l'objet essentiel de la foi est ce qui mène l'homme à la béatitude, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 8). Mais toutes les choses que l'Ecriture sainte renferme et que Dieu nous a transmises se rapportent accidentellement ou secondairement à l'objet de la foi; comme quand il est dit qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils d'Isaï, etc. Par conséquent relativement aux premières choses à croire, qui sont les articles de foi, l'homme est tenu de les croire explicitement, comme il est tenu d'avoir la foi. Pour le reste il n'est pas tenu de le croire explicitement, mais seulement implicitement; c'est-à-dire qu'il doit être disposé de cœur à croire tout ce que l'Ecriture sainte renferme. Alors il n'est tenu de croire explicitement les autres vérités qu'à mesure qu'il découvre qu'elles sont comprises dans l'enseignement de la foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on considère ce que peut l'homme sans le secours de la grâce, alors il arrivera qu'il est tenu à beaucoup de choses qui lui sont impossibles sans la grâce réparatrice, telles que l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Il en est de même pour la croyance explicite des articles de foi. Mais il peut toutes ces choses avec le secours de la grâce qui est un don de Dieu et un effet de sa miséricorde. Si Dieu ne la donne pas à quelques-uns, c'est par justice, pour les punir d'une faute passée ou du moins du péché originel, comme le dit saint Augustin (*Lib. de corrept. et grat.* cap. 5 et 6).

Il faut répondre au *second*, que l'homme est tenu d'aimer d'une manière déterminée les choses qui sont l'objet propre et essentiel de la charité, comme Dieu et le prochain. Mais l'objection s'appuie sur les préceptes de la charité qui n'appartiennent, pour ainsi dire, que conséquemment à l'objet de cette vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu d'obéissance consiste, à pro-

(1) Qu'il se soit servi d'une arme, qu'il ait pris un javelot ou une épée, ce sont des circonstances accidentelles qui ne font rien à l'essence de la chose.

(2) Ainsi, par exemple, les choses qui ne sont pas essentielles à la foi, mais qui ne s'y rapportent que comme des accessoires, nous ne sommes obligés de les croire que dans le cas où nous savons de science certaine qu'elles ont été révélées de Dieu.

prement parler, dans la volonté ; c'est pourquoi l'acte d'obéissance n'exige que la prompte soumission de la volonté à celui qui commande, ce qui est l'objet propre et essentiel de l'obéissance. Mais tel ou tel précepte se rapporte accidentellement ou conséquemment à l'objet propre et essentiel de l'obéissance (1).

ARTICLE VI. — TOUS LES HOMMES SONT-ILS TENUS ÉGALEMENT A AVOIR UNE FOI EXPLICITE (2)?

1. Il semble que tous les hommes soient tenus également à avoir une foi explicite. Car tous sont tenus également aux choses qui sont de nécessité de salut, comme on le voit par le précepte de la charité. Or, la foi explicite des choses que l'on doit croire est de nécessité de salut, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc tous les hommes sont également tenus à une foi explicite.

2. On ne doit interroger personne sur ce qu'il n'est pas tenu de croire explicitement. Or, quelquefois on interroge les ignorants sur les moindres articles de foi. Donc tous les hommes sont tenus à croire explicitement tout ce qui est de foi.

3. Si les ignorants ne sont pas tenus à avoir une foi explicite, mais seulement implicite, il faut qu'ils aient implicitement foi dans ceux qui sont au dessus d'eux. Or, cela paraît dangereux, parce qu'il pourrait arriver que les supérieurs se trompent. Donc il semble qne les inférieurs doivent aussi avoir une foi explicite, et par conséquent tout le monde est tenu également à croire explicitement.

Mais c'est le *contraire*. Job dit (I, 14) : *Les bœufs labouraient et les ânesses paissaient près d'eux ;* parce que les simples qui sont représentés par les ânesses doivent en matière de foi s'attacher à ceux qui sont au-dessus d'eux, et qui sont représentés par les bœufs, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 17).

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient aux supérieurs d'instruire dans la foi ceux qui leur sont soumis, il faut qu'ils aient une connaissance plus pleine des choses que l'on doit croire et qu'ils les croient plus explicitement.

Il faut répondre que l'explication des choses de foi se fait par la révélation divine. Car les choses que l'on doit croire surpassent la raison naturelle. Or, la révélation divine arrive aux inférieurs par les supérieurs hiérarchiquement ; ainsi les anges la communiquent aux hommes et les anges supérieurs aux anges inférieurs, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4 et cap. 7). C'est pourquoi, pour la même raison, l'explication de la foi doit se faire de manière que les hommes supérieurs la communiquent aux inférieurs. Et, comme les anges supérieurs qui illuminent les inférieurs ont des choses divines une connaissance plus pleine que les autres, selon la remarque de saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 12), de même les hommes supérieurs, qui ont la mission d'instruire les autres, sont tenus à avoir une connaissance plus parfaite des choses de foi et à les croire plus explicitement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi explicite est de nécessité de salut, mais non pas également pour tous, parce que les supérieurs qui

(1) Telle ou telle chose commandée n'est qu'un accident relativement à l'objet propre de l'obéissance, tandis que les vérités que nous devons croire explicitement sont essentielles et conviennent par elles-mêmes à l'objet de la foi.

(2) Ceux qui sont chargés d'instruire les autres doivent avoir une foi plus explicite, et ils doivent être capables non-seulement d'expliquer ce que l'Eglise enseigne, mais encore de défendre sa doctrine contre les attaques des hérétiques et des infidèles. C'est ce que le concile de Reims insinue en ces termes (can. I) : *Primò omnium institutum est de fidei ratione, ut unusquisque juxtà intellectum suæ capacitatis, Domino largiente, disceret, et intelligeret atque operibus pleniter observaret.*

ont la charge d'instruire les autres sont obligés de croire un plus grand nombre de choses explicitement.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit pas interroger les ignorants sur des subtilités qui se rapportent à la foi, à moins qu'on ne soupçonne qu'ils n'aient été induits en erreur par les hérétiques qui ont coutume d'user de ces subtilités pour altérer la foi de ceux qui ne sont pas instruits. Toutefois si l'on remarque qu'ils ne sont pas opiniâtrément attachés à ces mauvaises doctrines et qu'ils n'ont failli que par ignorance, ils ne sont pas coupables.

Il faut répondre au *troisième*, que les inférieurs n'ont pas une foi implicite dans la foi de leurs supérieurs, et qu'ils ne croient à eux qu'autant qu'ils croient eux-mêmes à la parole de Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 16) : *Soyez mes imitateurs, comme je suis l'imitateur du Christ.* Par conséquent ce n'est pas la connaissance de l'homme qui est la règle de la foi, mais la vérité divine. Si parmi les supérieurs il y en a qui s'égarent, leur faute ne préjudicie point à la foi de leurs inférieurs, qui croient qu'ils ont la vraie foi; à moins que ces derniers ne s'attachent opiniâtrément à leur sentiment particulier, contrairement à la foi de l'Eglise universelle qui ne peut défaillir, d'après ces paroles de Jésus-Christ (Luc. XXII, 32) : *J'ai prié pour vous, Pierre, afin que votre foi ne défaille pas.*

ARTICLE VII. — LA FOI EXPLICITE AU MYSTÈRE DE L'INCARNATION DU CHRIST EST-ELLE DE NÉCESSITÉ DE SALUT POUR TOUS (1)?

1. Il semble que la croyance explicite du mystère de l'Incarnation du Christ ne soit pas pour tous de nécessité de salut. Car l'homme n'est pas tenu de croire explicitement ce que les anges ignorent, parce que ce qui explique la foi, c'est la révélation divine qui arrive aux hommes par l'intermédiaire des anges, comme nous l'avons dit (art. préc. part. I, quest. CXI, art. 1). Or, les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation. C'est pourquoi ils demandaient (*Ps.* XXIII, 8) : *Quel est ce roi de gloire?* Et dans Isaïe (LXIII, 1) : *Quel est celui qui vient d'Edom?* selon l'interprétation de saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). Donc les hommes n'étaient pas tenus de croire explicitement le mystère de l'Incarnation du Christ.

2. Il est constant que saint Jean Baptiste a été un des plus grands hommes et celui qui s'est le plus rapproché du Christ, puisque le Seigneur a dit de lui (Matth. XI, 11) : *Parmi les enfants des hommes il n'en a pas paru de plus grand que lui.* Or, saint Jean Baptiste ne paraît pas avoir connu explicitement le mystère de l'Incarnation du Christ, puisqu'il a demandé à Notre-Seigneur : *Etes-vous celui qui doit venir; en attendons-nous un autre* (Matth. XI, 3)? Donc les plus grands hommes n'étaient pas tenus à croire explicitement en Jésus-Christ.

3. Une foule de gentils ont été sauvés par le ministère des anges, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4 et cap. 9). Or, les gentils n'ont eu dans le Christ ni foi explicite, ni foi implicite, puisqu'aucune révélation ne leur a été faite. Il semble donc qu'il n'ait pas été nécessaire à tous pour être sauvés de croire explicitement le mystère de l'Incarnation du Christ.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De corrept. et grat.* cap. 7 et *Ep.* CXC) : Elle est saine la foi par laquelle nous croyons qu'aucun homme jeune ou vieux n'est délivré de la contagion de la mort et du lien

(1) Croire une chose explicitement c'est la croire dans les termes propres qui l'expriment, et la croire implicitement, c'est la croire dans une autre plus générale qui la renferme. Ainsi croire explicitement l'Incarnation, c'est croire que le Fils de Dieu s'est fait homme et qu'il est homme et Dieu tout ensemble; la croire implicitement c'est croire à la Providence et admettre que Dieu donne à l'homme tous les moyens nécessaires pour arriver à sa fin.

du péché que par le médiateur unique de Dieu et des hommes, Jésus-Christ.

CONCLUSION. — Puisqu'il a été décidé de toute éternité que par le mystère de l'Incarnation les hommes arriveraient au salut, il a fallu qu'en tout temps on crût explicitement de quelque manière ce mystère.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst. et quest. I, art. 8), ce qui appartient proprement et essentiellement à l'objet de la foi, c'est ce qui fait arriver l'homme à la béatitude. Or, la voie qui mène les hommes à la béatitude, c'est le mystère de l'Incarnation et de la passion du Christ. Car il est écrit (*Act.* IV, 12) : *Aucun autre nom n'a été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés.* C'est pourquoi il a fallu que le mystère de l'Incarnation du Christ fût cru de tout le monde en tout temps, mais de différentes manières, selon la diversité des temps et des personnes. En effet avant l'état du péché, l'homme eut une foi explicite dans l'Incarnation du Christ, comme moyen d'arriver à la consommation de la gloire, mais non comme moyen d'être délivré du péché par la passion et la résurrection, parce que l'homme n'eut pas la prescience de la faute qu'il devait commettre. Mais il paraît avoir eu la prescience de l'Incarnation du Christ (1), d'après ces paroles : *L'homme laissera son père et sa mère et s'attachera à sa femme* (*Gen.* II, 24). Ce que l'Apôtre appelle (*Ephes.* V, 32) *un grand sacrement dans le Christ et l'Eglise.* Il n'est pas croyable que le premier homme ait ignoré ce sacrement. — Après le péché, le mystère de l'Incarnation du Christ fut cru explicitement, non-seulement par rapport à l'incarnation, mais encore par rapport à la passion et à la résurrection qui ont délivré le genre humain du péché et de la mort. Autrement on n'aurait pas figuré à l'avance la passion du Christ par certains sacrifices avant la loi et sous la loi. Les plus savants connaissaient explicitement la signification de ces sacrifices; les autres, croyant sous le voile de ces sacrifices que toutes ces choses se rapportaient au Christ qui devait venir, en avaient en quelque sorte une connaissance qui était elle-même voilée (2). Et, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 7), plus ils se sont rapprochés du Christ, plus ils ont connu distinctement ce qui regarde ces mystères. — Depuis la loi de grâce les grands comme les petits sont tenus de croire explicitement les mystères du Christ (3), surtout par rapport aux choses qui sont dans toute l'Eglise l'objet de solennités publiques et qui sont proposées à la croyance de chacun, comme les articles de l'incarnation dont nous avons parlé (quest. I, art. 8). Mais il y a sur ces mêmes articles d'autres points plus subtils que l'on est tenu de croire plus ou moins explicitement, comme il convient à l'état et à la charge de chacun.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges n'ont pas absolument ignoré le mystère du royaume de Dieu, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. V, cap. 19). Mais ils ont connu plus parfaitement certaines raisons de ce mystère une fois que le Christ le leur a révélé.

Il faut répondre au *second*, que saint Jean Baptiste n'a pas parlé de l'avénement du Christ dans sa chair comme s'il l'eût ignoré, puisqu'il l'a confessé expressément en disant : *Je l'ai vu et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu* (Joan. I, 34). Aussi il n'a pas dit : Est-ce vous qui êtes venu?

(1) L'homme a eu la prescience de cet effet sans avoir la prescience de sa cause. Car, d'après saint Thomas, si l'homme n'eût pas péché, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné (V. IIIe part. quest. I, art. 5).

(2) Cette connaissance que le peuple possédait n'était qu'implicite. C'est ce que saint Thomas dit positivement (In III dist. 25, quest. II, art. 2, et quest. II).

(3) Tous les théologiens ne sont pas à ce sujet du sentiment de saint Thomas. Il y en a qui nient que la foi explicite dans l'Incarnation et la Trinité soit nécessaire au salut. D'autres cherchent à soutenir son sentiment en adoucissant, autant que possible, celui des thomistes.

mais est-ce vous qui devez venir? parlant au futur et non au passé. De même il ne faut pas croire qu'il ait ignoré sa passion, car il avait dit (Joan. I, 29) : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève les péchés du monde*, annonçant ainsi à l'avance son immolation future. Toutefois les autres prophètes ne l'avaient pas ignorée non plus, mais ils l'avaient prédite longtemps auparavant, comme on le voit dans Isaïe (Is. LIII). On peut donc dire avec saint Grégoire (*hom.* VI *in Ev.*) qu'il a demandé s'il descendrait en personne aux enfers. Il savait bien que la vertu de sa passion devait s'étendre jusqu'à ceux qui étaient détenus au limbe, d'après cette parole de Zacharie (IX, 2) : *Par le sang de votre testament vous avez fait sortir les captifs du lac où il n'y a pas d'eau.* Mais avant l'événement il n'était pas tenu de croire explicitement que le Christ descendrait là par lui-même. — Ou bien on peut dire avec saint Ambroise (*in Luc.* cap. 7) que saint Jean n'a pas ainsi interrogé le Christ parce qu'il doutait ou parce qu'il ne savait pas, mais plutôt par déférence ou par amour. — Ou bien encore on peut dire avec saint Chrysostome (*in Matth. hom.* XXXVII) qu'il ne l'a pas interrogé parce qu'il ignorait, mais pour que le Christ satisfît lui-même ses disciples. C'est pourquoi le Christ, pour l'instruction des disciples, a répondu en montrant ses œuvres.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a été révélé à une foule de gentils, comme on le voit par les choses qu'ils ont prédites. Car Job dit (XIX, 25) : *Je sais que mon Rédempteur vit.* La sibylle a aussi fait des prophéties sur le Christ (1), comme le dit saint Augustin (*Contr. Faust.* lib. XIII, cap. 15). Dans l'histoire romaine, on lit aussi que du temps de Constantin et d'Hélène sa mère, on découvrit un sépulcre dans lequel se trouvait un homme ayant sur sa poitrine une lame d'or sur laquelle on avait écrit : Le Christ naîtra de la Vierge, et je crois en lui. O soleil ! tu me verras de nouveau à l'époque de Constantin et d'Hélène (2). D'ailleurs s'il y en a qui ont été sauvés sans avoir connu la révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi du Médiateur, parce que, quoiqu'ils n'aient pas eu la foi explicite, ils ont eu du moins la foi implicite dans la providence divine (3), en croyant que Dieu délivre les hommes de la manière qu'il lui plaît et selon que l'Esprit l'a révélé à ceux qui connaissent la vérité, suivant ces paroles de Job (XXXV, 11) : *C'est Dieu qui nous rend plus éclairés que les animaux de la terre.*

ARTICLE VIII. — EST-IL NÉCESSAIRE AU SALUT DE CROIRE EXPLICITEMENT LA TRINITÉ (4)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire au salut de croire explicitement la Trinité. Car l'Apôtre dit (*Hebr.* XI, 6) : *Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent.* Or, on peut croire cela sans croire à la Trinité. Donc on n'est pas obligé de croire explicitement ce mystère.

2. Jésus-Christ dit (Joan. XVII, 6) : *Mon Père, j'ai manifesté votre nom aux hommes.* Saint Augustin explique ainsi ce passage (*Tract.* CVI *in Joan.*) : *Votre nom* ce n'est pas celui par lequel vous êtes appelé *Dieu*, mais celui par

(1) La plupart des Pères des premiers siècles ont cru à l'authenticité des oracles sibyllins. Mais aujourd'hui il est généralement admis que ce recueil est apocryphe (Voyez à ce sujet la *Patrologie* de Mœhler).

(2) Hélène pour Irène. On peut voir ce fait dans Baronius, qui le rapporte d'après Théophane (ad an. 780).

(3) D'après saint Thomas lui-même, la foi implicite a suffi pour ceux qui avant la prédication de l'Evangile n'ont pas entendu parler du Messie. Il nous semble que les nations polythéistes actuelles sont précisément dans cet état, et que, par conséquent, pour elles la foi implicite suffit.

(4) La solution de cette question dépend de la précédente. Car on ne peut croire explicitement le mystère de l'Incarnation qu'autant qu'on croit explicitement celui de la Trinité.

lequel vous êtes appelé *mon Père*. Puis il ajoute : Dieu, comme l'auteur de ce monde, a été connu de toutes les nations; comme l'être unique qui ne devait pas être adoré avec les faux dieux il a été connu en Judée; comme le Père du Christ par lequel il efface les péchés du monde, ce nom fut d'abord caché aux hommes, mais le Christ le leur a maintenant manifesté. Par conséquent avant l'arrivée du Christ on ne savait pas qu'il y a en Dieu paternité et filiation. Donc la Trinité n'était pas crue explicitement.

3. Nous sommes tenus de croire explicitement en Dieu ce qui est l'objet de la béatitude. Or, l'objet de la béatitude est la bonté souveraine qu'on peut comprendre en Dieu sans la distinction des personnes. Il n'a donc pas été nécessaire de croire explicitement la Trinité.

Mais c'est le *contraire*. Dans l'Ancien Testament la Trinité des personnes se trouve exprimée de plusieurs manières. Ainsi dès le commencement de la Genèse (*Gen.* I, 26) il est dit pour exprimer la Trinité : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*. Donc dès le commencement il a été nécessaire au salut de croire explicitement la Trinité.

CONCLUSION. — Comme les anciens ont cru le mystère de l'Incarnation du Christ, ainsi ils ont dû croire le mystère de la Trinité ; mais depuis la prédication de l'Evangile, tout le monde est tenu de croire explicitement ce dernier mystère.

Il faut répondre qu'on ne peut pas croire explicitement le mystère de l'Incarnation du Christ, si l'on ne croit pas à la Trinité. Car le mystère de l'Incarnation du Christ suppose que le Fils de Dieu a pris un corps, qu'il a renouvelé le monde par la grâce de l'Esprit-Saint, et que de plus il a été conçu du Saint-Esprit. C'est pourquoi, comme le mystère de l'Incarnation du Christ fut cru explicitement avant le Christ par les plus instruits et d'une manière implicite et confuse par ceux qui l'étaient moins, de même le mystère de la sainte Trinité. Mais sous la loi de grâce (1) tous les hommes sont tenus de croire explicitement le mystère de la Trinité ; et tous ceux qui renaissent dans le Christ obtiennent cette grâce par l'invocation de la Trinité, selon ces paroles de l'Evangile (Matth. cap. ult. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il a été nécessaire en tout temps et pour tout le monde de croire explicitement sur Dieu ces deux choses, mais cela ne suffit pas pour tous les temps et pour tous les individus.

Il faut répondre au *second*, qu'avant l'arrivée du Christ la foi de la Trinité était cachée dans la foi des prophètes et des docteurs, mais le Christ et les apôtres l'ont manifestée au monde.

Il faut répondre au *troisième*, que la bonté souveraine de Dieu peut être comprise sans la Trinité des personnes, comme nous la comprenons maintenant par ses effets; mais pour qu'on la comprenne en Dieu lui-même telle que les bienheureux la voient, on ne peut la comprendre sans la Trinité des personnes. D'ailleurs c'est la mission elle-même des personnes divines qui nous conduit à la béatitude.

ARTICLE IX. — L'ACTE DE FOI EST-IL UNE CHOSE MÉRITOIRE (2)?

1. Il semble qu'un acte de foi ne soit pas méritoire. Car le principe du mé-

(1) Il nous semble que si avant la prédication de l'Evangile, le peuple n'était pas tenu de croire explicitement le mystère de la sainte Trinité, parce qu'il n'avait pas reçu les lumières suffisantes à cet égard, on ne doit pas croire que les infidèles qui existent maintenant, et qui n'ont jamais entendu parler du Christ et de la trinité des personnes divines soient tenus à croire explicitement ces dogmes. L'Incarnation n'aurait contribué qu'à leur rendre le salut plus difficile, en leur imposant une obligation qu'auparavant ils n'avaient pas.

(2) Le concile de Constance s'exprime ainsi à l'égard de la foi : *Ad fidem catholicam, quæ sola salvare potest, sine quâ nulli veræ salutis subsidium contingit.*

rite c'est la charité, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CXIV, art. 4). Or, la foi est une prédisposition à la charité, comme la nature. Par conséquent comme un acte naturel n'est pas méritoire, puisque nous ne méritons pas par les facultés de notre nature, de même un acte de foi ne l'est pas non plus.

2. La foi tient le milieu entre l'opinion et la science ou la contemplation des choses que l'on sait. Or, les considérations scientifiques ne sont pas méritoires, et l'opinion ne l'est pas davantage. Donc la foi ne l'est pas non plus.

3. Celui qui donne son assentiment à une chose en la croyant, a une cause suffisante qui le porte à la croire ou non. S'il a une cause suffisante qui le porte à la croire, il ne semble pas que sa foi soit méritoire, parce qu'il ne lui est pas libre de croire et de ne pas croire. Si d'un autre côté il n'a pas de motif suffisant pour croire, il ne croit que par légèreté, d'après cette parole de l'Ecriture (*Eccles.* XIX, 14) : *Celui qui croit rapidement est léger de cœur;* et dans ce cas son acte ne paraît pas méritoire. Donc en aucune circonstance la foi n'est méritoire.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Heb.* XI, 33) : *Que les saints ont par la foi reçu l'effet des promesses éternelles;* ce qui ne serait pas, s'ils n'eussent mérité en croyant. Donc la foi est méritoire.

CONCLUSION. — Puisque la foi est l'acte de l'entendement qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la volonté mue par la grâce, il est évident que cet acte est méritoire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CXIV, art. 3 et 4), nos actes sont méritoires selon qu'ils procèdent du libre arbitre mû de Dieu par la grâce. Par conséquent tout acte humain qui est soumis au libre arbitre, s'il se rapporte à Dieu, peut être méritoire. Or, la foi est un acte de l'entendement qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la volonté mue de Dieu par la grâce. Ainsi cet acte est soumis au libre arbitre par rapport à Dieu, et il peut donc être méritoire.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature est à la charité qui est le principe du mérite ce que la matière est à la forme. Mais la foi est par rapport à la charité comme la disposition qui précède la forme dernière. Or, il est évident que le sujet ou la matière ne peut agir qu'en vertu de la forme ; et la disposition qui précède n'agit pas non plus avant que la forme n'arrive. Mais quand la forme existe, le sujet aussi bien que la disposition antérieure agit en vertu de la forme qui est le principal principe de l'action. C'est ainsi que la chaleur du feu agit en vertu de sa forme substantielle. Par conséquent ni la nature, ni la foi ne peuvent sans la charité produire un acte méritoire ; mais une fois que la charité survient, l'acte de foi est rendu méritoire par la charité de la même manière que l'acte de la nature et l'acte naturel du libre arbitre (1).

Il faut répondre au *second*, que dans la science on peut considérer deux choses : l'*assentiment* de celui qui sait à la chose sue, et l'*application* de l'esprit à cette même chose. L'assentiment en matière scientifique n'est pas soumis au libre arbitre, parce que celui qui sait est forcé par l'efficacité de la démonstration à donner son assentiment ; c'est pourquoi l'acquiescement à la science n'est pas méritoire. Mais la contemplation ou l'application ac-

(1) L'acte de foi n'est méritoire, comme tous nos autres actes, qu'autant qu'il est produit par la charité ; mais sans la charité on ne peut faire un acte de foi moralement bon, bien que cet acte soit imparfait. C'est pourquoi on a condamné cette proposition de Quesnel : ***Fides non operatur nisi per charitatem*** (Prop. 51).

tuelle de l'esprit à la chose qu'on sait dépend du libre arbitre. Car il est au pouvoir de l'homme de s'appliquer ou de ne pas s'appliquer à une chose. C'est pourquoi cette application peut être méritoire, si on la rapporte à la fin de la charité, c'est-à-dire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain. En matière de foi ces deux choses (1) sont soumises au libre arbitre; c'est pourquoi sous ce double rapport l'acte de foi peut être méritoire. Mais l'opinion n'a pas la fermeté de l'assentiment; car c'est quelque chose de débile et d'infirme, comme le dit Aristote (*Post.* lib. I, text. 44). Elle ne paraît donc pas émaner d'une volonté parfaite, et par conséquent sous le rapport de l'assentiment elle ne paraît pas être méritoire, mais relativement à l'application actuelle elle peut l'être.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui croit a un motif suffisant pour croire; car il est porté à croire par l'autorité de la science divine confirmée par les miracles, et ce qui est plus puissant encore par l'instinct intérieur de Dieu qui l'y invite. Il ne croit donc pas légèrement. Cependant il n'a pas de raison évidente qui lui donne la science des choses qu'il croit (2), et c'est pour ce motif que son acte n'en est pas moins méritoire.

ARTICLE X. — LA RAISON QUI NOUS PORTE A CROIRE LES CHOSES QUI SONT DE FOI DIMINUE-T-ELLE LE MÉRITE DE LA FOI (3)?

1. Il semble que la raison qui nous porte à croire les choses qui sont de foi diminue le mérite de la foi. Car saint Grégoire dit (hom. XXVI *in Ev.*) : que la foi n'a pas de mérite quand la raison humaine lui fournit l'appui de l'expérience. Si donc la raison humaine produit en faveur de la foi des preuves suffisantes, elle exclut totalement son mérite. Par conséquent il semble que toute raison, quelle qu'elle soit, diminue le mérite de la foi, si elle nous porte à croire les choses que la foi enseigne.

2. Tout ce qui diminue la nature de la vertu diminue la nature du mérite, puisque la félicité est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9). Or, la raison humaine semble diminuer la nature de la vertu de la foi elle-même, parce qu'il est dans la nature de la foi qu'elle ait pour objet les choses qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4 et 5). Et plus nous avons de raisons qui nous portent à croire une chose, moins cette chose est cachée pour nous. Donc la raison humaine en venant à l'appui des choses qui sont de foi affaiblit le mérite de la foi.

3. Les causes des contraires sont contraires. Or, ce qui nous éloigne de la foi en augmente le mérite, soit qu'il s'agisse d'une persécution qui nous force à apostasier, soit que la raison nous porte à le faire. Donc la raison qui vient au secours de la foi en diminue le mérite.

Mais c'est le *contraire*. Saint Pierre dit (I. Pet. III, 15) : *Soyez toujours prêts à répondre pour votre défense à tous ceux qui vous demanderont compte de votre foi et de votre espérance.* Or, l'Apôtre n'engagerait pas à se rendre ainsi raison de sa foi, si par là on en diminuait le mérite. Donc la raison ne diminue pas le mérite de la foi.

CONCLUSION. — Si on apporte des raisonnements humains à l'appui des choses divines pour que nous y adhérions par la foi, ils détruisent complétement tout le mérite; mais si on les apporte, non pas pour que nous croyions, mais pour que nous

(1) L'assentiment et l'application de l'esprit.

(2) Il croit d'après une évidence extrinsèque en s'appuyant sur la véracité de Dieu, mais il n'a pas l'évidence intrinsèque. C'est pourquoi ce qu'il croit a toujours quelque chose d'obscur, ce qui est une des causes qui rendent son acte méritoire.

(3) La science ne diminue le mérite de la foi qu'autant qu'elle porte l'homme à croire en vertu de ses démonstrations, et non d'après l'autorité de Dieu.

nous attachions de plus en plus fermement aux choses qui sont de foi, ils ne diminuent pas le mérite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'acte de foi peut être méritoire selon qu'il dépend de la volonté non-seulement quant à l'usage ou l'application, mais encore quant à l'assentiment. Or, la raison humaine qui nous porte à croire les choses qui sont de foi peut se rapporter de deux manières à la volonté de celui qui croit. 1° *Antécédemment;* par exemple, quand quelqu'un n'a pas la volonté de croire, ou que sa volonté n'y est disposée qu'autant que la raison humaine l'y porte. Dans ce cas la raison diminue le mérite de la foi (1). C'est ainsi que nous avons dit (1ª 2ª, quest. XXIV, art. 3 ad 1, et quest. LXXVII, art. 6 ad 6) que la passion qui précède l'élection, quand il s'agit des vertus morales, diminue le mérite d'un acte vertueux. Car comme l'homme doit produire les actes des vertus morales par raison et non par passion ; de même il doit croire les choses qui sont de foi, non à cause de la raison humaine, mais à cause de l'autorité divine. 2° La raison humaine peut se rapporter *conséquemment* (2) à la volonté de celui qui croit. Car quand l'homme a la volonté disposée à croire, il aime la vérité qu'il croit, il y réfléchit, et il embrasse toutes les raisons qu'il peut trouver à son appui. Sous ce rapport la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi, mais elle est le signe d'un mérite plus considérable (3). C'est ainsi que dans les vertus morales, la passion conséquente est le signe d'une volonté meilleure, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XXIV, art. 3 ad 1). C'est ce que signifie le discours que les Samaritains adressèrent à la femme, qui représente la raison humaine, en lui disant (Joan. IV, 42) : *Ce n'est pas sur vos paroles que nous croyons.*

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle en cet endroit de l'homme qui n'a pas la volonté de croire les choses qui sont de foi, à moins que la raison ne l'y porte. Mais quand l'homme a la volonté de croire les choses qui sont de foi sur la seule autorité divine, quoiqu'il connaisse la démonstration de quelques-unes de ces vérités, telle que l'existence de Dieu ; le mérite de la foi n'est pour cela ni détruit, ni diminué.

Il faut répondre au *second*, que les raisons qui viennent à l'appui de la foi ne sont pas des démonstrations capables de donner à l'intelligence humaine l'évidence de ces vérités. C'est pourquoi elles n'empêchent pas ces vérités de n'être pas manifestes, mais elles écartent les obstacles de la foi en montrant que les choses qu'on nous propose à croire ne sont pas impossibles. Par conséquent ces raisons ne diminuent ni le mérite de la foi, ni sa nature. Quant aux raisons démonstratives qui établissent les vérités qui servent d'introduction à la foi, mais non les articles de foi eux-mêmes, quoiqu'elles diminuent la nature de la foi en rendant évident ce qu'elle propose à croire, elles ne diminuent cependant pas la nature de la charité qui rend la volonté prête à croire ces mêmes choses quand elle n'en verrait pas l'évidence. C'est pourquoi elles n'affaiblissent pas la nature du mérite.

(1) Car dans ce cas, c'est la science humaine qui se substitue à l'autorité divine, et la foi perd alors son caractère surnaturel et devient un fait purement scientifique ou rationnel.

(2) Billuart fait observer que ces mots employés par saint Thomas n'indiquent pas une idée d'antériorité ou de postériorité ; ils expriment tout bonnement un rapport de causalité. Ainsi dans le premier cas la raison tend à produire elle-même la foi ; dans le second cas, c'est au contraire la foi qui excite l'activité de la raison, puisqu'alors on ne réfléchit, on ne raisonne que pour affermir la foi elle-même sur sa propre base, qui est l'autorité de Dieu et sa véracité.

(3) Toute la pensée de saint Thomas revient ici à ce mot de saint Anselme, qui dit que le disciple du Christ n'apprend pas pour croire, mais qu'il croit pour savoir. Quand la science est ainsi *conséquente* relativement à la foi, elle ne fait qu'en augmenter le mérite.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses qui sont contraires à la foi, soit que l'homme les trouve en lui-même, soit qu'il soit persécuté extérieurement, augmentent d'autant plus le mérite de la foi que la volonté se montre alors plus prompte et plus ferme dans sa croyance. C'est pourquoi les martyrs ont mérité davantage par leur foi, pour ne l'avoir point abandonnée pendant les persécutions. Les savants ont aussi un plus grand mérite, quand ils ne se laissent point ébranler par les raisonnements que font les philosophes et les hérétiques contre la foi. Mais les choses qui sont d'accord avec la foi n'affaiblissent pas toujours la bonne disposition de la volonté qui nous porte à croire; c'est pourquoi elles ne diminuent pas toujours le mérite de la foi.

QUESTION III.

DE L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI.

Après avoir parlé de l'acte intérieur de la foi, nous avons maintenant à nous occuper de son acte extérieur qui consiste à la confesser publiquement. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° La confession extérieure est-elle un acte de foi? — 2° La confession de la foi est-elle nécessaire au salut?

ARTICLE I. — LA CONFESSION EXTÉRIEURE EST-ELLE UN ACTE DE FOI (1)?

1. Il semble que la confession extérieure ne soit pas un acte de foi. Car le même acte n'appartient pas à différentes vertus. Or, la confession appartient à la pénitence dont elle est une partie. Donc elle n'est pas un acte de foi.

2. L'homme est quelquefois empêché par la crainte ou par une sorte de confusion de confesser sa foi. C'est pourquoi l'Apôtre demande (*Ephes.* cap. ult. 19) qu'on prie pour lui, afin que Dieu lui donne la force *de faire connaître avec confiance le mystère de l'Evangile.* Or, il appartient à la force qui modère l'audace et la crainte de nous empêcher de nous écarter du bien par confusion ou par crainte. Il semble donc que la confession ne soit pas un acte de foi, mais plutôt un acte de force ou de constance.

3. Comme la ferveur de la foi porte un individu à la confesser extérieurement; de même elle le porte à faire d'autres bonnes œuvres extérieures. Car saint Paul dit (*Gal.* v, 6) : *que la foi opère par l'amour.* Or, les autres bonnes œuvres extérieures ne sont pas des actes de foi. Donc la confession non plus.

Mais c'est le *contraire.* Sur ces paroles de l'Apôtre : *Et opus fidei in virtute* (II. *Thes.* I), la glose dit : qu'il s'agit là de la confession qui est à proprement parler l'œuvre de la foi.

CONCLUSION. — Comme le concept intérieur des choses qui sont de foi est, à proprement parler, un acte de foi, de même la confession extérieure de ces mêmes choses est l'œuvre de cette vertu.

Il faut répondre que les actes extérieurs d'une vertu sont, à proprement parler, les actes qui se rapportent dans leurs espèces aux fins de cette même vertu. Ainsi le jeûne se rapporte dans son espèce à la fin de l'abstinence, qui consiste à mortifier la chair; c'est pourquoi il est un acte d'abstinence. Or, la confession des choses qui sont de foi se rapporte dans son espèce à ce qui est de foi comme à sa fin, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* IV, 13) : *Ayant le même esprit de foi nous croyons..... et c'est pour*

(1) Il s'agit ici de démontrer que la confession extérieure n'est pas seulement un acte commandé par la foi, mais que c'est un acte qui émane de cette vertu même, comme on peut le voir dans la réponse que saint Thomas fait (*ad tertium arg.*).

cela que nous parlons. Car la parole extérieure a pour but d'exprimer ce que l'on pense au fond du cœur. Par conséquent comme la pensée intérieure des choses qui sont de foi est, à proprement parler, un acte de foi, de même aussi la confession extérieure.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a trois sortes de confession dont l'Ecriture fait mention. La première est la confession des choses qui sont de foi (1); celle-là est l'acte de foi proprement dit, puisqu'elle se rapporte à la fin de la foi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). La seconde est la confession de l'action de grâce ou de la louange; elle est un acte de latrie, car elle a pour but de rendre extérieurement gloire à Dieu, ce qui est la fin du culte de latrie (2). La troisième est la confession des péchés, et elle se rapporte à la rémission des fautes qui est la fin de la pénitence; par conséquent elle appartient à ce sacrement (3).

Il faut répondre au *second*, que ce qui écarte un obstacle n'est pas cause directe, mais cause par accident, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 32). Par conséquent la force qui éloigne ce qui empêche la confession extérieure de la foi, comme la crainte ou la honte, n'est pas la cause propre et directe de la confession, mais la cause accidentelle.

Il faut répondre au *troisième,* que la foi intérieure produit, par l'intermédiaire de la charité et des autres vertus, tous les actes extérieurs qui correspondent à ces mêmes vertus en les commandant, mais non en les tirant de son propre fonds. Quant à la confession extérieure, elle la produit comme son acte propre, sans avoir recours à l'intermédiaire d'aucune autre vertu.

ARTICLE II. — LA CONFESSION DE LA FOI EST-ELLE NÉCESSAIRE AU SALUT (4)?

1. Il semble que la confession de la foi ne soit pas nécessaire au salut. Car le salut ne semble exiger que ce qu'il faut à l'homme pour atteindre la fin de la vertu. Or, la fin propre de la foi est l'union de l'âme humaine avec la vérité divine, ce qui peut avoir lieu sans la confession extérieure. Donc la confession de la foi n'est pas nécessaire au salut.

2. Par la confession extérieure de la foi l'homme manifeste à un autre homme sa croyance. Or, ceci n'est nécessaire que pour ceux qui sont chargés d'instruire les autres. Il semble donc que les inférieurs ne soient pas tenus de confesser leur foi.

3. Ce qui peut tourner au scandale et à la perturbation des autres n'est pas nécessaire au salut. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* x, 32) : *Ne soyez une occasion de scandale ni pour les Juifs, ni pour les gentils, ni pour l'Eglise de Dieu.* Or, la confession de la foi excite quelquefois les infidèles au trouble. Donc elle n'est pas nécessaire au salut.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* x, 10) : *Il faut croire de cœur pour être justifié, mais il faut confesser la foi par ses paroles pour être sauvé.*

CONCLUSION. — La confession de la foi n'est pas nécessaire au salut en tout temps et en tout lieu, mais seulement en certain temps et en certain lieu; par exemple, quand son omission serait contraire à l'honneur dû à Dieu ou pourrait être nuisible au prochain.

(1) On donnait primitivement pour ce motif le nom de *confesseurs* à tous ceux qui souffraient pour la foi.

(2) (*Ps.* XCIX, v. 4). *Introite portas ejus in confessione, atria ejus in hymnis.*

(3) (*Ps.* XXXI, v. 6). *Dixi : confitebor adversùm me injustiam meam.*

(4) Cet article est une réfutation des hérétiques qui, d'après Eusèbe (*Hist.* lib. VI, cap. 31), prétendaient que dans la percécution, on pouvait nier de bouche, pourvu qu'on crût de cœur. Les priscillianistes étaient de ce sentiment et s'appliquaient cet axiome : *Jura, perjura, secretum prodere noli;* et il y a eu aussi des hérétiques modernes qui ont été de ce sentiment.

Il faut répondre que les choses qui sont nécessaires au salut sont l'objet des préceptes de la loi de Dieu. La confession de la foi étant une chose affirmative, ne peut tomber que sous un précepte affirmatif. Par conséquent elle est nécessaire au salut de la même manière et au même titre qu'elle peut tomber sous le précepte affirmatif de la loi divine. Or, les préceptes affirmatifs, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 5 ad 3, et quest. LXXXVIII, art. 1 ad 2), n'obligent pas en tout temps, quoiqu'ils soient toujours obligatoires (1); mais ils obligent selon les temps et les lieux, conformément aux autres circonstances d'après lesquelles l'acte humain doit être limité pour être un acte de vertu. Ainsi donc la confession de la foi n'est pas toujours, ni en tout lieu de nécessité de salut; mais en certain temps et en certain lieu; comme quand, en omettant de confesser la foi, on retire à Dieu l'honneur qui lui est dû et qu'on ne rend pas au prochain le service qu'il doit attendre de nous (2); par exemple, si l'on interrogeait quelqu'un sur la foi et qu'il gardât le silence (3), on croirait par là ou qu'il n'a pas la foi ou que sa foi n'est pas sincère, et d'autres pourraient être portés à perdre la foi par suite de ce silence. Car dans ces circonstances la confession de la foi est de nécessité de salut.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin de la foi, comme celle des autres vertus, doit se rapporter à la fin de la charité qui est l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi, quand l'honneur de Dieu ou l'intérêt du prochain l'exige, l'homme ne doit pas se contenter d'être uni à la vérité divine par sa foi, mais il doit encore la confesser extérieurement.

Il faut répondre au *second*, que dans le cas de nécessité, lorsque la foi est en péril, chacun est tenu de manifester sa croyance aux autres pour instruire les autres fidèles et les affermir, ou pour réprimer les attaques des incrédules; mais dans d'autres temps il n'appartient pas à tous les fidèles d'instruire leurs semblables sur la foi (4).

Il faut répondre au *troisième*, que si la confession publique de la foi jette le trouble parmi les infidèles, sans aucun avantage pour la foi ou pour les fidèles eux-mêmes, on ne doit pas dans cette circonstance la confesser publiquement. C'est pourquoi le Seigneur dit (Matth. VII, 6) : *Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez point vos perles devant les pourceaux, de peur que se tournant contre vous ils ne vous déchirent.* Mais si l'on espère que la confession extérieure sera utile à la foi ou qu'il y ait nécessité, alors on doit la faire publiquement, sans s'inquiéter du trouble que l'on cause parmi les infidèles. C'est pour ce motif que l'Evangile rapporte (Matth. XV, 12) que les disciples ayant dit au Seigneur que les pharisiens avaient été scandalisés de la parole qu'ils venaient d'entendre de sa bouche, le Seigneur leur répondit : *Laissez-les*, c'est-à-dire laissez-les se troubler, *ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles.*

(1) Le précepte qui nous oblige de confesser notre foi est toujours obligatoire, en ce sens qu'on ne peut jamais la nier ni par parole, ni par action.

(2) On peut partir de ces deux idées générales pour résoudre toutes les questions particulières qu'on peut faire à ce sujet. Le précepte affirmatif oblige chaque fois qu'en s'abstenant de confesser sa foi, il en résulte pour Dieu quelque chose d'injurieux ou pour le prochain quelque scandale.

(3) Innocent XI a condamné cette proposition : *Si de potestate publicâ quis interrogetur, fidem tanquam confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere ut prævaricosum non damno.*

(4) On doit laisser ce soin à ceux qui sont chargés de cette mission.

QUESTION IV.

DE LA VERTU DE LA FOI.

Après avoir parlé de l'acte de foi, nous avons à nous occuper de la vertu même de la foi. Et 1° de la foi elle-même ; 2° de ceux qui ont la foi ; 3° de la cause de la foi ; 4° de ses effets. — Touchant la foi elle-même huit questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la foi ? — 2° Dans quelle puissance de l'âme réside-t-elle comme dans son sujet? — 3° La forme de la foi est-elle la charité ? — 4° La foi formée et la foi informe est-elle la même numériquement ? — 5° La foi est-elle une vertu ? — 6° Est-elle une vertu unique? — 7° Du rapport qu'il y a entre la foi et les autres vertus. — 8° De la comparaison de la certitude de la foi avec la certitude des vertus intellectuelles ?

ARTICLE I. — PEUT-ON DÉFINIR AINSI LA FOI : LA FOI EST LE FONDEMENT DES CHOSES QUE L'ON DOIT ESPÉRER ET UNE PLEINE CONVICTION DE CELLES QU'ON NE VOIT POINT (1)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas admettre la définition que l'Apôtre donne de la foi quand il dit (*Hebr.* XI, 1) : *La foi est le fondement ou la substance des choses que l'on doit espérer et une pleine conviction de celles qu'on ne voit point.* Car aucune qualité n'est une substance. Or, la foi est une qualité, puisqu'elle est une vertu théologale, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXII, art. 3). Elle n'est donc pas une substance.

2. Les différentes vertus ont des objets divers. Or, ce que l'on doit espérer est l'objet de l'espérance. Donc on ne doit pas faire entrer dans la définition de la foi ce que l'on doit espérer, comme son objet.

3. La foi est perfectionnée par la charité plus que par l'espérance, parce que la charité est la forme de la foi, comme nous le verrons (art. 3 huj. quæst.). On aurait donc dû faire entrer dans la définition de la foi plutôt ce que l'on doit aimer que ce que l'on doit espérer.

4. La même chose ne peut appartenir à des genres différents. Or, la substance et l'argument sont des genres différents qui ne sont pas subordonnés l'un à l'autre. C'est donc à tort qu'on dit que la foi est une *substance* et un *argument;* par conséquent elle n'est pas convenablement définie.

5. L'argument rend manifeste la vérité à laquelle il se rapporte. Or, on dit que l'on voit la chose dont la vérité est manifeste. Il semble donc qu'il y ait contradiction à dire : *l'argument des choses qu'on ne voit pas,* parce que l'argument fait voir ce qu'auparavant on ne voyait pas. Donc c'est à tort que l'on dit : *des choses qu'on ne voit pas,* et par conséquent la foi est mal définie.

Mais c'est le *contraire.* Nous n'avons pas besoin d'autres preuves que l'autorité de l'Apôtre.

CONCLUSION. — Ces paroles : *la foi est la substance des choses que l'on doit espérer, l'argument de celles qu'on ne voit pas;* sont de l'apôtre saint Paul et donnent une excellente définition de la foi dont toutes les autres définitions, quelles qu'elles soient, ne sont que des explications.

Il faut répondre que quoique quelques-uns disent que les paroles de l'Apôtre ne sont pas une définition de la foi, parce que la définition indique la quiddité ou l'essence de la chose, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 19), cependant si l'on y regarde bien, on verra que toutes les choses d'après lesquelles la foi peut être définie sont renfermées dans cette description, bien que les paroles n'aient pas la forme d'une définition, comme on trouve chez

(1) Cet article est un commentaire raisonné de ces paroles de saint Paul : *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.*

les philosophes les principes des syllogismes, bien qu'ils ne donnent pas à leur pensée la forme syllogistique. — Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer que les habitudes étant connues par les actes, et les actes par les objets, la foi, par là même qu'elle est une habitude, doit être définie par l'acte propre qui est en rapport avec son propre objet. Or, l'acte de la foi c'est croire, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 2 et 3), et croire est un acte de l'intellect qui se détermine sous l'empire de la volonté (1). Ainsi donc l'acte de foi se rapporte à l'objet de la volonté qui est le bien et la fin, et à l'objet de l'intellect qui est le vrai (2). Et comme la foi, puisqu'elle est une vertu théologale, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XCII, art. 3), a la même chose pour objet et pour fin (3), il est nécessaire que l'objet de la foi et sa fin se correspondent proportionnellement (4). Or, nous avons dit (quest. I, art. 1 et 4) que la foi a pour objet la vérité première selon qu'elle n'est pas vue (5) et les choses auxquelles nous adhérons à cause de cette vérité. D'après cela il faut que la vérité première se rapporte à l'acte de foi d'une manière finale, selon la nature d'une chose qu'on ne voit pas; ce qui appartient à la nature de la chose qu'on espère, conformément à ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 25) : *Nous espérons ce que nous ne voyons pas.* Car voir la vérité, c'est la posséder; mais on n'espère plus ce que l'on possède; l'espérance ne se rapporte qu'à ce qu'on n'a pas, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXVII, art. 4). Par conséquent le rapport de l'acte de foi à la fin qui est l'objet de la volonté est exprimé par ces paroles : *La foi est la substance des choses que l'on doit espérer.* Car on a coutume d'appeler substance (6) le premier commencement de chaque chose, et surtout quand la chose qu vient ensuite est renfermée tout entière virtuellement dans ce premier principe. C'est comme si nous disions, par exemple, que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, parce que, ce que nous possédons d'abord de la science ce sont ses principes, et que d'ailleurs ils renferment virtuellement la science tout entière. On dit donc de la même manière que la foi est la substance des choses que l'on doit espérer, parce que le premier commencement des choses que nous devons espérer est en nous par l'assentiment de la foi qui contient virtuellement toutes les choses qui doivent être l'objet de notre espérance. Car nous espérons être heureux précisément parce que nous espérons voir ouvertement la vérité à laquelle nous adhérons par la foi, comme le prouve ce que nous avons dit du bonheur (1ª 2ª, quest. III, art. 8, et quest. IV, art. 3). — Quant au rapport de l'acte de foi avec l'objet de l'intellect, considéré comme l'objet de la foi, il se trouve exprimé par ces paroles : *L'argument des choses qu'on ne voit pas.* L'argument est pris ici pour son effet (7), car l'argument porte l'intelligence à s'attacher à ce qui est vrai. Par conséquent on appelle ici *argument* l'adhésion ferme de l'esprit à une vérité de foi qu'il ne voit pas. D'autres versions portent le mot *con-*

(1) L'acte de foi est produit par l'entendement et il est commandé par la volonté; il résulte du concours de ces deux facultés.

(2 L'objet de la foi est bon et véritable. Comme chose bonne il se rapporte à la volonté dont il est la fin et comme chose vraie il se rapporte à l'entendement.

(3) C'est Dieu qui est son objet et sa fin.

(4) Ainsi l'objet de la foi considéré comme une chose vraie n'est pas une vérité évidente dont l'entendement soit pleinement en possession ; si on la considère comme une chose bonne, elle n'est pas non plus un bien que la volonté possède actuellement, elle ne fait que l'espérer. C'est ce que saint Thomas explique ensuite.

(5) C'est-à-dire selon qu'elle n'est pas vue par l'esprit, comme ce qui est évident ou démontré.

(6) L'Apôtre emploie le mot *substance* (ὑπόστασις), parce que la foi est le principe, la base et le fondement de notre espérance et de tout l'édifice spirituel.

(7) Qui est la conviction.

viction, et c'est ainsi que lit saint Augustin (*Tract.* LXXIX *in Joan.*), parce que l'intelligence de celui qui croit est convaincue par l'autorité divine, et c'est cette conviction qui lui fait donner son assentiment à ces choses qu'elle ne voit pas. Si quelqu'un voulait ramener ces paroles sous la forme d'une définition il pourrait donc dire : que *la foi est une habitude de l'esprit qui commence la vie éternelle en nous, en faisant adhérer notre intellect à des choses qu'il ne voit pas* (1). La foi est par là distinguée de toutes les autres vertus qui appartiennent à l'intellect. Car par là même qu'on dit : *argument* ou conviction, la foi se distingue de l'opinion, du soupçon, du doute dans lesquels il n'y a pas adhésion ferme de l'intellect à une chose. Quand on dit : *des choses qu'on ne voit pas*, la foi se distingue de la science et de l'intelligence qui portent sur les choses que l'on voit (2). En disant qu'elle est *la substance des choses que l'on doit espérer*, la vertu de la foi se distingue de la foi prise en général (3), qui ne se rapporte pas à la béatitude qu'on espère. — D'ailleurs toutes les autres définitions de la foi, quelles qu'elles soient, sont des explications de celle que donne l'Apôtre. En effet, saint Augustin dit (*Tract.* XL *in Joan.*) : *La foi est une vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas*. D'après saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. IV, cap. 12) : *La foi est un consentement qui ne suppose pas de recherche*. D'autres disent que la foi est *une certitude de l'âme sur des choses absentes, supérieure à l'opinion et inférieure à la science ;* ce qui revient au même que ce que dit l'Apôtre en l'appelant : *l'argument des choses qu'on ne voit pas*. Pour ce que dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7) : que la foi *est le fondement ferme de ceux qui croient, qu'elle les place dans la vérité et qu'elle montre la vérité en eux ;* c'est la même chose que ces paroles de l'Apôtre qui dit : qu'elle est *la substance des choses qu'il faut espérer*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la *substance* ne se prend pas ici pour le genre le plus général, qui se divise par opposition à d'autres genres ; mais pour une certaine ressemblance avec la substance qu'on trouve dans tous les genres. C'est ainsi que ce qu'il y a de premier en tout genre et ce qui renferme en soi virtuellement les autres choses est appelé leur substance (4).

Il faut répondre au *second*, que puisque la foi appartient à l'intellect selon qu'il est commandé par la volonté, il faut qu'elle se rapporte (5), comme à sa fin, aux objets de ces vertus qui perfectionnent la volonté et parmi lesquelles se trouve l'espérance, ainsi que nous le verrons (quest. XVIII, art. 1). C'est pourquoi l'objet de l'espérance entre dans la définition de la foi.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour peut avoir pour objets les choses qu'on a vues et celles qu'on n'a pas vues, les choses présentes et celles qui sont absentes. C'est pourquoi ce que l'on doit aimer n'a pas un rapport aussi direct avec la foi que les choses que l'on doit espérer, puisque l'espérance se rapporte toujours aux choses absentes et à celles qu'on n'a pas vues (6).

(1) Cette définition de saint Thomas revient à celle qu'on donne ordinairement en disant que la foi est une vertu infuse par laquelle l'entendement adhère fermement aux choses que Dieu a révélées, parce que c'est lui qui nous les a fait connaître.

(2) C'est-à-dire les choses qui sont évidentes intrinsèquement.

(3) Cette foi n'est que la foi humaine ou naturelle, qui n'a pas pour but la béatitude.

(4) Parce que comme la substance sert de support aux accidents, de même ces vérités principes servent de base et d'appui à toutes les autres.

(5) Elle doit se rapporter à la béatitude espérée, qui est la fin de la volonté.

(6) Les choses qu'on ne voit pas étant l'objet propre de la foi, c'est pour ce motif que l'espérance entre dans la définition de cette vertu.

Il faut répondre au *quatrième*, que la *substance* et l'*argument*, tels qu'ils entrent dans la définition de la foi, n'impliquent pas divers genres de foi, ni divers actes, mais divers rapports du même acte à des objets divers, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que l'argument pris des principes propres d'une chose la rend manifeste; mais l'argument qui repose sur l'autorité divine ne rend pas la chose évidente en elle-même (1), et c'est de cette espèce d'argument qu'il s'agit dans la définition de la foi.

ARTICLE II. — LA FOI EXISTE-T-ELLE DANS L'ENTENDEMENT COMME DANS SON SUJET (2)?

1. Il semble que la foi ne réside pas dans l'intellect comme dans son sujet. Car saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 5) que la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient. Or, la volonté est une puissance différente de l'intellect. Donc la foi ne réside pas dans l'intellect comme dans son sujet.

2. L'assentiment de la foi à ce que l'on doit croire provient de la volonté qui obéit à Dieu. Par conséquent il semble que tout ce qu'il y a de louable dans la foi provienne de l'obéissance. Or, l'obéissance réside dans la volonté. Donc la foi aussi, et par conséquent elle ne réside pas dans l'intellect.

3. L'intellect est ou spéculatif ou pratique. Or, la foi n'existe pas dans l'intellect spéculatif, puisqu'il ne dit rien sur ce que l'on doit faire ou éviter, comme l'observe Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 34 et 46). Il n'est donc pas principe de l'opération, tandis que la *foi opère par l'amour*, selon l'expression de l'Apôtre (*Gal.* V, 6). De même elle ne réside pas non plus dans l'intellect pratique qui a pour objet le vrai contingent qu'on doit exécuter ou faire. Car l'objet de la foi est le vrai éternel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. I, art. 1, et quest. II, art. 5 et 7). La foi ne réside donc pas dans l'intellect, comme dans son sujet.

Mais c'est le *contraire*. Car la vision céleste succède à la foi, suivant ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 12): *Nous le voyons maintenant dans un miroir et en image, mais alors nous le verrons face à face.* Or, la vision existe dans l'intellect. Donc la foi aussi.

CONCLUSION. — Puisque croire est un acte de l'intellect, il est nécessaire que la foi qui est proprement le principe de cet acte réside dans l'intellect comme dans son sujet.

Il faut répondre que puisque la foi est une vertu, il faut que son acte soit parfait. Or, pour qu'un acte qui procède de deux principes actifs soit parfait, il faut que chacun de ces principes actifs soit parfait lui-même. Car on ne peut bien couper qu'à la condition que celui qui coupe sache bien son métier et qu'il ait un bon outil. Pour les puissances de l'âme qui se rapportent à des objets opposés, la disposition qui les porte à bien agir, c'est l'habitude, comme nous l'avons dit (1a 2e, quest. XLIX, art. 4). C'est pourquoi il faut que l'acte qui procède de deux puissances de cette nature soit perfectionné par une habitude qui préexiste dans chacune de ces puissances. Or, nous avons dit (quest. II, art. 1 et 2) que croire est l'acte de l'intellect, selon que la volonté le porte à donner son assentiment. Par là même que cet acte procède de la volonté et de l'intellect et que ces deux puissances doivent être naturellement perfectionnées l'une et l'autre par une habitude, il s'ensuit que pour que l'acte de foi soit parfait, il faut qu'il y ait une

(1) L'autorité ne produit qu'une évidence extrinsèque.

(2) En déterminant le sujet de la foi, saint Thomas pose tous les principes nécessaires pour réfuter toutes les erreurs de Luther sur la justification.

habitude dans la volonté aussi bien que dans l'intellect (1), comme pour produire un acte concupiscible parfait, il faut qu'il y ait l'habitude de la prudence dans la raison et l'habitude de la tempérance dans l'appétit concupiscible. Mais croire est l'acte immédiat de l'intellect, parce que l'objet de cet acte est le vrai qui appartient à proprement parler à l'intellect. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi qui est le principe propre de cet acte réside dans l'intellect comme dans son sujet (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin prend la foi pour l'acte de foi, qui consiste en effet dans la volonté de ceux qui croient, en ce sens que l'intellect adhère à toutes les choses qu'on doit croire, d'après l'ordre de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que non-seulement il faut que la volonté soit prête à obéir, mais encore que l'intellect soit bien disposé à suivre l'empire de la volonté; comme il faut que l'appétit concupiscible soit bien disposé à suivre l'empire de la raison; c'est pourquoi il faut qu'il y ait une habitude de vertu non-seulement dans la volonté qui commande, mais encore dans l'intellect qui donne son assentiment.

Il faut répondre au *troisième*, que la foi existe dans l'intellect spéculatif comme dans son sujet, ainsi qu'on le voit évidemment d'après l'objet de cette vertu. Mais parce que la vérité première qui est l'objet de la foi, est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le prouve saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 8), il s'ensuit que la foi opère par l'amour (3), comme l'intellect spéculatif devient pratique par extension, selon la remarque d'Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 49).

ARTICLE III. — LA CHARITÉ EST-ELLE LA FORME DE LA FOI (4)?

1. Il semble que la charité ne soit pas la forme de la foi. Car chaque être tire son espèce de sa forme. Parmi les choses qui se divisent par opposition, comme des espèces diverses du même genre, l'une ne peut donc pas être la forme de l'autre. Or, la foi et la charité se divisent par opposition (I. *Cor.* XIII) comme des espèces diverses de la vertu. Donc la charité ne peut pas être la forme de la foi.

2. La forme et la chose dont elle est la forme existent dans un même sujet, puisque ces deux choses n'en font qu'une absolument parlant. Or, la foi réside dans l'intellect, tandis que la charité réside dans la volonté. Donc la charité n'est pas la forme de la foi.

3. La forme est le principe de la chose. Or, le principe de la foi relativement à la volonté paraît être l'obéissance plutôt que la charité, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* I, 5) : *Nous avons été envoyés pour faire obéir toutes les nations à la foi.* Donc l'obéissance est plutôt la forme de la foi que la charité.

Mais c'est le *contraire*. Chaque être opère par sa forme. Or, la foi opère par l'amour. L'amour de la charité est donc la forme de la foi.

CONCLUSION. — La charité est la forme de la foi à un tel point que l'acte de foi est formé et perfectionné par elle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. I, art. 3, et quest. XVII, art. 6), les actes volontaires tirent leur espèce de la fin qui est

(1) Ainsi l'acte de foi ne peut être parfait et méritoire qu'autant qu'il y a dans celui qui l'opère deux habitudes infuses qui se rapportent, l'une à l intellect et l'autre à la volonté.

(2) Cet argument repose sur ce principe psychologique, que toute habitude réside dans la puissance qui produit son acte propre immédiatement. La volonté concourt, il est vrai, à la production de l'acte de foi, mais elle n'en est que le principe éloigné.

(3) Elle n'est complète et parfaite qu'à cette condition, puisque c'est seulement dans ce cas que l'intellect et la volonté contribuent l'un et l'autre à sa formation.

(4) Cet article est le développement de celui qui précède.

l'objet de la volonté. Or, l'être dont un autre tire son espèce est comme sa forme dans l'ordre naturel. C'est pourquoi la forme de tout acte volontaire est en quelque sorte la fin à laquelle il se rapporte; parce que d'un côté il reçoit d'elle son espèce, et que de l'autre le mode de l'action doit être proportionné à la fin. Or, il est évident d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. II, art. 1) que l'acte de foi se rapporte à l'objet de la volonté qui est le bien, comme à sa fin. Ce bien qui est la fin de la foi étant le bien divin (1), est l'objet propre de la charité. C'est pourquoi on dit que la charité est la forme de la foi en ce sens que l'acte de foi est perfectionné et formé par la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la charité est la forme de la foi, en ce sens qu'elle donne à son acte sa forme. Or, rien n'empêche qu'un seul et même acte ne soit formé par des habitudes différentes, et qu'à ce titre il ne se rapporte d'une certaine manière à différentes espèces, comme nous l'avons dit en parlant des actes humains en général (1^a $2^æ$, quest. XVIII, art. 6 et 7, et quest. LXI, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la forme intrinsèque. La charité n'est pas en ce sens la forme de la foi; elle ne l'est que dans le sens qu'elle donne à l'acte sa dernière forme (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'obéissance elle-même, ainsi que l'espérance et toute autre vertu pourraient précéder l'acte de foi formé par la charité, comme nous le verrons (quest. XXIII, art. 8). C'est pourquoi la charité n'en est pas moins la forme de la foi (3).

ARTICLE IV. — LA FOI INFORME PEUT-ELLE DEVENIR LA FOI FORMÉE OU RÉCIPROQUEMENT (4)?

1. Il semble que la foi informe ne devienne pas la foi formée, ni réciproquement. Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 10): *Quand celui qui est parfait sera venu, ce qui est imparfait s'évanouira.* Or, la foi informe est imparfaite par rapport à la foi formée. Donc du moment que la foi formée existe, la foi informe n'existe plus, de telle sorte qu'elle ne forme pas numériquement avec elle une seule et même habitude.

2. Ce qui est mort ne devient pas vivant. Or, la foi informe est morte, d'après ces paroles de saint Jacques (Jac. II, 20): *La foi sans les œuvres est morte.* Donc la foi informe ne peut devenir la foi formée.

3. La grâce de Dieu ne produit pas un effet moindre en arrivant dans le fidèle que dans l'infidèle. Or, en arrivant dans l'infidèle, elle produit en lui l'habitude de la foi. Donc en arrivant dans le fidèle qui avait auparavant l'habitude de la foi informe, elle produit en lui une autre habitude de la foi.

4. Comme le dit Boëce: les accidents ne peuvent se corrompre. Or, la foi est un accident. Donc la même foi ne peut pas être tantôt formée et tantôt informe.

Mais c'est le *contraire*. A propos de ces paroles de saint Jacques: *La foi est morte sans les œuvres*, la glose (*interl.*) ajoute: «par lesquelles œuvres

(1) On entend par là le bien surnaturel.

(2) La charité n'est pas la forme intrinsèque et essentielle de la foi; elle en est seulement la forme extrinsèque et accidentelle, en ce sens que c'est la charité qui la met en rapport avec la fin dernière surnaturelle, et qui rend ses actes méritoires. C'est de là qu'est venue la distinction que les théologiens établissent entre la foi vive et la foi morte ou informe.

(3) Parce que c'est elle qui complète sa perfection extérieure, mais elle ne lui donne pas sa perfection essentielle et intrinsèque; au contraire, elle la présuppose.

(4) En décrivant les divers états de la foi, saint Thomas fait toujours mieux ressortir la part que l'intelligence et la volonté prennent à sa formation.

elle revit. » Donc la foi qui était morte auparavant et informe devient formée et vivante.

CONCLUSION. — La foi informe et la foi formée n'est qu'une seule et même habitude qui reçoit différents noms de la charité elle-même qui est sa forme.

Il faut répondre qu'à ce sujet il y a eu différentes opinions. Les uns ont dit que l'habitude de la foi formée est autre que celle de la foi informe, et que quand la foi formée arrive, la foi informe se retire. Et que dans l'homme qui pèche mortellement, après avoir possédé la foi formée, succède une autre habitude de la foi informe qui est infuse de Dieu. Mais il ne semble pas convenable que la grâce en arrivant dans l'homme exclue un don de Dieu, ni que Dieu accorde à l'homme un de ses dons, parce qu'il l'a offensé mortellement. — D'autres ont prétendu que l'habitude de la foi formée et celle de la foi informe sont des habitudes diverses ; mais que quand la foi formée arrive, l'habitude de la foi informe n'est pas pour cela détruite, et qu'elle existe simultanément dans le même sujet avec l'habitude de la foi formée. Mais il ne semble pas convenable non plus que l'habitude de la foi informe reste oisive dans celui qui a la foi formée (1). — C'est pourquoi il faut dire que l'habitude de la foi formée et de la foi informe est la même. La raison en est que l'habitude se diversifie d'après ce qui lui appartient essentiellement. Or, la foi étant la perfection de l'intellect, ce qui appartient essentiellement à la foi, c'est ce qui appartient à l'intellect lui-même. Mais ce qui appartient à la volonté n'appartient pas essentiellement à la foi (2), de telle sorte que l'habitude de la foi puisse être par là diversifiée. Et comme la distinction de la foi formée et de la foi informe repose sur ce qui appartient à la volonté, c'est-à-dire sur la charité, mais non sur ce qui appartient à l'intellect, il s'ensuit que la foi formée et la foi informe ne sont pas des habitudes différentes (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles de l'Apôtre doivent s'entendre de l'imperfection qui est de l'essence de l'être imparfait. Dans ce cas il faut que quand la perfection arrive l'imperfection n'existe plus. Ainsi du moment où l'on jouit de la vision, on ne possède plus la foi, dont l'essence est d'avoir pour objet les choses qu'on ne voit pas. Mais quand l'imperfection n'est pas de l'essence de la chose imparfaite, alors ce qui devient parfait est numériquement la même chose que ce qui était imparfait. Ainsi l'enfance n'est pas de l'essence de l'homme ; c'est pourquoi celui qui était enfant est numériquement le même individu quand il arrive à l'état d'homme mûr. L'informité de la foi n'étant pas de l'essence de la foi, mais ne se rapportant à elle que par accident, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), il s'ensuit que la foi informe est elle-même la foi formée.

Il faut répondre au *second*, que ce qui produit la vie de l'animal est de son essence ; car c'est sa forme essentielle, c'est-à-dire son âme. C'est pourquoi ce qui est mort ne peut devenir vivant, mais ce qui est mort et ce qui est vivant diffèrent d'espèce, tandis que ce qui fait que la foi est formée ou vivante n'est pas de l'essence de la foi ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce produit la foi non-seulement quand la foi commence tout d'abord à exister dans l'homme, mais encore tant qu'elle dure. Car nous avons dit (1ª 2ª, quest. CIX, art. 9, et quest. CXIII) que Dieu opère toujours la justification de l'homme, comme le soleil opère toujours l'illumination de l'atmosphère. Par conséquent la

(1) Car Dieu n'opère rien inutilement.

(2) La charité qui émane de la volonté et qui donne à la foi sa dernière perfection, n'est pas la forme intrinsèque et essentielle de cette vertu : elle n'en est que la forme extrinsèque et accidentelle.

(3) L'une ne diffère de l'autre que par accident.

grâce en arrivant dans le fidèle n'y produit pas moins d'effet que dans l'infidèle ; parce que dans tous deux elle opère la foi, en la confirmant et en la perfectionnant dans l'un et en la créant à nouveau dans l'autre. — Ou bien on peut dire que c'est par accident, c'est-à-dire par suite de la disposition du sujet que la grâce ne produit pas la foi dans celui qui la possède, comme un second péché mortel n'enlève pas la grâce à celui qui l'a perdue par un péché mortel antérieur.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand la foi formée devient informe, ce n'est pas la foi elle-même qui change, mais c'est le sujet de la foi ou l'âme, qui possède la foi tantôt sans la charité et tantôt avec elle.

ARTICLE V. — LA FOI EST-ELLE UNE VERTU (1)?

1. Il semble que la foi ne soit pas une vertu. Car la vertu se rapporte au bien, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6), tandis que la foi se rapporte au vrai. Donc la foi n'est pas une vertu.

2. La vertu infuse est plus parfaite que la vertu acquise. Or, la foi en raison de son imperfection n'est pas rangée parmi les vertus intellectuelles acquises, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 3). Elle doit donc être encore moins considérée comme une vertu infuse.

3. La foi formée et la foi informe sont de la même espèce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la foi informe n'est pas une vertu, puisqu'elle n'a pas de connexion avec les autres vertus. La foi formée n'en est donc pas une non plus.

4. Les grâces gratuitement données et les fruits se distinguent des vertus. Or, la foi est comptée parmi les grâces gratuitement données (I. *Cor.* XII), ainsi que parmi les fruits (*Gal.* V). La foi n'est donc pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. L'homme est justifié par les vertus ; car la justice est la vertu totale, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 2). Or, l'homme est justifié par la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* V, 1) : *Etant donc justifiés par la foi, ayons la paix.* La foi est donc une vertu.

CONCLUSION. — Puisque la foi formée est le principe d'un acte parfait, elle est nécessairement une vertu, mais il n'en est pas de même de la foi informe.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LV, art. 3 et 4), la vertu humaine est ce qui rend bon l'acte humain. Par conséquent toute habitude qui est toujours le principe d'un bon acte peut être appelée une vertu humaine. Or, la foi formée est une habitude de cette nature. Car croire étant l'acte de l'intellect qui donne au vrai son assentiment d'après l'empire de la volonté, pour que cet acte soit parfait deux choses sont nécessaires : la première c'est que l'intellect tende infailliblement à son objet qui est le vrai ; la seconde c'est que la volonté se rapporte infailliblement à la fin dernière, pour laquelle l'esprit adhère au vrai. Or, ces deux choses se trouvent dans un acte de foi formée. Car il est de l'essence de la foi que l'intellect se porte toujours vers le vrai, puisque la foi ne peut avoir le faux pour objet, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 3). Et la charité qui donne à la foi sa forme fait que la volonté se porte infailliblement vers une bonne fin. C'est pourquoi la foi formée est une vertu. — Quant à la foi informe il n'en est pas de même (2). Car quoique l'acte de foi informe ait du côté de l'intellect

(1) La foi est une vertu, puisqu'elle est obligatoire (*Hebr.* XI) : *Accedentem ad Deum oportet credere quià est.*

(2) Elle n'est pas une vertu parfaite, mais elle est une vertu imparfaite, et son imperfection ne l'empêche pas d'être une vertu véritable, puisque la foi informe et la foi formée, d'après saint Thomas lui-même, ne diffèrent pas d'espèce, comme il le dit (ad 3).

la perfection qu'il doit avoir, il n'en est pas de même du côté de la volonté. Par exemple, si la tempérance existait dans l'appétit concupiscible et que la prudence n'existât pas dans la raison, la tempérance ne serait pas une vertu, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LVIII, art. 4, et quest. LXV, art. 1), parce que la tempérance exige un acte de la raison et un acte de l'appétit concupiscible. De même pour un acte de foi il faut un acte de la volonté et un acte de l'intellect.

Il faut répondre au *premier* argument, que le vrai est le bien de l'intellect puisqu'il en est la perfection. C'est pourquoi la foi se rapporte à un certain bien en ce sens qu'elle porte l'intellect vers le vrai; mais de plus, selon que la foi est formée par la charité, elle se rapporte au bien qui est l'objet de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que la foi dont parle Aristote repose sur la raison humaine dont les déductions ne sont pas nécessaires et qui peut errer; c'est pourquoi cette foi n'est pas une vertu. Mais la foi dont nous parlons repose sur la vérité divine qui est infaillible et qui ne peut errer; c'est pourquoi elle peut être une vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que la foi formée et la foi informe ne diffèrent pas spécifiquement, comme si elles existaient dans des espèces diverses, mais elles diffèrent comme ce qui est parfait et imparfait dans la même espèce. La foi informe par là même qu'elle est imparfaite n'arrive donc pas à l'essence parfaite de la vertu; car la vertu est une perfection, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17 et 18).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a des auteurs qui disent que la foi qu'on met au rang des grâces gratuitement données est la foi informe. Mais c'est à tort; car les grâces gratuitement données, que l'Apôtre énumère, ne sont pas communes à tous les membres de l'Eglise. Aussi dit-il au même endroit que *les grâces sont partagées* et que Dieu donne *à l'un une chose et à l'autre une autre*. Au contraire la foi informe est commune à tous les membres de l'Eglise, parce que l'informité n'est pas de sa substance, selon qu'elle est un don gratuit. — Il faut donc dire que la foi est prise dans ce passage pour l'excellence de cette vertu, comme sa fermeté et sa constance, ou pour la prédication de la foi d'après la glose. On lui donne le nom de fruit en raison du plaisir que l'on trouve à faire un acte de foi, par suite de la certitude qu'il produit. C'est pour ce motif qu'en énumérant les fruits de l'Esprit-Saint, l'Apôtre (*Gal.* V) donne le nom de foi à la certitude des choses invisibles (1).

ARTICLE VI. — LA VERTU DE LA FOI EST-ELLE UNE (2)?

1. Il semble que la foi ne soit pas une. Car comme la foi est un don de Dieu, selon l'expression de l'Apôtre (*Ephes.* V); de même on met la sagesse et la science au nombre de ces dons, comme on le voit dans Isaïe (XI). Or, la sagesse et la science diffèrent en ce que la sagesse se rapporte aux choses éternelles et la science aux choses temporelles, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 19). Donc puisque la foi se rapporte aux choses éternelles et aux choses temporelles, il semble qu'elle ne soit pas une, mais qu'elle se divise en plusieurs parties.

2. La confession est un acte de foi, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1). Or, il n'y a pas pour tous qu'une seule et même confession de foi;

(1) Ainsi la foi, comme vertu, comme grâce gratuite et comme fruit de l'Esprit-Saint, désigne autant de choses différentes.

(2) L'unité de la foi est recommandée dans une foule d'endroits de l'Ecriture (I. *Cor.* I) *Obsecro vos, fratres, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* (II. *Cor.* IV) · *Habentes eumdem spiritum fidei.*

car ce que nous confessons comme une chose passée, les anciens le confessaient comme une chose à venir, suivant ces paroles d'Isaïe (Is. VII, 14) : *Voilà qu'une vierge concevra.* La foi n'est donc pas une.

3. La foi est commune à tous les chrétiens. Or, un seul accident ne peut exister dans divers sujets. Donc la foi de tous les fidèles ne peut être une.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Ephes.* IV, 5) : *Un seul Seigneur, une seule foi.*

CONCLUSION. — Puisque l'objet de la foi est la vérité première, la foi est nécessairement une seule vertu, qui est néanmoins numériquement diverse dans les divers individus.

Il faut répondre que si l'on prend la foi pour une habitude, on peut la considérer de deux manières : 1° par rapport à son objet, et dans ce sens la foi est une. Car l'objet formel de la foi est la vérité première, et c'est en adhérant à cette vérité que nous croyons tout ce que la foi renferme; 2° par rapport à son sujet, et dans ce sens la foi est diverse, selon qu'elle existe dans divers individus. Or, il est évident que la foi, comme toute autre habitude, tire son espèce de la raison formelle de son objet, mais qu'elle s'individualise d'après le sujet où elle se trouve. C'est pourquoi si l'on prend la foi pour l'habitude par laquelle nous croyons, alors elle est une dans son espèce, mais elle est numériquement différente dans les divers individus (1). — Si on la prend pour la chose que l'on croit, elle est encore une; parce que c'est la même chose que tout le monde croit, et s'il y a différentes choses à croire que tout le monde admet en général, elles se ramènent toutes à une seule.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses temporelles qui nous sont proposées à croire n'appartiennent à l'objet de la foi que par rapport à une chose éternelle qui est la vérité première, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1). C'est pourquoi la même foi embrasse les choses temporelles et les choses éternelles; mais il n'en est pas de même de la sagesse et de la science qui se rapportent aux choses temporelles et aux choses éternelles d'une manière propre à chacune d'elles.

Il faut répondre au *second*, que cette différence du passé et de l'avenir ne résulte pas de la diversité de la chose qui est crue, mais de la diversité du rapport de ceux qui croient à la chose qui est l'objet de leur croyance, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. CIII, art. 4, et quest. CVII, art. 1 ad 1).

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison s'appuie sur ce que la foi est numériquement diverse.

ARTICLE VII. — LA FOI EST-ELLE LA PREMIÈRE DE TOUTES LES VERTUS (2)?

1. Il semble que la foi ne soit pas la première entre toutes les vertus. Car à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Luc. XII) : *Je vous dis mes amis;* la glose (*Ambros.*) dit que la force est le fondement de la foi. Or, le fondement est avant ce qu'il soutient. Donc la foi n'est pas la première vertu.

2. Il y a une glose (*interl. Cassiod.*) qui dit sur le psaume *Noli æmulari*, que l'espérance mène à la foi. Or, l'espérance est une vertu, comme nous le dirons (quest. XVII, art. 1). La foi n'est donc pas la première des vertus.

3. Nous avons dit (quest. II, art. 1, et art. 2 huj. quæst.) que l'intellect de celui qui croit est porté à donner son assentiment aux choses qui sont de foi par obéissance pour Dieu. Or, l'obéissance est aussi une vertu. Donc la foi n'est pas la première vertu.

(1) C'est ainsi que la nature humaine qui se trouve dans divers individus est la même spécifiquement, quoiqu'elle soit différente numériquement.

(2) La foi est la première de toutes les vertus, selon l'ordre de génération ; ce que le concile de Trente a exprimé en ces termes (sess. VI, can. 7) : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.*

4. La foi informe n'est pas le fondement, mais la foi formée, comme on le lit dans la glose (*interl.*) sur la première Epître aux Corinthiens (XIII). Or, la foi est formée par la charité, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Donc la foi doit à la charité d'être le fondement, et par conséquent la charité est plutôt le fondement que la foi. Et parce que le fondement est la première partie de l'édifice, il semble que la charité soit antérieure à la foi.

5. L'ordre des habitudes se conçoit d'après l'ordre des actes. Or, dans l'acte de foi, l'acte de la volonté que la charité perfectionne précède l'acte de l'intellect qui est perfectionné par la foi, comme la cause précède l'effet. Donc la charité précède la foi, et par conséquent la foi n'est pas la première des vertus.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Heb.* XI, 1) que la foi est la *substance des choses que l'on doit espérer*. Or, la substance est ce qu'il y a de premier. Par conséquent la foi est la première de toutes les vertus.

CONCLUSION. — Quoiqu'il y ait des vertus, comme la force et l'humilité, qui précèdent la foi par accident parce qu'elles y disposent, néanmoins, absolument parlant, la foi est la première des vertus.

Il faut répondre qu'une chose peut être avant une autre de deux manières : 1° par elle-même ; 2° par accident. Par elle-même la foi est la première de toutes les vertus. Car puisque dans les actions humaines la fin est le principe, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XXXIV, art. 4 ad 1, et quest. XIII, art. 3), il est nécessaire que les vertus théologales dont l'objet est la fin dernière soient antérieures à toutes les autres vertus. Or, il faut que la fin dernière soit dans l'intellect avant d'être dans la volonté, parce que la volonté ne se porte vers une chose qu'autant que l'intellect la perçoit (1). Par conséquent puisque la fin dernière existe dans la volonté par l'espérance et la charité et dans l'intellect par la foi, il est nécessaire que la foi soit la première de toutes les vertus ; parce que la connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu selon qu'il est l'objet de la béatitude, et le but vers lequel tendent l'espérance et la charité. — Mais une vertu peut être par accident antérieure à la foi. Car la cause accidentelle est antérieure accidentellement. Or, il appartient à la cause accidentelle d'écarter ce qui fait obstacle, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 32). En ce sens il y a des vertus qu'on peut dire accidentellement antérieures à la foi, parce qu'elles écartent ce qui nous empêche de croire. Ainsi la force éloigne la crainte déréglée qui empêche la foi ou la confiance ; l'humilité détruit l'orgueil qui empêche l'intellect de se soumettre à la vérité de la foi. On peut en dire autant des autres vertus, quoiqu'elles ne soient véritables (2) qu'autant qu'elles présupposent la foi, comme le prouve saint Augustin (*Lib. cont. Jul.* lib. IV, cap. 3).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'espérance ne peut pas universellement mener à la foi. Car on ne peut espérer la béatitude éternelle qu'autant qu'on la croit possible, parce que ce qui est impossible n'est pas l'objet de l'espérance (3), comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XL, art. 1). Mais l'espérance peut faire qu'on persévère dans la foi ou qu'on s'y attache fortement. C'est dans ce dernier sens qu'on dit que l'espérance mène à la foi.

Il faut répondre au *troisième*, que l'obéissance s'entend de deux manières : 1° Quelquefois elle implique l'inclination de la volonté à remplir les ordres

(1) C'est l'axiome de l'Ecole : *Nihil volitum quin sit præcognitum.*

(2) Sans la foi habituelle ou actuelle, elles ne sont pas de véritables vertus chrétiennes.

(3) Par conséquent la foi doit précéder l'espérance.

de Dieu. Dans ce cas, ce n'est pas une vertu spéciale, mais elle est généralement renfermée dans toute espèce de vertu, parce que tous les actes des vertus sont l'objet des préceptes de la loi divine, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. c, art. 2). De cette manière l'obéissance est nécessaire à la foi. 2° On peut considérer l'obéissance selon qu'elle implique l'inclination de la volonté à exécuter des ordres reçus, parce que c'est une chose due. Alors l'obéissance est une vertu spéciale et une partie de la justice. Car on rend à un supérieur ce qu'on lui doit en lui obéissant. En ce sens l'obéissance est une conséquence de la foi, parce que la foi manifeste à l'homme que Dieu lui est supérieur et qu'il doit lui obéir.

Il faut répondre au *quatrième*, que pour qu'une chose soit le fondement de l'édifice il faut non-seulement qu'elle en soit la première partie, mais il est encore nécessaire qu'elle soit unie au reste. Car elle ne serait pas le fondement, si les autres parties ne lui étaient pas adhérentes. Or, le lien de l'édifice spirituel est produit par la charité, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Colos.* III, 14) : *Mais surtout revêtez-vous de la charité qui est le lien de la perfection.* C'est pourquoi la foi sans la charité ne peut être le fondement, mais il n'est pas nécessaire pour cela que la charité précède la foi (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que l'acte de la volonté est préalablement exigé pour la foi, mais non l'acte de la volonté animé par la charité. Cet acte présuppose la foi, parce que la volonté ne peut se porter vers Dieu d'un amour parfait, si l'intellect n'a pas en lui la foi qu'il doit avoir (2).

ARTICLE VIII. — LA FOI EST-ELLE PLUS CERTAINE QUE LA SCIENCE ET QUE LES AUTRES VERTUS INTELLECTUELLES (3)?

1. Il semble que la foi ne soit pas plus certaine que la science et que les autres vertus intellectuelles. Car le doute est opposé à la certitude. D'où il semble que ce qu'il y a de plus certain c'est ce qu'il y a de moins douteux, comme ce qu'il y a de plus blanc est ce qui est le moins mélangé de noir. Or, l'intelligence, la science et la sagesse n'ont point de doute à l'égard de leurs objets propres; au lieu que celui qui croit peut parfois ressentir le doute et hésiter à l'égard des choses qui sont de foi. Donc la foi n'est pas plus certaine que les vertus intellectuelles.

2. La vue est plus certaine que l'ouïe. Or, *la foi vient de l'ouïe*, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* x, 17). L'intelligence, la science et la sagesse impliquent au contraire une certaine vision intellectuelle. Donc la science ou l'intelligence est plus certaine que la foi.

3. Plus une chose est parfaite à l'égard de ce qui appartient à l'intellect, et plus elle est certaine. Or, l'intelligence est plus parfaite que la foi, parce que par la foi on arrive à l'intelligence, d'après ces paroles du prophète (Is. VII, 9) : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas.* Et saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) que la science fortifie la foi. Il semble donc que la science ou l'intelligence soit plus certaine que la foi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Thes.* II, 13) : *Nous rendons grâces à Dieu de ce qu'ayant reçu de nous la parole que nous vous avons prêchée, vous l'ayez reçue non comme la parole des hommes, mais comme étant, ainsi qu'elle l'est véritablement, la parole de Dieu.* Or, rien n'est plus certain que

(1) Puisque nous avons vu que la foi existe véritable et substantielle sans elle, et que la charité qui lui donne sa dernière perfection n'est par rapport à elle qu'un accident.

(2) Pour se porter vers Dieu par l'amour, il faut le connaître, et c'est précisément cette connaissance que nous donne préalablement la foi.

(3) Il ne s'agit pas ici du degré d'assentiment que l'esprit donne à une chose; car cette force d'adhésion n'est que de l'opiniâtreté, et elle est très-vive chez les hérétiques, mais il s'agit de l'efficacité du motif qui détermine en nous cet assentiment.

la parole de Dieu. Donc la science n'est pas plus certaine que la foi, ni toute autre vertu intellectuelle.

CONCLUSION. — Quoique la sagesse, la science et l'intelligence soient par rapport à nous plus certaines que la foi, cependant en elle-même, puisque la foi repose sur la vérité première, elle est la plus certaine de toutes les vertus intellectuelles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. LXII, art. 4), parmi les vertus intellectuelles il y en a deux qui se rapportent aux choses contingentes, ce sont la prudence et l'art, sur lesquelles la foi l'emporte en certitude, en raison de sa matière, parce qu'elle se rapporte aux choses éternelles qui sont immuables. Les trois autres vertus intellectuelles, qui sont la sagesse, la science et l'intelligence, ont pour objet des choses nécessaires, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. LVII, art. 2 ad 3). Mais il faut savoir que la sagesse, la science et l'intelligence s'entendent de deux manières. 1° On peut entendre par là des vertus intellectuelles, comme le fait Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 6 et 7). 2° On peut les prendre pour des dons de l'Esprit-Saint. Dans le premier sens il faut dire que la certitude peut se considérer de deux façons. Elle peut d'abord se considérer dans sa cause; dans ce cas on dit que ce qu'il y a de plus certain, c'est ce qui a la cause la plus certaine (1). De cette sorte la foi est plus certaine que les trois autres vertus intellectuelles, parce que la foi repose sur la vérité divine, tandis que les trois autres vertus reposent sur la raison humaine. On peut ensuite considérer la certitude subjectivement; alors ce qu'il y a de plus certain, c'est ce que l'intelligence de l'homme comprend plus pleinement. De cette manière les choses qui sont de foi étant supérieures à l'entendement humain, tandis qu'il n'en est pas de même des choses qui sont l'objet des vertus intellectuelles, il s'ensuit que sous ce rapport la foi est moins certaine (2). Mais parce qu'on juge chaque chose absolument d'après sa cause et qu'on n'en juge que relativement d'après la disposition du sujet où elle se trouve, il en résulte que la foi est absolument plus certaine, mais que les autres actes le sont davantage relativement, c'est-à-dire par rapport à nous. — De même si on considère la sagesse, la science et l'intelligence comme des dons (3) de la vie présente, elles se rapportent à la foi comme au principe qu'elles présupposent; par conséquent sous ce rapport la foi est encore plus certaine qu'elles.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce doute ne se rapporte pas à la cause de la foi, mais il ne se rapporte qu'à nous, en ce sens que nous ne saisissons pas pleinement par l'intelligence les choses qui sont de foi.

Il faut répondre au *second*, que toutes choses égales d'ailleurs, la vue est plus certaine que l'ouïe; mais si celui qu'on écoute surpasse beaucoup la vue de celui qui regarde, alors l'ouïe est plus certaine que la vue. Comme un homme de peu de savoir est plus certain de ce qu'il a entendu dire par un homme instruit que de ce qu'il croit voir au moyen de sa raison. L'homme est aussi beaucoup plus certain de ce qu'il apprend de Dieu, qui ne peut être trompé, que de ce qu'il voit avec sa propre raison qui est faillible.

Il faut répondre au *troisième*, que la perfection de l'intelligence et de la science surpasse la connaissance de la foi sous le rapport de l'évidence,

(1) C'est-à-dire ce qui repose sur le motif le plus sûr et le plus infaillible.

(2) Il est à remarquer que saint Thomas ne veut pas dire par là que nous sommes moins sûrs d'une chose quand elle nous est connue par la lumière naturelle que par la lumière de la foi, car il serait alors en contradiction avec lui-même, mais il veut seulement dire que nous connaissons moins bien, moins parfaitement les vérités surnaturelles que celles qui sont de l'ordre naturel.

(3) En les considérant comme des dons de l'Esprit, la foi est encore plus certaine que ces autres vertus, puisqu'elle leur sert de fondement et de principe, comme l'observe saint Thomas lui-même (ad 3ᵘᵐ).

mais non sous le rapport de la certitude de l'assentiment; parce que la certitude de l'intelligence ou de la science considérées comme des dons procède tout entière de la certitude de la foi; comme la certitude de la connaissance des conséquences procède de la certitude des principes. D'un autre côté, si on considère la science, la sagesse et l'intelligence, comme des vertus intellectuelles, elles reposent sur la lumière naturelle de la raison qui n'a pas la certitude de la parole de Dieu, sur laquelle repose la foi.

QUESTION V.

DE CEUX QUI ONT LA FOI.

Après avoir parlé de la vertu de la foi, nous avons à nous occuper de ceux qui la possèdent. — A ce sujet quatre questions se présentent: 1° L'ange ou l'homme aurait-il eu la foi dans sa condition primitive? — 2° Les démons ont-ils la foi? — 3° Les hérétiques qui errent sur un article de foi ont-ils la foi sur d'autres articles? — 4° Parmi ceux qui ont la foi les uns ont-ils une foi plus grande que d'autres?

ARTICLE I. — L'ANGE ET L'HOMME ONT-ILS EU LA FOI DANS LEUR ÉTAT PRIMITIF (1)?

1. Il semble que l'ange et l'homme n'aient pas eu la foi dans leur état primitif. Car Hugues de Saint-Victor dit (*De Sac.* part. X, lib. I, cap. 2) que parce que l'homme n'a pas l'œil de la contemplation ouvert, il ne peut voir Dieu et les choses qui sont en lui. Or, l'ange dans son état primitif, avant sa confirmation dans la gloire ou sa chute, eut l'œil de la contemplation ouvert; car il voyait les choses dans le Verbe, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8). De même le premier homme dans l'état d'innocence semble avoir eu l'œil de la contemplation ouvert. Car Hugues de Saint-Victor dit (*De Sac.* lib. I, part. 6, cap. 14) que l'homme dans l'état primitif a connu son Créateur, non de cette connaissance qui nous vient du dehors par l'ouïe, mais de celle qui nous est communiquée intérieurement par l'inspiration; non de cette connaissance que la foi donne maintenant à ceux qui croient Dieu sans le voir, mais de cette connaissance qui se manifestait plus vivement, parce que l'esprit avait présent l'objet de sa contemplation. Donc dans l'état primitif l'homme ou l'ange n'a pas eu la foi.

2. La connaissance de la foi est énigmatique et obscure, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 12): *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme.* Or, dans l'état primitif il n'y eut point d'obscurité dans l'homme, ni dans l'ange, parce que les ténèbres sont la peine du péché. Donc dans l'état primitif la foi n'a pu exister ni dans l'homme, ni dans l'ange.

3. L'Apôtre dit (*Rom.* X, 17) que *la foi vient de ce qu'on a entendu ou qu'on entend, parce que la parole de Dieu est prêchée.* Or, il n'y a pas eu de prédication dans l'état primitif de l'ange ou de l'homme, et il n'y avait pas lieu d'entendre. Donc la foi n'existait en cet état ni dans l'homme, ni dans l'ange.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Heb.* XI, 6) que *celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent.* Or, l'ange et l'homme dans leur condition primitive étaient en état de s'approcher de Dieu. Ils avaient donc besoin de la foi.

CONCLUSION. — Puisque l'ange avant sa confirmation dans la gloire et l'homme avant son péché n'ont pas eu cette béatitude par laquelle on voit Dieu dans son essence, il a été nécessaire, puisqu'ils étaient dans la grâce de Dieu, qu'ils eussent la foi.

(1) Saint Paul indique la solution de cette question quand il dit (*Hebr.* II): *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui disent que les anges avant leur confirmation dans la gloire et leur chute et que l'homme avant son péché n'avaient pas la foi, parce qu'ils jouissaient alors de la claire contemplation des choses divines. Mais puisque la foi est *l'argument des choses qu'on ne voit pas*, selon l'expression de l'Apôtre (*Heb.* XI, 1), et que par la foi on croit ce qu'on ne voit pas, comme le dit saint Augustin (*Tract.* XL *in Joan.*), l'essence de la foi n'est détruite que par la manifestation qui rend évident ou visible son objet principal. Or, l'objet principal de la foi est la vérité première, dont la vision produit les bienheureux et succède à la foi. Par conséquent, puisque l'ange avant sa confirmation dans la gloire et l'homme avant son péché n'ont pas eu cette béatitude par laquelle on voit Dieu dans son essence, il est évident qu'ils n'ont pas eu cette connaissance manifeste qui détruirait l'essence de la foi. Ainsi il ne peut pas se faire qu'ils n'aient pas eu la foi, à moins que ce ne soit parce que l'objet de la foi leur était absolument inconnu (1). Si l'homme et l'ange avaient été créés dans l'état de pure nature, comme le disent quelques-uns, on pourrait soutenir que la foi n'a pas existé dans l'ange avant sa confirmation, ni dans l'homme avant son péché. Car la connaissance de la foi est supérieure à la connaissance naturelle qu'a de Dieu non-seulement l'homme, mais encore l'ange. Mais comme nous avons prouvé (part. I, quest. LXII, art. 3, et quest. XCI, art. 1) que l'homme et l'ange ont été créés avec le don de la grâce, il est donc nécessaire d'admettre qu'au moyen de la grâce qu'ils ont reçue et qui n'était pas encore consommée, il y eut en eux un commencement de la béatitude qu'ils espéraient. Ce commencement est produit dans la volonté par l'espérance et la charité, et dans l'intellect par la foi, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 7). C'est pourquoi il est nécessaire de dire que l'ange avant sa confirmation dans la gloire a eu la foi, ainsi que l'homme avant son péché.— Toutefois il faut observer que dans l'objet de la foi il y a quelque chose de formel; c'est la vérité première (2) qui est supérieure à toute connaissance naturelle d'une créature, et quelque chose de matériel, ce sont les choses (3) auxquelles nous adhérons en nous attachant à cette vérité première. Quant à la première de ces choses, la foi existe de la même manière dans tous ceux qui connaissent Dieu par leur adhésion à la vérité première et qui ne sont pas encore arrivés à la béatitude future. Mais par rapport aux choses qui sont matériellement proposées à notre croyance, il y en a qui sont crues par les uns et qui sont sues manifestement par les autres, même dans l'état présent, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 5, et quest. II, art. 4 ad 2). En ce sens on peut dire que l'ange avant sa confirmation dans la gloire et l'homme avant le péché, ont connu d'une connaissance manifeste quelques-uns des divins mystères que nous ne pouvons plus maintenant connaître que par la foi (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les paroles de Hugues de Saint-Victor aient beaucoup de poids et fassent autorité, cependant on peut dire que la contemplation qui détruit la nature de la foi est la contemplation céleste, par laquelle nous voyons la vérité surnaturelle dans son essence. L'ange n'a pas eu cette contemplation, avant sa confirmation dans

(1) Mais cette hypothèse est insoutenable. Car du moment que l'on admet que l'ange et l'homme ont été créés dans la grâce, il est nécessaire qu'ils aient connu l'objet de la foi, et c'est ce que démontre l'argument qui suit.

(2) Cette vérité première n'est rien autre chose que Dieu.

(3) Ce qu'il y a de matériel, ce sont les choses qui nous sont proposées à croire.

(4) Cette différence est analogue à celle qu'il y a entre la foi du savant et celle de l'ignorant

gloire, ni l'homme avant son péché. Mais leur contemplation était plus élevée que la nôtre, et par là même qu'ils approchaient plus près de Dieu, ils pouvaient connaître sur les actions et les mystères divins plus de choses manifestement que nous n'en pouvons connaître. Par conséquent ils n'avaient pas cette foi qui nous fait chercher Dieu comme étant loin de nous; car il leur était plus présent qu'à nous par la lumière de sa sagesse, quoiqu'il ne leur fût pas présent comme il l'est aux bienheureux, par la lumière de sa gloire.

Il faut répondre au *second*, que dans l'état primitif de l'homme ou de l'ange, il n'y avait pas l'obscurité qui a été l'effet de la faute ou du châtiment, mais il y avait dans l'intelligence de l'homme et de l'ange une certaine obscurité naturelle (1), en ce sens que toute créature est ténèbres comparée à l'immensité de la lumière divine. Cette obscurité suffit à l'essence de la foi.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'état primitif on n'entendait pas l'homme parler extérieurement, mais on entendait Dieu, qui parlait intérieurement; comme les prophètes l'entendaient eux-mêmes, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* LXXXIV, 9) : *J'écouterai ce que le Seigneur mon Dieu dit en moi.*

ARTICLE II. — LES DÉMONS ONT-ILS LA FOI?

1. Il semble que les démons n'aient pas la foi. Car saint Augustin dit (*De Præd. sanct.* cap. 5) que la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient. Or, la volonté que l'on a de croire à Dieu est bonne. Donc puisqu'il n'y a pas dans les démons une volonté délibérée qui soit bonne, comme nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 2 ad 5), il semble que les démons n'aient pas la foi.

2. La foi est un don de la grâce divine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* II, 8) : *C'est par la grâce de Dieu que vous avez été sauvés par la foi; car c'est un don de Dieu.* Or, les démons ont perdu les dons gratuits par le péché, comme le dit la glose (*Ord. hier.*) sur ces paroles d'Osée (III) : *Ipsi respiciunt ad deos alienos.* La foi n'est donc pas restée dans les démons après le péché.

3. L'infidélité paraît être le plus grave des péchés, comme le dit saint Augustin (*Tract.* LXXXIX *in Joan.*) à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Joan. XV) : *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé ils ne seraient pas coupables; maintenant leur péché est sans excuse.* Or, il y a des hommes qui sont coupables du péché d'infidélité. Si donc les démons avaient la foi, il y aurait des hommes qui feraient un péché plus grave que celui des démons, ce qui semble répugner. Donc la foi n'existe pas dans les démons.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jacques dit (II, 19) : *Les démons croient et ils tremblent.*

CONCLUSION. — Quoique les démons n'aient pas cette foi à laquelle l'intellect est porté à donner son assentiment par l'empire d'une volonté qui tend au bien, ils ont cependant cette foi contrainte qui les oblige, en raison de leur pénétration naturelle et de l'évidence des preuves, à croire que la doctrine de l'Eglise est l'œuvre de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 1 et quest. I, art. 2), l'intellect de celui qui croit adhère à la chose qui est crue, non parce qu'il la voit en elle-même ou dans ses rapports avec les premiers principes qui sont évidents par eux-mêmes, mais parce que l'autorité di-

(1) Cette obscurité est celle qui résulte de l'imperfection et de la faiblesse de leur nature, qui est nécessairement bornée.

vine le porte à donner son assentiment à ce qu'il ne voit pas, et qu'il est mû par l'action de la volonté. Or, il peut se faire de deux manières que la volonté porte l'intellect à donner son assentiment. 1° Elle l'y porte, parce qu'elle tend au bien (1); dans ce cas la foi est un acte digne d'éloges. 2° Elle l'y porte, parce que la conviction oblige l'intellect à penser qu'il doit croire les choses qu'on dit, bien qu'il n'en voie pas l'évidence; comme si un prophète annonçait sur la parole de Dieu qu'un événement arrivera, et qu'en preuve de ce qu'il avance il ressuscite un mort. Ce miracle convaincrait celui qui le verrait que c'est manifestement Dieu qui parle, et il croirait la chose qui aurait été prédite, bien qu'elle ne fût pas évidente en elle-même (2). C'est pourquoi l'essence de la foi ne serait pas par là détruite. Il faut donc dire que dans les fidèles, la foi existe de la première manière et qu'elle est méritoire; mais elle n'existe pas ainsi dans les démons; elle n'y est que de la seconde manière (3). Car ils ont beaucoup de preuves évidentes (4) qui leur montrent que la doctrine de l'Eglise vient de Dieu; quoiqu'ils ne voient pas eux-mêmes les choses que l'Eglise enseigne, par exemple, que Dieu est trin et un, et d'autres mystères semblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi des démons est en quelque sorte contrainte (5) par l'évidence des preuves; c'est pourquoi elle n'est pas une preuve de la bonne disposition de leur volonté.

Il faut répondre au *second*, que la foi qui est un don de la grâce porte l'homme à croire en raison de l'affection qu'il a pour le bien, quoiqu'elle soit informe. Par conséquent la foi qui est dans les démons n'est pas un don de la grâce (6), mais ils sont plutôt forcés à croire par la pénétration de leur entendement naturel.

Il faut répondre au *troisième*, que les démons trouvent leur déplaisir à voir que les preuves de la foi sont si évidentes qu'elles les forcent à croire. C'est pourquoi leur foi ne diminue en rien la malice de leur cœur.

ARTICLE III. — CELUI QUI NE CROIT PAS UN ARTICLE DE FOI PEUT-IL AVOIR LA FOI INFORME A L'ÉGARD DES AUTRES (7)?

1. Il semble qu'un hérétique qui nie un article de foi puisse avoir la foi informe sur les autres articles. Car l'intelligence naturelle d'un hérétique n'est pas plus puissante que celle d'un catholique. Or, l'intelligence d'un catholique a besoin du don de la foi pour croire un article de foi quelconque. Il semble donc que les hérétiques ne puissent pas croire quelques articles de foi sans le don de la foi informe.

2. Comme la foi renferme beaucoup d'articles, de même une même science, telle que la géométrie, renferme beaucoup de conséquences. Or, un homme peut avoir la science de la géométrie à l'égard de quelques conséquences et ignorer les autres. Donc un homme peut avoir la foi sur certains articles de foi sans croire les autres.

(1) Car Dieu qui est l'objet de la foi est aussi la fin de la volonté.

(2) Dans ce cas on croit d'après des preuves extérieures qui produisent l'évidence extrinsèque.

(3) Ils n'ont par conséquent qu'une foi naturelle qui n'a rien de méritoire.

(4) Le châtiment des infidèles et des pécheurs qui tombent tous les jours dans l'enfer sont pour eux une preuve évidente de la vérité des choses que l'Eglise enseigne.

(5) Billuart fait remarquer que saint Thomas ne dit pas que leur volonté est absolument contrainte, parce qu'il n'y a que l'évidence intrinsèque qui soit absolument irrésistible et qu'ils ne l'ont pas.

(6) Elle ne peut pas être en eux une vertu infuse, puisqu'ils sont absolument dépouillés de tous les dons gratuits.

(7) Le sentiment de saint Thomas sur cette question est le plus communément suivi par les théologiens.

3. Comme l'homme obéit à Dieu pour croire les articles de foi, de même pour observer les commandements de la loi. Or, l'homme peut être soumis à l'égard de certains commandements, sans l'être à l'égard des autres. Par conséquent, il peut avoir la foi sur certains articles sans l'avoir sur d'autres.

Mais c'est le *contraire*. Comme le péché mortel est contraire à la charité, de même le défaut de foi sur un article est contraire à la foi. Or, la charité ne subsiste pas dans l'homme après qu'il a fait un seul péché mortel. Donc la foi n'existe plus également quand il a nié un des articles du symbole.

CONCLUSION. — Il est impossible que la foi, même informe, subsiste dans celui qui ne croit pas un article de foi, quoiqu'il confesse la vérité de tous les autres.

Il faut répondre que dans un hérétique qui nie un article de foi, il n'y a plus ni foi formée (1), ni foi informe. La raison en est que l'espèce d'une habitude quelconque dépend de la raison formelle de son objet; du moment où cette raison formelle est détruite, l'espèce de l'habitude ne peut plus subsister. Or, l'objet formel de la foi est la vérité première, selon qu'elle est manifestée dans les saintes Ecritures et dans l'enseignement de l'Eglise qui procède de la vérité première elle-même. Par conséquent, quiconque n'adhère pas à l'enseignement de l'Eglise qui procède de la vérité première manifestée dans les saintes Ecritures, comme à la règle divine et infaillible, celui-là n'a pas l'habitude de la foi; ou il possède les choses qui sont de foi d'une autre manière que par la foi. Comme celui qui a dans son esprit une conséquence sans connaître le moyen qui la démontre n'a pas évidemment la science, il n'a que l'opinion. Or, il est manifeste que celui qui s'attache à la doctrine de l'Eglise, comme à la règle infaillible, adhère à tout ce que l'Eglise enseigne; autrement si parmi les choses que l'Eglise enseigne il admet celles qu'il veut et qu'il rejette celles qu'il ne veut pas, il n'adhère pas à la doctrine de l'Eglise, comme à la règle infaillible, mais à sa propre volonté (2). Ainsi il est évident que l'hérétique qui nie opiniâtrément un article de foi n'est pas disposé à suivre en tout la doctrine de l'Eglise. Car s'il ne niait pas obstinément il ne serait pas hérétique, il serait seulement dans l'erreur. D'où il est clair que celui qui est hérétique sur un article n'a pas la foi à l'égard des autres, mais seulement une opinion conforme à sa propre volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'hérétique n'admet pas les articles sur lesquels il n'erre pas, de la même manière que le fidèle, c'est-à-dire en s'attachant absolument à la vérité première à laquelle l'homme ne peut s'élever que par l'habitude de la foi; mais il admet les choses qui sont de foi d'après sa propre volonté et son propre jugement (3).

Il faut répondre au *second*, que pour les différentes conséquences d'une même science il y a divers moyens de démonstration et qu'on peut connaître l'un sans l'autre. Ainsi le même homme peut savoir certaines conclusions d'une même science et ignorer les autres. Mais la foi adhère à tous les articles que l'on doit croire par un seul et même moyen, qui est la vérité première que les saintes Ecritures nous proposent, suivant la doctrine de l'Eglise qui en a la véritable intelligence. C'est pourquoi celui qui s'écarte de ce moyen manque totalement de foi.

(1) Par la foi formée on entend la foi que la charité anime, et par la foi informe, celle qui existe sans cette vertu.

(2) C'est ce que disait saint Augustin aux manichéens (*cont. Faust.* lib. XVII, cap. 3) : *Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam Evangelio creditis.*

(3) Il n'a à leur égard qu'une foi purement humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que les divers préceptes de la loi peuvent se rapporter ou à divers motifs prochains, et alors on peut observer l'un sans l'autre (1); ou à un seul motif premier qui consiste à obéir parfaitement à Dieu. On s'écarte de ce dernier par la transgression d'un seul précepte, selon l'expression de saint Jacques (II, 10) : *Celui qui viole la loi en un point est coupable, comme s'il l'avait violée dans tous les autres.*

ARTICLE IV. — LA FOI PEUT-ELLE ÊTRE PLUS GRANDE DANS UN INDIVIDU QUE DANS UN AUTRE (2)?

1. Il semble que la foi ne puisse pas être plus grande dans un individu que dans un autre. Car la quantité de l'habitude s'apprécie d'après les objets. Or, quiconque a la foi croit toutes les choses qui sont de foi, parce que celui qui en rejette une perd la foi totalement, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il semble donc que la foi ne puisse pas être plus grande dans un individu que dans un autre.

2. Les choses qui sont souveraines ne sont susceptibles ni de plus, ni de moins. Or, l'essence de la foi est ce qu'il y a de plus élevé; car il est nécessaire à la foi que l'homme s'attache à la vérité première par-dessus tout. Donc la foi n'est susceptible ni de plus, ni de moins.

3. La foi est pour la connaissance gratuite ce que l'intelligence des principes est pour la connaissance naturelle; parce que les articles de foi sont les premiers principes de la connaissance gratuite, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. I, art. 7). Or, l'intelligence des principes est égale dans tous les hommes. Donc la foi est aussi égale chez tous les fidèles.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est petit et grand est susceptible de plus et de moins. Or, la foi est petite et grande; car le Seigneur dit à Pierre (Matth. XIV, 31) : *Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté?* Et il dit à une femme (Matth. XV, 28) : *Femme, votre foi est grande.* Donc la foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre.

CONCLUSION. — La foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre, non-seulement parce qu'elle peut produire une certitude, une fermeté et une ferveur de dévotion plus grande, mais encore en ce que l'un croit explicitement plus de choses qu'un autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LII, art. 1 et 2, et quest. CXII, art. 4), la quantité de l'habitude peut s'apprécier de deux manières : 1° d'après l'objet; 2° selon la participation du sujet. L'objet de la foi peut se considérer sous deux rapports : relativement à sa raison formelle et relativement aux choses qui sont proposées matériellement à notre croyance. L'objet formel de la foi est un et simple, c'est la vérité première, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1); sous ce rapport la foi ne varie pas dans ceux qui croient, mais elle est spécifiquement la même dans tous, comme nous l'avons vu (quest. IV, art. 6). Quant aux choses qui sont matériellement proposées à notre croyance et qui sont multiples, elles peuvent être connues plus ou moins explicitement, et dans ce sens un homme peut croire explicitement plus de choses qu'un autre (3). Par conséquent la

(1) Ainsi on peut pécher contre le troisième commandement de Dieu, tout en observant le septième.

(2) Non-seulement la foi peut être plus grande dans un individu que dans un autre, mais elle peut varier dans la même personne en raison de la manière dont elle correspond à la grâce. C'est pour ce motif que l'Eglise nous fait dire : *Da nobis fidei, spei, charitatis augmentum* (*Dom.* XIII *post Pentecost.*).

(3) Un savant a une foi plus explicite qu'un homme du peuple qui n'a pas fait une étude spéciale des vérités de la religion.

foi peut être plus grande dans l'un que dans l'autre, selon qu'elle est plus ou moins développée. Mais si on considère la foi selon la participation du sujet, il y a ici deux choses à observer. Car l'acte de foi procède de l'intellect et de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 2, et quest. II, art. 1 et 2). La foi peut donc être plus grande dans un individu, ou sous le rapport de l'intellect, parce qu'elle produit en lui une certitude et une fermeté plus grande, ou sous le rapport de la volonté, parce qu'elle excite en lui plus de ferveur, de dévotion ou de confiance.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui nie opiniâtrément quelqu'une des choses qui sont de foi, n'a pas l'habitude de la foi que possède celui qui ne croit pas tout explicitement, mais qui est disposé à tout croire. Mais par rapport à l'objet l'un a une foi plus grande qu'un autre, parce qu'il croit explicitement plus de choses, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'il est de l'essence de la foi que l'on mette la vérité première au-dessus de tout. Mais parmi ceux qui la mettent ainsi au-dessus de tout, les uns s'y soumettent avec plus de certitude et de dévotion que les autres; et c'est en ce sens que la foi est plus grande dans l'un que dans l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intelligence des principes est une conséquence de la nature humaine qui existe également chez tout le monde; mais la foi est une conséquence du don de la grâce qui n'est pas égale dans tous les fidèles, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CXII, art. 4). Il n'y a donc pas de parité. D'ailleurs une intelligence connaît plus ou moins qu'une autre la vérité des principes, selon qu'elle est plus ou moins capable.

QUESTION VI.

DE LA CAUSE DE LA FOI.

Après avoir parlé du sujet de la foi, nous avons à nous occuper de sa cause. — A cet égard deux questions se présentent : 1° La foi nous est-elle infuse par Dieu ? — 2° La foi informe est-elle un don de Dieu ?

ARTICLE I. — LA FOI NOUS EST-ELLE INFUSE PAR DIEU (1)?

1. Il semble que la foi ne soit pas infuse à l'homme par Dieu. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) que la science fait naître en nous la foi, qu'elle la nourrit, la défend et la fortifie. Or, les choses que la science engendre en nous paraissent être plutôt des choses acquises que des choses infuses. La foi ne paraît donc pas être infuse en nous par Dieu.

2. Ce que l'homme atteint par l'ouïe et la vue paraît être une chose qu'il acquiert. Or, l'homme arrive à la foi en voyant les miracles et en écoutant l'enseignement de la doctrine. Car il est écrit (Joan. IV, 53) : *Le Père reconnut que c'était au moment où Jésus lui dit : Votre fils vit ; il crut et avec lui toute sa maison.* Et l'Apôtre dit (*Rom.* x, 17) : que *la foi vient de ce qu'on a entendu.* Donc la foi que l'homme possède est comme une vertu acquise.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens, qui voulaient que le commencement de la foi vînt de nous, et que sa consommation seule vînt de Dieu. Le concile de Trente a ainsi condamné cette erreur (sess. V, can. 3) : *Si quis dixerit sine prævenienle Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur : anathema sit.*

3. L'homme peut acquérir ce qui consiste dans sa volonté. Or, la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient, comme le dit saint Augustin (*Lib. de prædest.* cap. 5). Donc l'homme peut acquérir la foi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes.* II, 8) : *C'est par la grâce de Dieu que vous êtes sauvés au moyen de la foi, et en effet cela ne vient pas de vous, de peur que quelqu'un ne s'en glorifie, mais c'est un don de Dieu.*

CONCLUSION. — Puisque les choses de foi sont supérieures à la nature humaine et qu'en leur donnant son assentiment l'homme est élevé au-dessus de sa nature, il est nécessaire que cet assentiment vienne de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce et non de nous-mêmes.

Il faut répondre que la foi exige deux choses : 1° qu'on propose à l'homme certaines vérités à croire, ce qui est nécessaire pour qu'il croie explicitement quelque chose ; 2° il faut l'assentiment de celui qui croit aux choses qui lui sont proposées. Quant à la première de ces deux choses il est nécessaire que la foi vienne de Dieu. Car les choses qui sont de foi surpassent la raison humaine, par conséquent l'homme ne peut les connaître qu'autant que Dieu les lui révèle. Il les a révélées immédiatement à quelques-uns comme aux apôtres et aux prophètes ; aux autres il les a communiquées par le moyen des prédicateurs qu'il leur envoie, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* X, 15) : *Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés?* — Quant à la seconde, c'est-à-dire quant à l'assentiment que donne l'homme aux choses de foi, on peut distinguer deux sortes de cause : l'une extérieure, comme un miracle qu'on voit, ou la persuasion que produit un discours. Mais aucune de ces causes n'est suffisante. Car parmi ceux qui voient le même miracle et ceux qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. C'est pourquoi il faut admettre une autre cause intérieure qui porte l'homme à donner son assentiment aux choses qui sont de foi. Les pélagiens supposaient que cette cause était uniquement le libre arbitre de l'homme. C'est ce qui leur faisait dire que le commencement de la foi vient de nous, en ce sens que c'est à nous à nous préparer à donner notre assentiment aux choses qui sont de foi ; mais, disaient-ils, la consommation de la foi vient de Dieu, parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Cette opinion est fausse, parce que l'homme en donnant son assentiment aux choses de foi étant élevé par là même au-dessus de sa nature, il faut que cet assentiment soit produit en lui par un principe surnaturel qui le meut intérieurement, et ce principe est Dieu. C'est pourquoi, quant à l'assentiment qui est l'acte principal de la foi, la foi vient de Dieu qui meut l'homme intérieurement par la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science engendre la foi et la nourrit, à la manière de la persuasion extérieure qui est l'effet d'une certaine science (1) ; mais la cause propre et principale de la foi est ce qui meut intérieurement l'homme pour déterminer son assentiment.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la cause qui propose extérieurement ce qui est de foi, ou qui persuade à le croire soit par des paroles, soit par des actions.

Il faut répondre au *troisième*, que croire consiste à la vérité dans la volonté de ceux qui croient, mais il faut que Dieu prépare par sa grâce la volonté de l'homme à s'élever aux choses qui sont supérieures à la nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. II, art. 3).

(1) La science et la persuasion sont des causes extérieures dont la grâce se sert, mais qui à elles seules seraient insuffisantes.

ARTICLE II. — LA FOI INFORME EST-ELLE UN DON DE DIEU (1)?

1. Il semble que la foi informe ne soit pas un don de Dieu. Car il est dit (*Deut.* XXXII, 4) que *les œuvres de Dieu sont parfaites*. Or, la foi informe est une chose imparfaite. Donc la foi informe n'est pas l'œuvre de Dieu.

2. Comme on dit qu'un acte est difforme, parce qu'il n'a pas la forme qu'il doit avoir, de même on doit dire que la foi est informe pour le même motif. Or, l'acte difforme du péché n'est pas l'œuvre de Dieu, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXIX, art. 2 ad 2). Donc la foi informe n'est pas non plus son œuvre.

3. Celui que le Seigneur guérit l'est totalement. Car il dit (Joan. VII, 23): *Si un homme reçoit la cironcision le jour du sabbat sans que la loi soit violée, pourquoi vous mettez-vous en colère contre moi, parce que j'ai guéri un homme dans tout son corps au jour du sabbat?* Or, la foi guérit l'homme de l'infidélité. Par conséquent quiconque reçoit de Dieu le don de la foi est en même temps guéri de tous ses péchés. Et comme cet effet ne peut être produit que par la foi formée, il en résulte qu'il n'y a que cette foi qui soit un don de Dieu et que la foi informe n'en est pas un.

Mais c'est le *contraire*. La glose dit (I. *Cor.* XIII) que la foi qui est sans la charité est un don de Dieu. Or, cette foi est informe. Donc la foi informe est un don.

CONCLUSION. — Puisque l'informité de la foi n'appartient pas à l'essence de la foi elle-même, il s'ensuit que la cause de la foi informe est la même que la cause de la foi proprement dite, c'est-à-dire Dieu, et que par conséquent la foi informe est un don de Dieu aussi bien que la foi formée.

Il faut répondre que l'informité est une privation. Or, il est à remarquer que la privation appartient quelquefois à l'essence de l'espèce et que quelquefois elle n'y appartient pas, mais elle survient (2) à une chose qui possède déjà son espèce propre. Ainsi la privation de l'équilibre des humeurs est de l'essence de l'espèce de la maladie, tandis que la non-transparence n'est pas de l'essence d'un corps diaphane, mais elle lui survient. Par conséquent comme en assignant la cause d'une chose, on entend assigner sa cause selon qu'elle existe dans sa propre espèce, il s'ensuit que ce qui n'est pas cause de la privation ne peut pas être pris pour la cause de la chose à laquelle la privation appartient, comme étant de l'essence de cette espèce; car on ne peut pas prendre pour la cause de la maladie ce qui n'est pas cause de l'inégalité proportionnelle des humeurs. Mais on peut prendre une chose pour cause de la transparence, quoiqu'elle ne soit pas cause de la non-transparence qui n'est pas de l'essence de l'espèce des corps diaphanes. Or, l'informité de la foi n'appartient pas à l'essence de l'espèce de la foi elle-même, puisqu'on dit que la foi est informe parce qu'elle manque d'une certaine forme extérieure (3), comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 4). C'est pourquoi ce qui est cause de la foi absolument parlant est aussi cause de la foi informe. Et puisque c'est Dieu, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit que la foi informe est un de ses dons.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi informe, quoiqu'elle ne

(1) Le concile de Trente paraît à ce sujet conforme au sentiment de saint Thomas (sess. VI, can. 28): *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva: aut eum qui fidem sine charitate habet non esse christianum: anathema sit.*

(2) Elle est pour elle un accident.

(3) L'informité de la foi n'est rien autre chose que la privation de la charité, qui n'est pas de l'essence de la foi, comme nous l'avons vu.

soit pas parfaite de cette perfection absolue qu'exige la vertu, est néanmoins parfaite d'une perfection qui suffit à son essence (1).

Il faut répondre au *second*, que la difformité de l'acte est de l'essence de l'espèce de l'acte lui-même, selon qu'il est un acte moral, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 6). Car l'acte est déformé par la privation de la forme intrinsèque qui consiste dans la juste proportion de ses circonstances. C'est pourquoi on ne peut pas dire que Dieu, qui n'est pas la cause de la difformité, soit la cause d'un acte difforme bien qu'il soit la cause de l'acte considéré comme tel. — On peut répondre encore que la difformité implique non-seulement la privation de la forme que l'acte doit avoir, mais encore une disposition contraire. Ainsi la difformité est à l'acte ce que la fausseté est à la foi; c'est pourquoi comme l'acte difforme ne vient pas de Dieu, de même la foi fausse n'en vient pas non plus. Et comme la foi informe vient de Dieu, de même les actes qui sont bons de leur nature, quoiqu'ils ne soient pas animés par la charité, tels que la plupart de ceux des pécheurs, en viennent aussi (2).

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité, n'est pas absolument guéri de l'infidélité, parce qu'elle n'écarte pas la faute de l'infidélité antérieure; elle ne le guérit que sous un rapport, en faisant cesser cette espèce de péché. Or, il arrive souvent que quelqu'un cesse de faire un péché, et cela par suite de ce que Dieu opère en lui, sans pour cela s'abstenir d'un autre péché que lui suggèrent ses propres passions. De cette manière Dieu donne quelquefois à l'homme la foi sans lui donner la charité, comme il donne aussi à quelques-uns le don de prophétie, ou tout autre don semblable sans cette vertu.

QUESTION VII.

DES EFFETS DE LA FOI.

Après avoir parlé de la cause de la foi, nous avons à nous occuper de ses effets. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° La crainte est-elle l'effet de la foi? — 2° La purification du cœur est-elle l'effet de la foi?

ARTICLE I. — LA CRAINTE EST-ELLE L'EFFET DE LA FOI?

1. Il semble que la crainte ne soit pas l'effet de la foi. Car l'effet ne précède pas la cause. Or, la crainte précède la foi; car il est dit (*Eccl.* II, 8) : *Vous qui craignez Dieu, croyez en lui.* Donc la crainte n'est pas l'effet de la foi.

2. La même chose n'est pas cause des contraires. Or, la crainte et l'espérance sont contraires, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XXIII, art. 2). Et puisque la foi engendre l'espérance, selon l'expression de la glose (*Gloss. interl.*), il s'ensuit qu'elle n'est pas cause de la crainte.

3. Le contraire n'est pas cause du contraire. Or, l'objet de la foi est le bien qui est la vérité première, tandis que l'objet de la crainte est le mal, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XLII, art. 1). Comme les actes tirent leur espèce de leur objet, d'après ce que nous avons vu (1ª 2ª, quest. XVIII, art. 2), il en résulte que la foi n'est pas la cause de la crainte.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques dit (II, 19) : *Les démons croient et tremblent.*

(1) Elle est parfaite dans son essence ou sa nature, quoiqu'elle n'ait pas reçu de la charité le complément qui rend sa perfection absolue.

(2) Toute cette réponse roule sur la différence qu'il y a entre l'informité et la difformité de la foi. La foi informe est la foi imparfaite, qui est bonne en elle-même, comme tout acte moralement bon; au lieu que la foi difforme est la foi fausse dont Dieu ne peut pas plus être l'auteur qu'il ne peut être l'auteur du péché.

CONCLUSION. — Puisque la foi informe nous montre Dieu comme le juste vengeur des crimes, et que la foi formée par la charité nous le montre comme le bien le plus profond et le plus élevé dont la séparation est le plus grand de tous les maux, nécessairement l'une doit produire en nous la crainte servile, et l'autre la crainte filiale.

Il faut répondre que la crainte est un mouvement de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (1^a 2e, quest. XLII, art. 1). Le principe de tous les mouvements appétitifs étant le bien ou le mal qu'on perçoit, il faut donc que le principe de la crainte et de tous les mouvements appétitifs soit une perception quelconque. Or, la foi nous fait percevoir les maux que la justice divine inflige à titre de châtiments. De cette manière la foi est cause de la crainte qui nous fait redouter les châtiments de Dieu, et qui est une crainte servile. — Elle est aussi cause de la crainte filiale, qui fait que nous craignons d'être séparés de Dieu, et qui nous empêche de nous comparer à lui, par suite du respect que nous lui portons. Car la foi nous montre Dieu comme le bien infini, souverain, dont la perte est le plus grand mal et auquel il n'est pas permis de vouloir s'égaler. La foi informe est cause de la première crainte, c'est-à-dire de la crainte servile; la foi formée est cause de la seconde, c'est-à-dire de la crainte filiale (1), qui fait que l'homme adhère à Dieu et lui est soumis par la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte de Dieu ne peut pas précéder la foi universellement, parce que si nous ignorions complétement les récompenses et les peines dont la foi nous instruit, nous ne craindrions Dieu d'aucune manière. Mais, du moment où l'on croit quelques-uns des articles de foi, par exemple l'excellence de Dieu, il en résulte une crainte respectueuse qui amène ensuite l'homme à soumettre son intelligence à Dieu pour croire toutes les choses qu'il nous a promises. C'est de là que l'Ecriture conclut : *Votre récompense ne sera pas vaine* (2).

Il faut répondre au *second*, que la même chose considérée sous des rapports opposés peut être cause d'effets contraires, mais non la même chose considérée sous le même rapport. Or, la foi engendre l'espérance selon qu'elle nous donne l'idée des récompenses que Dieu accorde aux justes. Mais elle est cause de la crainte, selon qu'elle nous fait envisager les peines qu'il veut infliger aux pécheurs.

Il faut répondre au *troisième*, que l'objet premier et formel de la foi est le bien qui est la vérité première; mais la foi nous propose à croire matériellement l'existence de certains maux; par exemple, que c'est un mal de ne pas être soumis à Dieu, ou d'être séparé de lui; et que les pécheurs endureront de rudes châtiments. Sous ce rapport la foi peut être cause de la crainte.

ARTICLE II. — LA PURIFICATION DU CŒUR EST-ELLE UN EFFET DE LA FOI?

1. Il semble que la purification du cœur ne soit pas un effet de la foi. Car la pureté du cœur consiste principalement dans l'affection (3), tandis que la foi réside dans l'intellect. Donc la foi ne produit pas la purification du cœur.

2. Ce qui produit la purification du cœur ne peut exister simultanément avec l'impureté. Or, la foi peut exister simultanément avec l'impureté du péché, comme on le voit dans ceux qui ont la foi informe. Donc la foi ne purifie pas le cœur.

(1) La crainte servile est produite par la foi informe ou imparfaite, parce qu'elle ne se rapporte qu'au châtiment. Mais quand on a la charité, on ne craint plus Dieu de cette même crainte, on le craint d'une crainte filiale, c'est-à-dire que l'amour fait que l'on est plus sensible à la pensée de la séparation qu'à celle de la punition.

(2) Ces paroles achèvent le verset cité dans l'objection.

(3) Ou la volonté.

3. Si la foi purifiait le cœur de l'homme d'une certaine manière, elle purifierait surtout son intelligence. Or, elle ne purifie pas l'intelligence de l'obscurité, puisqu'elle est une connaissance énigmatique. Donc la foi ne purifie le cœur d'aucune manière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Pierre dit (*Act.* xv, 9) : *Dieu ayant purifié leurs cœurs par la foi.*

CONCLUSION. — Puisque l'homme s'attache à Dieu et aux choses divines par la foi, il s'ensuit qu'elle le purifie de ses péchés, et cela d'autant plus parfaitement que le fidèle est animé d'une charité plus grande.

Il faut répondre que l'impureté d'une chose consiste en ce qu'elle est mêlée avec des choses plus viles qu'elle. Car on ne dit pas que l'argent est impur quand il est mêlé avec l'or qui lui donne plus de prix, mais quand il s'allie avec le plomb ou l'étain. Or, il est évident que la créature raisonnable est plus noble que toutes les créatures temporelles et corporelles; c'est pourquoi elle devient impure du moment où elle se soumet à elles par l'amour. Elle est purifiée de cette impureté par un mouvement contraire, c'est-à-dire quand elle tend vers ce qui est au-dessus d'elle, vers Dieu. Or, le premier principe de ce mouvement est la foi. Car *il faut croire pour s'approcher de Dieu*, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* xi, 6). C'est pourquoi le premier principe de la purification du cœur, c'est la foi qui purifie la souillure de l'erreur, et qui produit la pureté parfaite, quand elle est perfectionnée par la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui sont dans l'intellect sont les principes de celles qui sont dans l'affection ou la volonté, car c'est le bien perçu qui meut la volonté.

Il faut répondre au *second*, que la foi informe exclut l'impureté qui lui est opposée, c'est-à-dire l'impureté de l'erreur qui résulte de ce que l'entendement humain s'attache déréglément aux choses qui sont au-dessous de lui, quand il veut, par exemple, apprécier les choses divines d'après la nature des choses sensibles; mais quand la foi est formée par la charité, alors il n'y a pas de souillure qui soit compatible avec elle, parce que la *charité couvre toutes les fautes*, selon l'Ecriture (*Prov.* x, 12).

Il faut répondre au *troisième*, que l'obscurité de la foi n'est pas un effet de la souillure que le péché imprime, mais elle tient plutôt au défaut naturel de l'entendement humain, tel qu'il est en cette vie (1).

QUESTION VIII.

DU DON D'INTELLIGENCE.

Nous devons maintenant nous occuper du don d'intelligence et du don de science qui répondent à la vertu de la foi. — Touchant le don d'intelligence huit questions se présentent : 1° L'intelligence est-elle un don de l'Esprit-Saint? — 2° Peut-elle exister simultanément dans un même sujet avec la foi? — 3° L'intelligence qui est un don de l'Esprit-Saint est-elle exclusivement spéculative ou si elle est encore pratique? — 4° Tous ceux qui sont dans la grâce possèdent-ils le don d'intelligence? — 5° Ce don se trouve-t-il dans quelques personnes sans la grâce? — 6° Comment le don d'intelligence se rapporte-t-il aux autres dons? — 7° De ce qui correspond à ce don parmi les béatitudes. — 8° De ce qui lui correspond parmi les fruits.

(1) La foi ne délivre donc pas l'entendement de cette obscurité; elle le purge seulement de l'impureté de l'erreur, qui est opposée à la vraie foi.

ARTICLE I. — L'INTELLIGENCE EST-ELLE UN DON DE L'ESPRIT-SAINT (1)?

1. Il semble que l'intelligence ne soit pas un don de l'Esprit-Saint. Car les dons gratuits se distinguent des dons naturels, puisqu'ils leur sont surajoutés. Or, l'intelligence est une habitude naturelle de l'âme, par laquelle nous percevons les principes qui nous sont naturellement connus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 6). On ne doit donc pas en faire un don de l'Esprit-Saint.

2. Les créatures participent aux dons de Dieu selon leur proportion et leur manière d'être, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, lect. 5 et 6). Or, le mode de la nature humaine n'est pas de connaître la vérité d'une manière absolue (ce qui appartient à l'essence de l'intellect), mais d'une manière discursive (ce qui est le propre de la raison), comme le dit encore le même Père (*De div. nom.* cap. 7, lect. 2). Donc la connaissance divine que les hommes reçoivent doit être appelée plutôt le don de la raison que le don de l'intelligence.

3. Dans les puissances de l'âme, l'intelligence se divise par opposition à la volonté, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 58). Or, aucun don de l'Esprit-Saint ne porte le nom de la volonté. Donc aucun ne doit porter non plus le nom de l'intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Isaïe dit (Is. XI, 2) : *L'esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de sagesse et l'esprit d'intelligence.*

CONCLUSION. — Il y a des choses que l'homme ne peut comprendre par ses lumières naturelles, il a besoin pour les connaître d'une lumière surnaturelle, et c'est cette lumière qui est donnée à l'homme qu'on appelle le don d'intelligence.

Il faut répondre que le mot d'*intelligence* implique une connaissance intime; car en latin *intelligere* signifie en quelque sorte *lire au dedans* (*intus legere*). C'est ce qui devient évident pour ceux qui considèrent la différence qu'il y a entre l'intelligence et les sens. En effet la connaissance sensitive a pour objet les qualités sensibles extérieures, tandis que la connaissance intellective pénètre jusqu'à l'essence de la chose. Car l'objet de l'intelligence est la quiddité ou l'essence, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 26). Or, il y a beaucoup de choses qui sont cachées intérieurement et dans lesquelles il faut que la connaissance de l'homme pénètre d'une manière intime, pour ainsi dire. Car la nature de la substance se cache sous les accidents; les choses signifiées sous les mots qui les expriment, la vérité figurée sous les similitudes et les images qui la représentent (car les choses intelligibles sont intérieures, en quelque façon, par rapport aux choses sensibles que l'on perçoit extérieurement), et les effets sont cachés dans les causes et réciproquement. Par rapport à toutes ces choses on peut dire qu'il y a intelligence (2). Mais puisque la connaissance de l'homme commence par les sens comme par ce qui est extérieur, il est évident que plus la lumière de l'intelligence est vive, et plus on peut pénétrer profondément. Or, la lumière naturelle de notre entendement étant d'une puissance limitée et ne pouvant parvenir que jusqu'à un point déterminé, nous avons donc besoin de la lumière surnaturelle pour atteindre les connaissances qui sont au-dessus des forces de notre nature, et c'est cette lumière surnaturelle donnée de Dieu à l'homme que nous appelons le don d'intelligence (3).

(1) L'intelligence est souvent désignée dans les saintes Écritures comme un don de l'Esprit-Saint (Is. XI, 2). (*Ps.* XXXI) : *Intellectum tibi dabo*, etc. (II. *Tim.* II) : *Dabit tibi Dominus in omnibus intellectum.*

(2) L'intelligence qui a ces choses pour objet est l'intelligence naturelle.

(3) L'intelligence dont l'Esprit-Saint nous fait don est l'intelligence surnaturelle et infuse.

Il faut répondre au *premier* argument, que par la lumière naturelle qui nous est donnée nous ne connaissons que les principes généraux qui sont naturellement évidents, mais que l'homme ayant pour fin la béatitude surnaturelle, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 3, et 1ª 2ª, quest. III, art. 8, et quest. V, art. 5), il est nécessaire qu'il s'élève plus haut, et c'est pour cela que le don d'intelligence lui est nécessaire.

Il faut répondre au *second*, que le mouvement discursif de la raison part de l'intellect et y revient comme à son terme. Car nous raisonnons en procédant de principes que nous comprenons, et le raisonnement cesse quand nous sommes parvenus à comprendre ce que nous ignorions auparavant. Tout raisonnement procède donc d'une intelligence antérieure. Mais le don de la grâce ne procède pas de la lumière de la nature; il s'y surajoute comme son perfectionnement. C'est pourquoi on ne donne pas à cette addition le nom de *raison*, mais plutôt celui d'*intelligence*, parce que la lumière qui nous est donnée par surcroît est aux choses qu'elle nous fait connaître surnaturellement ce que la lumière naturelle est à celles que nous connaissons primordialement (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté désigne simplement le mouvement appétitif sans déterminer aucune prééminence ou supériorité, tandis que l'intelligence désigne l'excellence de la connaissance qui pénètre jusqu'à ce qu'il y a de plus intime. C'est pourquoi on donne au don surnaturel plutôt le nom d'intelligence que celui de volonté.

ARTICLE II. — LE DON D'INTELLIGENCE PEUT-IL EXISTER SIMULTANÉMENT AVEC LA FOI?

1. Il semble qu'on ne possède pas le don d'intelligence simultanément avec la foi. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 14) que ce qu'on comprend est limité par la capacité de celui qui comprend. Or, ce qu'on croit n'est pas compris, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Phil.* III, 12): *Ce n'est pas que je comprenne, ou que je sois parfait.* Il semble donc que la foi et l'intelligence ne puissent pas exister dans un même sujet.

2. Tout ce qu'on comprend est vu par l'intelligence. Or, la foi a pour objet les choses qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 4, et quest. IV, art. 1). La foi ne peut donc pas exister simultanément dans un même individu avec l'intelligence.

3. L'intelligence est plus certaine que la science. Or, la science et la foi ne peuvent exister à l'égard du même objet, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 4 et 5). Donc, à plus forte raison, l'intelligence et la foi ne peuvent-elles pas exister non plus.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 32): que l'intelligence éclaire l'esprit sur ce qu'il entend. Or, celui qui a la foi peut être éclairé intellectuellement sur ce qu'il entend. Ainsi il est dit (Luc. cap. ult.): *que le Seigneur ouvrit l'intelligence à ses disciples pour qu'ils comprissent les Ecritures.* Donc l'intelligence peut exister simultanément avec la foi.

CONCLUSION. — Il est possible que le don de l'intelligence existe simultanément avec la foi, non selon l'intelligence parfaite ou quant aux choses qui sont par elles-mêmes l'objet de la foi, mais d'après la connaissance imparfaite et seulement par rapport aux choses qui ont seulement la foi pour fin.

Il faut répondre qu'il est ici nécessaire de faire deux sortes de distinction, l'une qui se rapporte à la foi et l'autre à l'intelligence. Par rapport à la foi, il

(1) Elle nous fait connaître les choses surnaturelles intuitivement, comme nous connaissons naturellement les premiers principes.

faut observer qu'il y a des choses qui en sont directement et par elles-mêmes l'objet, et qui surpassent la raison naturelle, comme Dieu est trin et un; le Fils de Dieu s'est incarné. Mais il y a des choses qui sont du domaine de la foi, parce qu'elles se rapportent à celles-là d'une certaine manière, comme toutes les choses qui sont renfermées dans l'Ecriture sainte. Par rapport à l'intelligence, il faut remarquer que nous pouvons comprendre une chose de deux manières : 1° parfaitement, quand nous parvenons à connaître l'essence de la chose comprise et la vérité de la proposition qui l'énonce, selon ce qu'elle est en elle-même. Nous ne pouvons comprendre ainsi les choses qui sont directement du domaine de la foi tant que la foi dure (1), mais nous pouvons comprendre celles qui se rapportent à elles (2). 2° On peut comprendre une chose imparfaitement quand l'essence de la chose ou la vérité de la proposition n'est pas connue, qu'on ne sait ce qu'elle est, ni comment elle est, mais que cependant on sait que ce qui lui paraît opposé extérieurement ne l'est pas en effet, en ce sens que l'homme comprend que ces apparences extérieures ne sont pas un motif pour s'écarter des choses qui sont de foi (3). Sous ce rapport rien n'empêche que, tant que l'état de foi dure, on ne comprenne ainsi les choses qui sont par elles-mêmes du domaine de la foi.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les trois premières raisons concluent relativement aux choses dont on a l'intelligence parfaite. Mais la dernière raison s'appuie sur l'intelligence des choses qui se rapportent à la foi.

ARTICLE III. — LE DON D'INTELLIGENCE EST-IL SPÉCULATIF EXCLUSIVEMENT, OU EST-IL ENCORE PRATIQUE?

1. Il semble que l'intelligence, qui est un don de l'Esprit-Saint, ne soit pas pratique, mais seulement spéculative. Car l'intelligence, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. I, cap. 15), pénètre les choses les plus élevées. Or, ce qui appartient à l'intelligence pratique n'est pas élevé; c'est ce qu'il y a d'infime, puisqu'il s'agit des choses particulières que les actes ont pour objet. Donc l'intelligence qui est un don n'est pas l'intelligence pratique.

2. L'intelligence qui est un don est plus noble que l'intelligence qui est une vertu intellectuelle. Or, l'intelligence qui est une vertu intellectuelle a seulement pour objet les choses nécessaires, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 6). Donc, à plus forte raison, l'intelligence qui est un don ne se rapporte-t-elle qu'aux choses nécessaires. Mais comme l'intelligence pratique n'a pas pour objet les choses nécessaires, et qu'elle ne se rapporte qu'aux choses contingentes que l'homme peut faire, il s'ensuit que l'intelligence qui est un don n'est pas l'intelligence pratique.

3. Le don de l'intelligence éclaire l'esprit à l'égard de ce qui surpasse la raison naturelle. Or, les actions humaines que l'intelligence pratique a pour objet ne surpassent pas la raison naturelle qui dirige l'homme dans sa conduite, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LVIII, art. 2, et quest. LXXI, art. 6, et quest. LXV et quest. XCI). Donc l'intelligence qui est un don n'est pas l'intelligence pratique.

(1) Ainsi nous ne pouvons comprendre l'Incarnation, la Trinité, parce qu'alors nous verrions ces vérités avec évidence, et la vision succéderait à la foi.

(2) Les apôtres ont pu parfaitement comprendre et saisir les miracles opérés par Notre-Seigneur, sa passion, sa mort, sa résurrection. Nous pouvons de même comprendre les faits qui sont les motifs de crédibilité qui nous engagent à croire.

(3) Nous pouvons ainsi comprendre qu'il n'y a pas de motifs naturellement suffisants pour ébranler notre foi; c'est-à-dire que nous pouvons par la raison répondre aux difficultés que les incrédules nous opposent, quoique nous ne puissions pas directement et évidemment démontrer les vérités de foi.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (Ps. cx, 10) : *Tous ceux qui agissent selon la crainte de Dieu ont une intelligence salutaire.*

CONCLUSION. — Quoique le don d'intelligence qui perfectionne la partie supérieure de l'homme soit absolument plus spéculatif que pratique, cependant par extension et sous un rapport il est pratique.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le don d'intelligence se rapporte non-seulement aux choses qui sont premièrement et principalement du domaine de la foi, mais encore à toutes les choses qui s'y rapportent. Or, les bonnes actions se rapportent à la foi. Car *la foi opère par l'amour*, d'après l'Apôtre (*Gal.* v, 6). C'est pourquoi le don de l'intelligence s'étend à certaines actions, non qu'elles soient l'objet principal auquel il se rapporte (1), mais en ce sens que dans la conduite nous nous réglons d'après les choses éternelles ; la raison supérieure qui est perfectionnée par le don d'intelligence s'attache à elles, les voit et les consulte, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xii, cap. 7).

Il faut répondre au *premier* argument, que les actions humaines considérées en elles-mêmes n'ont pas d'excellence ou de supériorité, mais selon qu'elles ont pour règle la loi éternelle et pour fin la béatitude divine, elles ont une certaine élévation (2) qui fait que l'intelligence peut se rapporter à elles.

Il faut répondre au *second*, que ce qui appartient à la noblesse du don d'intelligence, c'est qu'il considère les choses intelligibles éternelles ou nécessaires, non-seulement selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais encore comme les règles des actes humains (3), parce que, plus sont nombreuses les choses auxquelles s'étend une puissance cognitive, et plus cette puissance est noble.

Il faut répondre au *troisième*, que la règle des actes humains est la raison humaine et la loi éternelle, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. x, art. 3 et 4, et quest. lxxi, art. 6, et quest. xci et quest. xcv). Or, la loi éternelle surpasse la raison naturelle ; c'est pourquoi la connaissance des actes humains, selon qu'elle a pour règle la loi éternelle, surpasse la raison naturelle, et a besoin de la lumière surnaturelle du don de l'Esprit-Saint.

ARTICLE IV. — LE DON D'INTELLIGENCE EST-IL DANS TOUS CEUX QUI ONT LA GRACE (4)?

1. Il semble que le don d'intelligence n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. ii, cap. 26) que le don d'intelligence est accordé pour détruire l'ineptie de l'esprit. Or, il y en a beaucoup qui ont la grâce et dont l'esprit est cependant très-obtus. Donc le don d'intelligence n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce.

2. Parmi les choses qui appartiennent à la connaissance, il n'y a que la foi qui paraisse nécessaire au salut, parce que le Christ habite par la foi dans nos cœurs, comme le dit l'Apôtre (*Ephes.* iii). Or, tous ceux qui ont la foi n'ont pas le don d'intelligence, puisque ceux qui croient doivent prier pour comprendre, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 27). Donc le don d'intelligence n'est pas nécessaire au salut, et par conséquent il n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce.

(1) Le don d'intelligence a principalement pour objet les choses spéculatives, et il se rapporte subsidiairement aux choses pratiques.

(2) En raison de leur foi et de leur règle, elles sont surnaturelles, et par conséquent elles sont l'objet propre du don de l'intelligence, qui est surnaturel lui-même.

(3) Son double caractère, qui en fait un don spéculatif et pratique, l'ennoblit, parce qu'il étend son domaine.

(4) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Ecriture (I. Pet. v) : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* (*Ps.* cxviii) : *Intellectum dat parvulis.*

3. Les choses qui sont communes à tous ceux qui ont la grâce ne leur sont jamais soustraites. Or, la grâce de l'intelligence et des autres dons est quelquefois retirée utilement ; car quelquefois quand l'esprit s'enorgueillit en comprenant des choses sublimes, il tombe aussitôt dans des choses basses et viles sur lesquelles il s'appesantit, comme le dit saint Grégoire (*Moral.* lib. II, cap. 26). Donc le don d'intelligence n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps*. LXXXI, 5) : *Ils sont dans l'ignorance, ils ne comprennent pas, ils marchent dans les ténèbres.* Or, celui qui a la grâce ne marche pas dans les ténèbres, d'après ces paroles de saint Jean (VIII, 12): *Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres.* Donc celui qui a la grâce ne manque pas du don de l'intelligence.

CONCLUSION. — Comme la charité existe dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.

Il faut répondre que tous ceux qui sont en état de grâce doivent avoir nécessairement une volonté droite, puisque la grâce prépare la volonté de l'homme au bien, comme le dit saint Augustin (*Retract.* lib. I, cap. 27). Mais la volonté ne peut être portée convenablement au bien, qu'autant qu'on possède préalablement la connaissance de la vérité ; car l'objet de la volonté est le bien que nous comprenons, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 34 et 49). Or, comme l'Esprit-Saint par le don de la charité dispose la volonté de l'homme de telle sorte qu'elle tende directement vers le bien surnaturel, de même par le don d'intelligence il éclaire son esprit pour qu'il connaisse la vérité surnaturelle vers laquelle la volonté droite est obligée de se porter. C'est pourquoi comme le don de la charité existe dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui ont la grâce sanctifiante peuvent avoir l'esprit fermé pour des choses qui ne sont pas nécessaires au salut, mais à l'égard de celles qui sont nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruits par l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. II, 27) : *Son onction vous enseigne toutes choses.*

Il faut répondre au *second*, que quoique tous ceux qui ont la foi ne comprennent pas pleinement ce qu'on leur propose à croire, cependant ils comprennent qu'ils doivent croire ces choses et qu'ils ne doivent en aucune manière s'en écarter.

Il faut répondre au *troisième,* que le don d'intelligence n'est jamais soustrait aux saints par rapport aux choses qui sont nécessaires au salut, mais quelquefois il leur est soustrait pour d'autres choses, afin qu'ils ne puissent pas tout comprendre clairement, et qu'ils n'aient pas lieu de s'enorgueillir.

ARTICLE V. — LE DON D'INTELLIGENCE EXISTE-T-IL DANS CEUX QUI N'ONT PAS LA GRACE SANCTIFIANTE ?

1. Il semble que le don d'intelligence existe dans ceux qui n'ont pas la grâce sanctifiante. Car saint Augustin expliquant ces paroles du *Ps*. CXVIII : *Concupivit anima* (*Conc.* 3 et 8) dit : L'intelligence vole en avant, et la volonté humaine qui est infirme la suit péniblement. Or, dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, la volonté est prompte à cause de la charité. Donc le don d'intelligence peut exister dans tous ceux qui n'ont pas cette grâce.

2. Daniel dit (X, 1) qu'*on a besoin de l'intelligence dans la vision prophétique*, et par conséquent il semble que la prophétie n'existe pas sans le don d'intelligence. Cependant la prophétie peut exister sans la grâce sanctifiante. Ainsi Notre-Seigneur répond (Matth. VII, 22) à ceux qui lui disaient:

Nous avons prophétisé en votre nom : je ne vous connais pas. Donc le don d'intelligence peut aussi exister sans elle.

3. Le don d'intelligence répond à la vertu de la foi, d'après ces paroles d'Isaïe (VII, 7) dans la version des Septante : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*. Or, la foi peut exister sans la grâce sanctifiante. Donc également le don d'intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. VI, 45) : *Quiconque a écouté le Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à moi*. Or, par l'intelligence nous apprenons ou nous pénétrons les choses que nous avons entendues, comme le prouve saint Grégoire (*Mor.* lib. I, cap. 15). Donc quiconque a le don d'intelligence vient au Christ, ce qui ne peut se faire sans la grâce sanctifiante. Par conséquent le don d'intelligence n'existe pas sans cette grâce.

CONCLUSION. — Le don d'intelligence ne peut pas exister dans un individu qui n'a pas la grâce sanctifiante.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 1 et 2), les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'âme en la rendant docile à ses bons mouvements. Ainsi la lumière intellectuelle de la grâce constitue le don d'intelligence, parce qu'elle rend l'esprit de l'homme souple et flexible aux inspirations de l'Esprit-Saint. Cette inspiration a pour but de faire connaître à l'homme la vérité qui concerne sa fin. Par conséquent tant que l'esprit humain n'est pas mû par l'Esprit-Saint jusqu'à posséder une juste idée de sa fin, il n'a pas le don d'intelligence, quelles que soient d'ailleurs les lumières que l'Esprit-Saint lui communique sur les autres choses qui sont un préliminaire ou une préparation à celle-là. Or, pour avoir une juste idée de la fin dernière, il ne faut point errer à son égard (1), mais il faut s'y attacher fortement comme à ce qu'il y a de meilleur, et puisqu'il n'y a que celui qui a la grâce sanctifiante qui agisse ainsi, comme dans les choses morales l'homme n'a une juste idée de sa fin que par l'habitude de la vertu, il en résulte que personne n'a le don d'intelligence sans la grâce sanctifiante.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin appelle intelligence toute lumière intellectuelle quelle qu'elle soit. Cependant la lumière intellectuelle n'est véritablement un don qu'autant qu'elle amène l'esprit de l'homme à concevoir une juste idée de sa fin.

Il faut répondre au *second*, que l'intelligence qui est nécessaire à la prophétie est cette lumière de l'esprit qui l'éclaire sur les choses révélées aux prophètes (2) ; mais elle n'est pas cette lumière qui donne à l'âme une juste idée de sa fin dernière et qui appartient au don d'intelligence.

Il faut répondre au *troisième*, que la foi implique seulement l'assentiment aux choses qu'on lui propose; tandis que l'intelligence implique une certaine connaissance de la vérité qui ne peut exister au sujet de la fin dernière que dans celui qui a la grâce sanctifiante, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre l'intelligence et la foi.

ARTICLE VI. — LE DON D'INTELLIGENCE SE DISTINGUE-T-IL DES AUTRES DONS?

1. Il semble que le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons. Car les choses qui ont les mêmes contraires sont les mêmes. Or, la folie est contraire à la sagesse, la stupidité à l'intelligence, le conseil à la précipitation, la science à l'ignorance, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 30).

(1) Quand on a une juste idée de la fin dernière, on la préfère à tout, on y rapporte toutes ses actions, on s'y attache inébranlablement; ce que ne fait pas celui qui n'a pas la grâce sanctifiante.

(2) Cette lumière peut se rencontrer dans ceux qui n'ont pas la grâce.

Comme la folie, la stupidité, l'ignorance et la précipitation ne paraissent pas différentes entre elles, il s'ensuit que l'intelligence n'est pas non plus distincte des autres dons.

2. L'intelligence considérée comme vertu intellectuelle diffère des autres vertus de ce genre par ce qui lui est propre, c'est-à-dire en ce qu'elle a pour objet les principes qui sont par eux-mêmes connus. Mais le don d'intelligence ne se rapporte pas aux principes qui sont connus par eux-mêmes, puisque pour les choses qu'on connaît ainsi naturellement, l'habitude naturelle des premiers principes suffit. Par rapport aux choses surnaturelles on a assez de la foi, parce que les articles de foi sont comme les premiers principes de la connaissance surnaturelle, ainsi que nous l'avons dit (quest. I, art. 7). Donc le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons intellectuels.

3. Toute connaissance intellectuelle est spéculative ou pratique. Or, le don d'intelligence se rapporte à l'une et à l'autre, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Il ne se distingue donc pas des autres dons intellectuels, mais il les renferme tous en lui.

Mais c'est le *contraire*. Toutes les choses qui font nombre entre elles doivent être de quelque manière distinctes les unes des autres, parce que la distinction est le principe du nombre. Or, le don d'intelligence est compté parmi les autres dons, comme on le voit dans Isaïe (Is. XI). Donc ce don est distinct des autres.

CONCLUSION. — Le don d'intelligence se distingue des autres dons de l'Esprit-Saint; il se distingue de la piété, de la force et de la crainte en ce que ces trois dons appartiennent à la puissance appétitive, tandis que l'intelligence se rapporte à la faculté cognitive. Il se distingue de la sagesse, de la science et du conseil, en ce qu'il se rapporte à la pénétration des choses qui sont de foi, tandis que la sagesse a pour objet le jugement qu'on doit porter sur les choses divines, et la science juge des choses créées. Le conseil sert à appliquer les choses que l'on croit à chacune des œuvres que l'on opère.

Il faut répondre que le don d'intelligence se distingue évidemment de ces trois dons : de la piété, de la force et de la crainte, parce que le don d'intelligence appartient à la puissance cognitive, tandis que ces trois dons appartiennent à la puissance appétitive. Mais la différence qu'il y a entre lui et les autres dons, la sagesse, la science et le conseil qui appartiennent aussi à la puissance cognitive, n'est pas aussi manifeste. Il semble aux uns que le don d'intelligence se distingue du don de science et de celui de conseil en ce que ces deux derniers regardent la connaissance pratique, tandis que le don d'intelligence se rapporte à la connaissance spéculative. Il se distingue du don de sagesse qui se rapporte comme lui à la science spéculative, en ce qu'il appartient à la sagesse de juger, tandis que l'intelligence est la capacité qu'a l'entendement de recevoir ce qu'on lui propose ou de le pénétrer à fond, et c'est d'après cela que nous avons déterminé le nombre des dons (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 4). — Mais quand on approfondit le don d'intelligence, on remarque qu'il se rapporte non-seulement aux choses spéculatives, mais encore aux choses pratiques, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). De même le don de science se rapporte aux uns et aux autres, comme nous le verrons (quæst. seq. art. 3). C'est pourquoi il faut faire reposer sur un autre fondement leur distinction. Car ces quatre dons ont pour objet la connaissance surnaturelle qui est établie en nous par la foi. Or, d'après l'Apôtre : *La foi vient de ce qu'on entend* (*Rom.* X, 17). Par conséquent il faut que les choses qu'on propose à la croyance de l'homme ne lui soient

pas présentées comme ayant été vues, mais comme ayant été entendues. La foi a surtout et principalement pour objet la vérité première, et elle se rapporte secondairement à certaines considérations qui se rapportent aux créatures. Elle s'étend même jusqu'à la direction des actes humains, puisque, comme nous l'avons dit, la foi opère par l'amour (quest. I, art. 1 et 6 ad 1, et quest. IV, art. 2 ad 3). Ainsi à l'égard des vérités que la foi nous propose à croire, nous avons deux choses à faire. La première consiste à les saisir et à les pénétrer par l'entendement, et c'est ce qui appartient au don d'intelligence. La seconde consiste à en juger sainement, de manière qu'on sache que l'on doit s'attacher à elles et s'écarter de leurs contraires. Ce jugement relativement aux choses divines appartient au don de sagesse, et relativement aux choses créées (1) il appartient au don de science. Quant à l'application des choses que l'on croit à chacune des choses que l'on opère, elle dépend du don de conseil.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette différence des quatre dons convient évidemment à la distinction des choses que saint Grégoire cite comme leur étant opposées. En effet l'idiotisme est contraire à la pénétration de l'esprit; car on dit par analogie que l'esprit est pénétrant quand il peut aller au fond des choses qui lui sont proposées; par conséquent l'esprit obtus est celui qui ne peut aller au fond des choses qu'il considère. On appelle insensé celui qui juge mal de la fin commune de la vie; c'est pourquoi la folie est, à proprement parler, contraire à la sagesse qui juge pertinemment de la cause universelle. L'ignorance implique un défaut d'esprit à l'égard de toutes les choses particulières; c'est pourquoi elle est contraire à la science qui permet à l'homme de juger sainement des causes particulières, c'est-à-dire des créatures. La précipitation est évidemment contraire au conseil qui fait que l'homme n'agit pas avant que la raison n'ait délibéré.

Il faut répondre au *second*, que le don d'intelligence se rapporte aux premiers principes de la connaissance gratuite d'une autre manière que la foi. Car la foi consiste à y adhérer fermement, tandis que le don d'intelligence a pour but de faire pénétrer l'esprit dans les choses qu'on lui dit.

Il faut répondre au *troisième*, que le don d'intelligence se rapporte aux deux sortes de connaissance, à la connaissance spéculative et à la connaissance pratique, non pour les juger (2), mais pour les percevoir, de manière qu'on saisisse ce que l'on entend.

ARTICLE VII. — LA SIXIÈME BÉATITUDE RÉPOND-ELLE AU DON D'INTELLIGENCE?

1. Il semble que la sixième béatitude (*Beati mundo corde*) ne réponde pas au don d'intelligence. Car la pureté du cœur semble appartenir surtout à la volonté. Or, le don d'intelligence n'appartient pas à la volonté, mais plutôt à la puissance intellectuelle. Cette béatitude ne répond donc pas au don d'intelligence.

2. Saint Pierre dit (*Act.* XV, 9) : *Ayant purifié par la foi leurs cœurs.* Or, par la purification du cœur on en acquiert la pureté. Donc cette béatitude appartient plutôt à la vertu de la foi qu'au don d'intelligence.

3. Les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'homme ici-bas. Or, la vision de Dieu n'appartient pas à la vie présente, puisque c'est elle qui rend heureux, comme nous l'avons dit (1^a 2^{ae}, quest. III, art. 8). Donc la sixième béatitude, qui comprend la vision de Dieu, n'appartient pas au don d'intelligence.

(1) Il ne s'agit ici que des choses créées qui se rapportent à Dieu, car le don de sagesse est surnaturel aussi bien que les autres.

(2) Le jugement appartient, sous des rapports divers, à la sagesse, à la science et au conseil.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De serm. Dom.* lib. I, cap. 9): La sixième opération de l'Esprit-Saint, qui est l'intelligence, convient à ceux qui ont le cœur pur, et qui de leur œil purifié peuvent voir ce que l'œil corporel n'a pas vu.

CONCLUSION. — La béatitude qui se rapporte dans l'Evangile à ceux qui ont le cœur pur répond au don d'intelligence.

Il faut répondre que la sixième béatitude comme toutes les autres renferme deux choses. L'une par manière de mérite, qui est la pureté de cœur, et l'autre par manière de récompense, qui est la vision de Dieu, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXIX, art. 2 et 4). Ces deux choses appartiennent d'une certaine façon au don d'intelligence. En effet il y a deux sortes de pureté, l'une qui prépare et qui dispose à la vision de Dieu, et qui consiste à purifier la volonté de toutes les affections désordonnées. Cette pureté de cœur est l'effet des vertus et des dons qui appartiennent à la puissance appétitive (1). L'autre est en quelque sorte le complément de celle-là par rapport à la vision de Dieu. Elle consiste à purger l'entendement de toute imagination fausse et de toute erreur (2), de manière que ce qu'on propose sur Dieu, on ne le reçoive pas sous la forme des images corporelles, ni d'après les idées fausses que les hérétiques s'en font (3). Le don d'intelligence produit cette espèce de pureté. De même il y a aussi deux sortes de vision de Dieu : l'une parfaite par laquelle on voit l'essence divine, et l'autre imparfaite par laquelle, quoique nous ne voyons pas ce que Dieu est, nous voyons cependant ce qu'il n'est pas (4). Et plus nous connaissons Dieu parfaitement ici-bas, mieux nous comprenons qu'il surpasse tout ce que l'intelligence comprend. Ces deux sortes de vision appartiennent au don d'intelligence. La première se rapporte au don d'intelligence consommé tel que nous le posséderons dans le ciel, la seconde à ce don commencé tel qu'il existe ici-bas.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les deux premiers arguments s'appuient sur la première pureté, et le troisième sur la perfection de la vision divine. Les dons commencent ici-bas notre perfection qu'ils consommeront dans la vie future, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 6, et quest. LXIX, art. 2).

ARTICLE VIII. — PARMI LES FRUITS LA FOI RÉPOND-ELLE AU DON D'INTELLIGENCE ?

1. Il semble que parmi les fruits la foi ne réponde pas au don d'intelligence. Car l'intelligence est le fruit de la foi, selon ces paroles du prophète (Is. VII, 9) : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*. Donc la foi n'est pas un fruit de l'intelligence.

2. Ce qui est antérieur n'est pas le fruit de ce qui vient ensuite. Or, la foi semble être antérieure à l'intelligence, parce que la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 1 et 7). Donc la foi n'est pas le fruit de l'intelligence.

3. Il y a plus de dons qui appartiennent à l'intelligence qu'à l'appétit. Or, parmi les fruits il n'y en a qu'un seul qui appartienne à l'intelligence, et c'est la foi. Tous les autres regardent l'appétit. Donc la foi ne semble pas répondre à l'intelligence plutôt qu'à la sagesse, à la science ou au conseil.

(1) Par conséquent cette pureté n'appartient pas au don d'intelligence qui se rapporte à l'entendement.

(2) Cette pureté parfaite dépouille l'entendement de toutes les folles pensées de la terre, et nous fait mépriser les choses terrestres et rechercher au contraire les choses divines.

(3) Le don d'intelligence épure en nous l'idée de Dieu et la dégage de tout ce qui peut la fausser.

(4) Cette vision imparfaite est celle dont nous jouissons ici-bas, l'autre est propre à la gloire.

Mais c'est le *contraire*. La fin de chaque chose est son fruit. Or, le don d'intelligence semble principalement avoir pour fin la certitude de la foi qui est mise au nombre des fruits. Car la glose dit (*ad Gal.* v), que la foi qui est un fruit est la certitude des choses invisibles. Donc parmi les fruits la foi répond au don d'intelligence.

CONCLUSION. — La foi, c'est-à-dire la certitude de la foi, correspond ici-bas au don d'intelligence, comme son fruit, mais dans le ciel c'est la joie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXX, art. 1), on appelle fruits de l'Esprit-Saint les dernières choses agréables que produit en nous sa vertu. Or, les dernières jouissances ont la nature de la fin qui est l'objet propre de la volonté. C'est pourquoi il faut que la jouissance dernière qui réside dans la volonté soit en quelque sorte le fruit de toutes les autres qui se rapportent aux autres puissances. Par conséquent, d'après le genre de don ou de vertu qui perfectionne une puissance, on peut distinguer deux sortes de fruit; l'un qui appartient à la puissance qui lui est propre (1), et l'autre qui appartient en dernier lieu à la volonté. D'après cela il faut dire que la foi répond au don d'intelligence pour le fruit qui lui est propre, c'est-à-dire pour la certitude de la foi; mais la joie qui appartient à la volonté lui correspond comme son fruit dernier.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intelligence est le fruit de la foi qui est une vertu (2). Par conséquent quand on dit que la foi est un fruit on ne l'entend pas ainsi, mais on la prend pour la certitude à laquelle l'homme parvient par le don d'intelligence.

Il faut répondre au *second*, que la foi ne peut universellement précéder l'intelligence. Car l'homme ne pourrait donner son assentiment par la foi à ce qu'on lui propose, s'il ne le comprenait d'une certaine manière. Mais la perfection de l'intelligence est une conséquence de la foi qui est une vertu, et cette perfection de l'intelligence a pour effet la certitude (3) qui est le fruit auquel on donne le nom de foi.

Il faut répondre au *troisième*, que le fruit de la connaissance pratique ne peut pas exister en elle, parce qu'on n'acquiert pas cette connaissance pour elle-même, mais en vue d'une autre chose; tandis que la connaissance spéculative possède son fruit en elle-même, et ce fruit est la certitude des choses qu'elle a pour objet. C'est pourquoi il n'y a pas de fruit propre qui réponde au don du conseil qui n'a pour objet que la connaissance pratique. Quant aux dons de sagesse, d'intelligence et de science qui peuvent appartenir à la connaissance spéculative, il n'y a qu'un seul fruit qui y corresponde, c'est cette certitude qu'on désigne sous le nom de foi. Mais on distingue plusieurs fruits qui appartiennent à la partie appétitive, parce que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), l'idée de fin qu'implique le mot de fruit appartient plutôt à la puissance appétitive qu'à la puissance intellective.

(1) On distingue à l'égard de chaque don deux sortes de fruits, l'un prochain et l'autre éloigné. Celui qui est prochain leur est propre, l'autre leur est commun, et il est propre à la volonté. Ainsi le fruit propre du don d'intelligence, c'est la certitude que nous avons des choses de foi; son fruit éloigné c'est la joie qu'elle nous procure. Ce dernier fruit lui est commun avec tous les autres dons et toutes les vertus.

(2) La foi, qui est une vertu théologale, produit au contraire l'intelligence; car tous les Pères disent avec saint Anselme, qu'il faut croire pour comprendre.

(3) Cette certitude reçoit le nom de fruit, parce qu'elle est la dernière chose que le Saint-Esprit opère dans notre entendement.

QUESTION IX.

DU DON DE SCIENCE.

Après avoir parlé du don d'intelligence, nous avons à nous occuper du don de science. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La science est-elle un don ? — 2° A-t-elle pour objet les choses divines ? — 3° Est-elle spéculative ou pratique ? — 4° Quelle est la béatitude qui lui correspond ?

ARTICLE I. — LA SCIENCE EST-ELLE UN DON ?

1. Il semble que la science ne soit pas un don. En effet les dons de l'Esprit-Saint surpassent les facultés naturelles, tandis que la science implique au contraire un effet de la raison naturelle. Car Aristote dit (*Post.* lib. I, text. 5) que la démonstration est le syllogisme qui produit la science. La science n'est donc pas un don de l'Esprit-Saint.

2. Les dons de l'Esprit-Saint sont communs à tous les saints, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 2 et art. 9, quest. préc. art. 4). Or, saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) que beaucoup de fidèles ne sont pas remarquables par la science, quoiqu'ils le soient par la foi. Donc la science n'est pas un don.

3. Le don est plus parfait que la vertu, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 8). Donc un seul don suffit à la perfection d'une vertu. Par conséquent puisque le don d'intelligence répond à la vertu de la foi, ainsi que nous l'avons dit (quest. VIII, art. 2), il s'ensuit que le don de science ne lui répond pas. Comme on ne voit aucune autre vertu à laquelle il puisse correspondre, et que d'ailleurs les dons sont les perfections des vertus, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 1 et 2), il semble que la science ne soit pas un don.

Mais c'est le *contraire*. Car Isaïe (XI) compte la science parmi les sept dons.

CONCLUSION. — La science est un don de Dieu qui fait que l'homme porte un jugement sûr et droit sur les choses divines, en distinguant celles qu'il faut croire de celles qu'on ne doit pas croire, comme l'intelligence est un don de Dieu par lequel l'homme saisit avec exactitude ce qu'on lui propose à croire.

Il faut répondre que la grâce est plus parfaite que la nature. Par conséquent elle ne fait pas défaut dans les choses où l'homme peut être perfectionné par la nature. Ainsi l'homme adhérant par son intelligence à une vérité, au moyen de la raison naturelle, est perfectionné à l'égard de cette vérité de deux manières : 1° parce qu'il la perçoit ; 2° parce qu'il en juge certainement. C'est pourquoi, pour que l'intelligence humaine donne un assentiment parfait à une vérité de foi, il faut deux choses. La première, c'est qu'elle saisisse exactement ce qu'on lui propose à croire, ce qui appartient au don d'intelligence (1), comme nous l'avons dit (quest. VIII, art. 6). La seconde, c'est qu'elle porte un jugement sûr et droit sur toutes ces choses, en distinguant celles qu'il faut croire de celles qu'il ne faut pas croire ; et c'est pour cela que le don de science est nécessaire.

Il faut répondre au *premier* argument, que la certitude de la connaissance existe de différentes manières dans des natures diverses, selon la diversité de condition de chacune d'elles. Ainsi l'homme arrive à juger certainement de la vérité par les procédés discursifs de la raison, et c'est pour

(1) Le don d'intelligence nous fait percevoir, pénétrer les vérités de foi, et le don de science nous fait discerner les choses que nous devons croire de celles que nous ne devons pas croire.

ce motif qu'on acquiert la science humaine par la démonstration. Mais Dieu juge certainement de la vérité sans aucun procédé discursif, par simple intuition, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XIV, art. 7). C'est pourquoi la science divine n'est pas discursive ou argumentatrice, mais absolue et simple. La science que nous plaçons parmi les dons de l'Esprit-Saint lui ressemble, puisqu'elle en est une participation et une image (1).

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard des choses de foi on peut posséder deux sortes de science. L'une par laquelle l'homme sait ce qu'il doit croire, en discernant ce qu'il faut croire de ce qu'il ne faut pas croire. Sous ce rapport la science est un don et elle convient à tous les saints. L'autre par laquelle l'homme sait non-seulement ce qu'il doit croire, mais il sait encore manifester sa foi, porter les autres à l'embrasser et réfuter ses contradicteurs. Cette science est placée parmi les grâces gratuitement données (2), elle n'est pas dispensée à tous, mais à quelques-uns. C'est pourquoi saint Augustin ajoute aux paroles que l'on a citées : Autre chose est de savoir seulement ce que l'homme doit croire, et autre chose de savoir comment il peut persuader aux fidèles ce qu'il croit et le défendre contre les impies.

Il faut répondre au *troisième*, que les dons sont plus parfaits que les vertus morales et intellectuelles, mais ils ne sont pas plus parfaits que les vertus théologales. Et puisque les dons se rapportent à la perfection des vertus théologales comme à leur fin, il s'ensuit qu'il n'est pas absurde que divers dons se rapportent à une seule et même vertu théologale (3).

ARTICLE II. — LE DON DE SCIENCE A-T-IL POUR OBJET LES CHOSES DIVINES (4)?

1. Il semble que le don de science se rapporte aux choses divines. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) que la science engendre la foi, la nourrit et la fortifie. Or, la foi se rapporte aux choses divines, parce qu'elle a pour objet la vérité première, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 1). Donc le don de science se rapporte aussi aux choses divines.

2. Le don de science est plus noble que la science acquise. Or, il y a une science acquise qui se rapporte aux choses divines, telle que la métaphysique. Donc à plus forte raison le don de science se rapporte-t-il aux choses divines.

3. Selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendu visible par la connaissance que ses créatures nous en donnent.* Si donc la science se rapporte aux choses créées, il semble qu'elle se rapporte aussi aux choses divines.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1, et lib. VII, cap. 14) que la science des choses divines porte, à proprement parler, le nom de sagesse, et qu'on donne à la connaissance des choses humaines le nom de science.

CONCLUSION. — Le don de science se rapporte aux choses humaines comme la sagesse aux choses divines.

Il faut répondre qu'on juge certainement d'une chose principalement d'après sa cause; c'est pourquoi il faut que l'ordre des jugements soit conforme à l'ordre des causes. Car, comme la cause première est cause de la seconde, de même par la cause première on juge de la seconde. Mais on ne

(1) La science que l'Esprit-Saint nous communique étant purement intuitive, absolue, ceci nous explique comment les fidèles peuvent avoir une connaissance très-claire des vérités de la religion et une certitude très-ferme, sans pouvoir les démontrer discursivement et sans savoir les exposer aux autres.

(2) La science considérée comme grâce gratuitement donnée est propre aux prédicateurs, aux apologistes et aux docteurs.

(3) Ainsi il ne répugne pas que le don d'intelligence et le don de science se rapportent à la foi.

(4) L'Écriture insinue que la science a pour objet les choses créées (*Sap.* III) : *Deus dedit mihi horum quæ sunt scientiam verum, ut sciam dispositionem orbis terrarum*, etc.

peut juger de la cause première par une autre cause ; c'est pourquoi le jugement qui repose sur la cause première est le premier et le plus parfait. Dans les choses où l'on trouve le plus parfait, le nom commun du genre est approprié à ce qui n'a pas cette perfection absolue, et l'on donne à ce qu'il y a de plus parfait un nom spécial, comme on le voit en logique. En effet, dans le genre des convertibles (1), ceux qui expriment l'essence d'une chose sont appelés d'un nom spécial, *définition*, et ceux qui ne l'expriment pas conservent leur nom général, et c'est ce qu'on appelle le *propre* (2). Ainsi le nom de science impliquant une certitude de jugement, comme nous l'avons dit (art. préc.), si cette certitude est produite par la cause la plus élevée, elle a un nom spécial, on l'appelle sagesse (3). Car on dit sage en tout genre celui qui connaît la cause la plus élevée de ce genre par laquelle il peut juger de tout. Et on nomme sage absolument celui qui connaît absolument la cause la plus élevée, qui est Dieu. C'est pourquoi on donne à la connaissance des choses divines le nom de sagesse, tandis que la connaissance des choses humaines reçoit celui de science, parce que le nom commun impliquant une certitude de jugement, s'approprie en quelque sorte au jugement que l'on produit au moyen des causes secondes. Par conséquent en entendant ainsi le mot de science, il devient un don distinct du don de sagesse. D'où il suit que le don de science n'a pour objet que les choses humaines ou les choses créées (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les choses de foi soient divines et éternelles, néanmoins la foi elle-même est quelque chose de temporel dans l'esprit de celui qui croit. C'est pourquoi il appartient au don de science de savoir ce que l'on doit croire (5). Mais il appartient au don de sagesse de connaître les choses que l'on croit par elles-mêmes, au moyen de l'union et du rapport immédiat qu'on a avec elles. D'où il s'ensuit que le don de sagesse répond plutôt à la charité qui unit l'esprit de l'homme à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement porte sur le mot science pris dans un sens général. Ce n'est pas en ce sens que la science est un don spécial, elle ne l'est qu'autant qu'on la restreint au jugement que l'on porte au moyen des créatures.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1), toute habitude cognitive se rapporte formellement au moyen par lequel on connaît, et matériellement à la chose que le moyen fait connaître. Et comme l'objet formel est le plus noble, il s'ensuit que les sciences qui tirent des principes mathématiques des conclusions qu'elles appliquent à des choses naturelles, sont plutôt placées parmi les mathématiques, comme ayant plus d'analogie avec elles, quoique sous le rapport de la matière elles en aient davantage avec les sciences naturelles, et c'est à ce titre qu'Aristote dit qu'elles sont plus naturelles. C'est pourquoi, quand l'homme connaît Dieu par les créatures, cette connaissance semble appartenir plutôt à la science dont elle est l'objet formel qu'à la sagesse dont elle est l'objet

(1) Par convertibles on entend des choses qui s'impliquent réciproquement et qui se disent l'une de l'autre, comme homme et raisonnable.

(2) Ainsi, dans l'homme, le mot *animal* exprime le genre, le mot *raisonnable* exprime le propre. Pour désigner un animal raisonnable, on a formé un mot spécial, *homme*, et le mot animal est resté aux êtres inférieurs, qui sont seulement sensitifs.

(3) Dans l'article précédent, saint Thomas a établi la différence qu'il y avait entre le don de science et le don d'intelligence ; ici il établit la différence qu'il y a entre ce même don et le don de sagesse.

(4) Mais il est à remarquer que le don de science n'a pour objet les choses réelles qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu. Il nous fait connaître Dieu par les créatures.

(5) En ce sens, la foi s'engendre par la science ; car pour croire, il faut avant tout savoir ce que l'on doit croire.

matériel. Au contraire, quand nous jugeons des créatures d'après des choses divines, ceci appartient à la sagesse plus qu'à la science (1).

ARTICLE III. — LA SCIENCE, EN TANT QUE DON, EST-ELLE UNE SCIENCE PRATIQUE (2)?

1. Il semble que la science que l'Esprit-Saint nous donne soit une science pratique. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 14) que l'action par laquelle nous faisons usage des choses extérieures est attribuée à la science. Or, la science à laquelle on attribue l'action est pratique. Donc la science qui est un don est une science pratique.

2. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 15) : La science est nulle, si elle n'a pas l'utilité de la piété, et la piété est tout à fait inutile, si elle manque du discernement de la science. D'après ce témoignage on voit que la science dirige la piété. Comme il ne peut en être ainsi de la science spéculative, il s'ensuit que la science qui est un don n'est pas spéculative, mais pratique.

3. Il n'y a que les justes qui possèdent les dons de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 5). Or, ceux qui ne sont pas justes peuvent posséder la science spéculative, d'après ces paroles de saint Jacques (IV, 17) : *Celui qui sait faire le bien et qui ne le fait pas pèche.* Donc la science qui est un don n'est pas spéculative, mais pratique.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 32) : La science prépare dans son jour un festin, parce qu'elle rassasie l'esprit que l'ignorance fait jeûner. Or, l'ignorance n'est totalement détruite que par deux sortes de science, la science spéculative et la science pratique. Donc la science qui est un don est spéculative et pratique.

CONCLUSION. — Le don de science a rapport plus directement et plus principalement à la spéculation qui apprend à l'homme ce qu'il doit croire; mais il s'étend secondairement à l'action, en ce sens que dans la conduite nous avons pour guide la connaissance des choses que nous devons croire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 8), le don de science aussi bien que le don d'intelligence se rapporte à la certitude de la foi. La foi consiste avant tout et principalement dans la spéculation, puisqu'elle n'est que l'adhésion de l'esprit à la vérité première. Mais comme la vérité première est la fin dernière pour laquelle nous agissons, il s'ensuit que la foi s'étend à l'action, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* V, 6): *La foi opère par l'amour.* Il faut donc que le don de science se rapporte essentiellement et principalement à la spéculation, puisqu'il consiste à faire connaître à l'homme ce qu'il doit croire. Mais il s'étend secondairement à l'action en ce sens que dans la conduite nous avons pour guide la science des choses qu'il faut croire et de celles qui en sont la conséquence.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle du don de science selon qu'il s'étend à l'action. Car on lui attribue l'action, mais elle n'est pas son seul objet ni son objet premier. Et c'est aussi de la sorte que la science dirige la piété (3).

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. VIII, art. 5) en parlant du don d'intelligence, tous ceux qui comprennent n'ont pas ce don, il n'y a que celui qui comprend d'après l'habitude de la grâce. De

(1) En un mot, les sciences tirent plutôt leur nom de leur moyen de connaître que des choses qu'elles connaissent.

(2) Cet article établit avec précision le rapport de la foi aux œuvres, et montre par là même qu'on ne doit pas absolument séparer ces deux choses, comme l'ont fait les novateurs.

(3) La science dirige la piété et l'éclaire subsidiairement, parce qu'elle est spéculative principalement, et pratique secondairement.

même à l'égard du don de science, il est à remarquer qu'il n'existe que dans ceux qui par l'infusion de la grâce jugent sciemment de ce qu'ils doivent croire et faire, de telle sorte qu'ils ne s'écartent en rien de la droiture de la justice. Telle est la science des saints dont il est dit (*Sap.* x, 10) : *Le Seigneur a conduit le juste par les voies droites et lui a donné la science des saints.*

ARTICLE IV. — LA TROISIÈME BÉATITUDE RÉPOND-ELLE AU DON DE SCIENCE (1)?

1. Il semble que la troisième béatitude (*Beati qui lugent*) ne réponde pas à la science. Car comme le mal est la cause de la tristesse et du chagrin, de même le bien est cause de la joie. Or, la science manifeste plus principalement les biens que les maux qu'on connaît par les biens. Car ce qui est droit est juge de lui-même et de ce qui n'est pas droit, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 85). Donc la troisième béatitude ne répond pas parfaitement au don de science.

2. L'étude de la vérité est l'acte de la science. Or, dans l'étude de la vérité il n'y a pas de tristesse, mais il y a plutôt de la joie; car il est dit (*Sap.* VII, 16) : *Sa conversation n'a pas d'amertume, ses entretiens ne produisent pas l'ennui, mais le bonheur et la joie.* Donc cette béatitude ne répond pas convenablement au don de science.

3. Le don de science consiste dans la spéculation avant de consister dans l'action. Or, selon qu'il consiste dans la spéculation, le chagrin ne lui correspond pas, parce que l'intellect spéculatif ne se prononce pas sur ce que l'on doit rechercher et sur ce que l'on doit fuir, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 49) : Ses pensées ne sont ni joyeuses, ni tristes. Donc on ne peut pas dire que cette béatitude réponde parfaitement au don de science.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de serm. Dom.* cap. 4) : La science convient à ceux qui pleurent, et qui ont appris de quels maux les ont enchaînés les choses qu'ils ont recherchées comme des biens.

CONCLUSION. — Au don de science correspond la béatitude qui dit : heureux ceux qui pleurent.

Il faut répondre que c'est à la science proprement dite qu'il appartient de juger sainement des créatures. Or, les créatures sont les causes occasionnelles qui détournent l'homme de Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* XIV, 11) : *Les créatures sont devenues un objet de haine..... un filet tendu aux pieds des insensés*, c'est-à-dire de ceux qui ne les jugent pas sainement, parce qu'ils croient que le bonheur parfait existe en elles. D'où il arrive qu'en plaçant en elles leur fin, ils pèchent et perdent le vrai bien. L'homme connaît cette erreur quand il juge sainement des créatures, ce qui est l'effet du don de science. C'est pourquoi on dit que la béatitude des larmes répond à ce don.

Il faut répondre au *premier* argument, que les biens créés n'excitent la joie spirituelle qu'autant qu'on les rapporte au bien divin, d'où résulte cette joie proprement dite. C'est pourquoi la paix spirituelle et la joie qui s'ensuit répondent directement au don de sagesse; mais le chagrin que l'on conçoit de ses égarements passés et la consolation qui en est la conséquence répondent au don de science, parce que l'homme qui juge sainement des créatures au moyen de la science les rapporte à Dieu qui est le vrai bien. C'est

(1) L'Ecriture montre le rapport de cette béatitude avec le don de science (*Eccles.* VII) : *Cor sapientum ubi tristitia est, et cor stultorum ubi lætitia.* (*Eccles.* I) : *Qui addit scientiam addit et dolorem.* (Is. XXXVIII) : *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ.*

pourquoi, dans cette béatitude, le chagrin est désigné pour le mérite, et la consolation qui en résulte pour la récompense; c'est ainsi qu'elle commence en cette vie pour trouver son couronnement dans l'autre.

Il faut répondre au *second*, que l'homme se réjouit de la contemplation même de la vérité; mais il peut quelquefois s'attrister de la chose dont il considère la vérité; c'est en ce sens qu'on attribue les larmes à la science.

Il faut répondre au *troisième*, qu'aucune béatitude ne répond à la science spéculativement considérée (1), parce que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la considération des créatures, mais dans la contemplation de Dieu. A la vérité, le bonheur de l'homme consiste d'une certaine manière dans le légitime usage des créatures et dans l'affection bien ordonnée que l'on a pour elles. Toutefois ceci n'a rapport qu'au bonheur de l'homme sur la terre. C'est pourquoi on n'attribue pas à la science la béatitude qui appartient à la contemplation, mais on l'attribue à l'intelligence et à la sagesse qui ont pour objet les choses divines.

QUESTION X.

DE L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la foi : 1° de l'infidélité qui est contraire à la foi; 2° du blasphème qui est contraire à la confession de la foi; 3° de l'ignorance et de la stupidité qui sont opposées à la science et à l'intelligence. — Touchant l'infidélité nous devons examiner : 1° l'infidélité en général; 2° l'hérésie; 3° l'apostasie. — Sur l'infidélité en général douze questions se présentent : 1° L'infidélité est-elle un péché? — 2° En quoi existe-t-elle comme dans son sujet? — 3° Est-elle le plus grand des péchés? — 4° Toutes les actions des infidèles sont-elles des péchés? — 5° Des espèces d'infidélité. — 6° Du rapport qu'elles ont entre elles. — 7° Faut-il discuter avec les infidèles sur la foi? — 8° Doit-on les forcer à croire? — 9° Faut-il communiquer avec eux? — 10° Les infidèles peuvent-ils être à la tête des chrétiens? — 11° Doit-on tolérer les rites des infidèles? — 12° Les enfants des infidèles doivent-ils être baptisés malgré leurs parents?

ARTICLE I. — L'INFIDÉLITÉ EST-ELLE UN PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que l'infidélité ne soit pas un péché. Car tout péché est contre nature, comme le prouve saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 4 et 30). Or, l'infidélité ne paraît pas être contre nature; car saint Augustin dit (*De prædest. sanct.* cap. 5) qu'il est dans la nature de tous les hommes de pouvoir obtenir la foi comme de pouvoir acquérir la charité, tandis que la possession de la foi comme la possession de la charité est l'effet de la grâce chez les fidèles. Donc le défaut de foi chez les infidèles n'est pas contre nature, et par conséquent ce n'est pas un péché.

2. Personne ne pèche à l'égard de ce qu'il ne peut pas éviter, parce que tout péché est volontaire. Mais il n'est pas au pouvoir de l'homme d'éviter l'infidélité, puisqu'il ne peut l'éviter qu'en acquérant la foi. Car l'Apôtre dit (*Rom.* x, 14) : *Comment croiront-ils en lui, s'ils n'en ont pas entendu parler, et comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche?* Donc l'infidélité ne semble pas être un péché.

3. Comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXIV, art. 4), il y a sept vices capitaux auxquels on ramène tous les péchés. Or, l'infidélité ne semble être renfermée dans aucun de ces vices. Donc elle n'est pas un péché.

(1) Ce n'est donc pas à la science spéculative que répond le don des larmes, mais c'est à la science pratique.

(2) Cet article nous donne le véritable sens de ces paroles de l'Écriture (Jean. III) : *Qui autem non credit jam judicatus est .. ira Dei manet super eum.*

Mais c'est le *contraire*. Le vice est contraire à la vertu. Or, la foi est la vertu à laquelle l'infidélité est contraire. Donc l'infidélité est un péché.

CONCLUSION. — L'infidélité prise négativement est plutôt un châtiment qu'un péché; mais l'infidélité considérée comme opposée à la foi, celle qui fait qu'on la combat ou qu'on la méprise, est un péché.

Il faut répondre que l'infidélité peut s'entendre de deux manières : 1° D'une manière purement négative; on est ainsi infidèle par cela seul qu'on n'a pas la foi. 2° On peut la considérer selon qu'elle est contraire à la foi, et c'est cette infidélité qui fait qu'on combat les enseignements de la foi ou qu'on les méprise (1), d'après ces paroles d'Isaïe (LIII, 1) : *Qui a cru à ce qu'il a entendu de nous?* C'est à proprement parler en cela que consiste l'essence même de l'infidélité, et sous ce rapport elle est un péché. — Mais si on la considère d'une façon purement négative, comme elle existe dans ceux qui n'ont pas entendu parler de la foi, elle n'est pas un péché, mais elle est plutôt un châtiment, parce que cette ignorance des choses de Dieu est une conséquence du péché de notre premier père. Ceux qui sont infidèles de la sorte sont damnés pour d'autres péchés dont on ne peut obtenir la rémission sans la foi, mais ils ne sont pas damnés pour le péché d'infidélité (2). Aussi le Seigneur dit (Joan. XV, 22) : *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de faute.* Saint Augustin, expliquant ce passage (*Tract.* LXXXIX), dit qu'il s'agit du péché qu'ils ont commis en ne croyant pas au Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas dans la nature humaine d'avoir la foi, mais il est dans la nature humaine que l'esprit de l'homme ne résiste pas au mouvement intérieur (3) et à la prédication extérieure de la vérité; par conséquent sous ce rapport l'infidélité est contre nature.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur l'infidélité purement négative.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infidélité comme péché découle de l'orgueil qui empêche l'homme de soumettre son intelligence aux règles de foi et à la saine doctrine des Pères. Ainsi saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que les nouveautés présomptueuses ont pour cause la vaine gloire. D'ailleurs on pourrait dire que comme les vertus théologales ne reviennent pas aux vertus cardinales, mais qu'elles sont avant elles, de même les vices opposés aux vertus théologales ne se ramènent pas aux péchés capitaux.

ARTICLE II. — L'INFIDÉLITÉ EXISTE-T-ELLE DANS L'INTELLIGENCE COMME DANS SON SUJET (4)?

1. Il semble que l'infidélité n'existe pas dans l'intelligence comme dans son sujet. Car tout péché réside dans la volonté, comme dit saint Augustin (*De duab. anim.* cap. 10 et 11). Or, l'infidélité est un péché, comme nous l'avons vu (art. préc.). Elle existe donc dans la volonté comme dans son sujet et non dans l'intelligence.

2. L'infidélité est un péché, parce que c'est un mépris de la prédication de la

(1) Les théologiens distinguent deux sortes d'infidélité coupable : l'infidélité privative et l'infidélité contraire. L'infidélité privative est celle d'un homme qui a été suffisamment instruit des vérités de la foi et qui ne veut pas les croire, bien qu'il ne parle pas contre elles. L'infidélité contraire va plus loin, elle affirme des choses opposées à la foi et les soutient. Saint Thomas a désigné ces deux sortes d'incrédules, en disant que l'un attaque, et l'autre méprise ou dédaigne.

(2) Saint Pie V et Grégoire XIII ont condamné la proposition suivante de Baïus : *Infidelitas purè negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.*

(3) Il s'agit ici du mouvement intérieur de la grâce.

(4) L'infidélité existe dans l'entendement comme dans son sujet; cet acte émane immédiatement de l'intellect, mais il est commandé par la volonté.

foi. Or, le mépris appartient à la volonté. Donc l'infidélité réside dans cette faculté.

3. A propos de ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* XI) : *Satan se transforme lui-même en ange de lumière*, la glose dit que si le mauvais ange feint qu'il est bon et qu'on le prenne pour tel, l'erreur n'est pas mortelle, s'il fait ou s'il dit ce qu'un bon ange pourrait faire ou dire. Il semble que la raison de ceci repose sur la droiture de la volonté de celui qui s'attache à Satan, tout en ayant l'intention de s'unir à un bon ange. D'où il suit que le péché d'infidélité paraît consister tout entier dans la perversité de la volonté, et que par conséquent il n'existe pas dans l'intelligence comme dans son sujet.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires existent dans le même sujet. Or, la foi, à laquelle l'infidélité est contraire, existe dans l'intelligence comme dans son sujet. Donc l'infidélité y existe aussi.

CONCLUSION. — Puisque le refus de croire, c'est-à-dire l'acte de l'infidélité, est un acte de l'intelligence mue par la volonté, il faut que le péché d'infidélité existe subjectivement dans l'intelligence, mais il réside dans la volonté comme dans son motif le plus prochain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXXIV, art. 1, 2 et 5), on dit que le péché existe dans la puissance qui est le principe de son acte. Or, l'acte du péché peut avoir deux sortes de principe. L'un est le principe premier et universel qui commande tous les actes coupables; ce principe est la volonté, parce que tout péché est volontaire. L'autre est le principe propre et prochain du péché qui produit l'acte du péché même. Ainsi l'appétit concupiscible est le principe de la gourmandise et de la luxure, et c'est en ce sens qu'on dit que la gourmandise et la luxure existent dans l'appétit concupiscible. Or, le refus d'acquiescer aux vérités révélées, qui est l'acte propre de l'infidélité, étant l'acte de l'intelligence mue par la volonté aussi bien que l'acquiescement à ces mêmes vérités, il s'ensuit que l'infidélité, ainsi que la foi, existe dans l'intelligence comme dans son sujet le plus prochain, et qu'elles existent dans la volonté comme dans leur premier motif. C'est en ce sens qu'on dit que tout péché existe dans la volonté.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que le mépris de la volonté empêche l'intelligence d'acquiescer aux choses révélées, ce qui constitue l'essence même de l'infidélité. Par conséquent la cause de l'infidélité existe dans la volonté, au lieu que l'infidélité elle-même réside dans l'intelligence.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui prend un mauvais ange pour un bon ne s'écarte pas de ce qui est de foi, parce qu'alors les sens sont trompés, et l'esprit ne s'éloigne pas pour cela de ce qui est la vérité et la justice, comme le dit la glose au même endroit. Mais si quelqu'un s'attachait à Satan, quand il commence à l'entraîner vers le mal et l'erreur, alors il ne serait pas exempt de péché, comme on le voit (*ibid.*).

ARTICLE III. — L'INFIDÉLITÉ EST-ELLE LE PLUS GRAND DES PÉCHÉS (1)?

1. Il semble que l'infidélité ne soit pas le plus grand des péchés. Car saint Augustin dit (*De bapt. cont. Donat.* lib. IV, cap. 20) : Je n'oserais pas dire si un catholique de mœurs mauvaises est préférable à un hérétique dont la vie n'offre rien autre chose de répréhensible que l'hérésie dans laquelle il est engagé. Or, un hérétique est un infidèle. Donc on ne doit pas dire absolument que l'infidélité est le plus grand des péchés.

(1) L'Ecriture nous indique toute la gravité de ce péché (Joan. VIII) : *Dixi vobis quia moriemini in peccatis vestris; si enim non credideritis quis ego sum, moriemini in peccato vestro.*

2. Ce qui diminue ou excuse le péché ne semble pas être le plus grand des péchés. Or, l'infidélité excuse ou diminue le péché. Car l'Apôtre dit (I. *Tim.* I, 13) : *J'ai été auparavant blasphémateur, persécuteur et j'ai injurié l'Eglise; mais j'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai fait toutes ces choses dans l'ignorance, n'ayant pas la foi.* Donc l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés.

3. Au plus grand péché est dû le plus grand châtiment, d'après ces paroles du Deutéronome (*Deut.* XXV, 2) : *Les coups seront proportionnés à l'étendue de la faute.* Or, un plus grand châtiment est réservé aux fidèles qui pèchent qu'aux infidèles, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* X, 29) : *De quel plus grand supplice ne sera pas jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour une chose vile et profane le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié.* Donc l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Tract.* LXXXIX) à l'occasion de ces paroles de saint Jean (XV, 22) : *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péchés* : « Ce non général indique un grand péché; c'est le péché d'infidélité, qui résume en lui tous les autres. » Donc l'infidélité est le plus grand des péchés.

CONCLUSION. — Le péché d'infidélité éloignant les hommes de Dieu plus que tous les autres, il s'ensuit qu'il est le plus grave de tous ceux que la perversité du cœur humain peut concevoir.

Il faut répondre que tout péché consiste formellement dans la séparation de Dieu, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 6, et quest. LXXIII, art. 3). Par conséquent plus un péché est grave et plus il sépare l'homme de Dieu. Or, l'homme est éloigné de Dieu surtout par l'infidélité, parce qu'il ne le connaît pas véritablement, et que la fausse connaissance qu'il en a, loin de le rapprocher de lui, l'en éloigne plutôt. Car il ne peut pas se faire que celui qui a une fausse idée de Dieu le connaisse sous un rapport, parce que ce qu'il pense n'est pas Dieu. D'où il est manifeste que le péché d'infidélité surpasse tous ceux que peuvent faire ceux dont les mœurs sont déréglées (1). Mais il n'en est pas de même des péchés qui sont opposés aux autres vertus théologales, comme nous le verrons (quest. XXXIV, art. 2, et quest. XX, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que le péché qui est le plus grave dans son genre, ne le soit moins en raison de certaines circonstances. C'est pourquoi saint Augustin n'a pas voulu décider entre le mauvais catholique et l'hérétique qui vit moralement bien. Car le péché de l'hérétique, bien qu'il soit le plus grave dans son genre, peut cependant être diminué par les circonstances, tandis que le péché du catholique peut être au contraire aggravé.

Il faut répondre au *second*, que l'infidélité est accompagnée d'ignorance et qu'elle est une résistance aux choses qui sont de foi. Sous ce dernier rapport elle est le péché le plus grave. Mais relativement à l'ignorance elle a une cause d'excuse, surtout quand on ne pèche pas par malice, à l'exemple de l'Apôtre.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infidèle est puni plus sévèrement pour son péché d'infidélité qu'un autre pécheur pour un péché quelconque, eu

(1) Il est à remarquer que saint Thomas compare ici le péché d'infidélité aux péchés que l'on peut faire contre les vertus morales ; car s'il s'agissait des péchés opposés aux vertus théologales, il ne serait pas le plus grave. La haine de Dieu, qui est contraire à la charité, l'emporte, comme le prouve le saint docteur (quest. XXXIV, art. 2).

égard au genre du péché; mais pour un autre péché, par exemple, pour l'adultère, s'il est commis par un fidèle et un infidèle, toutes choses égales d'ailleurs, le fidèle doit être plus puni que l'infidèle, parce qu'il pèche plus grièvement, soit à cause de la connaissance de la vérité qui lui vient de la foi, soit à cause des sacrements qu'il a reçus et auxquels il fait injure en péchant.

ARTICLE IV. — TOUTE ACTION D'UN INFIDÈLE EST-ELLE UN PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que toute action d'un infidèle soit un péché. Car sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* XIV) : *Tout ce qui ne vient pas de la foi est un péché*, la glose dit (*Ordin.*) : La vie des infidèles tout entière est un péché. Or, la vie des infidèles comprend tout ce qu'ils font. Donc toute action d'un infidèle est un péché.

2. La foi dirige l'intention. Or, aucun bien ne peut exister, s'il ne procède d'une intention droite. Donc chez les infidèles nulle action ne peut être bonne.

3. La corruption de ce qui est antérieur entraîne la corruption de ce qui suit. Or, l'acte de foi précède les actes de toutes les vertus. Donc puisque les infidèles ne font pas d'acte de foi, ils ne peuvent faire aucune bonne œuvre, mais ils pèchent toutes les fois qu'ils agissent.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit de Corneille qui était encore infidèle (*Act.* X), que Dieu reçut ses aumônes. Donc toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés, mais il y en a de bonnes (2).

CONCLUSION. — Quoique les infidèles n'aient pas la grâce de Dieu, cependant comme leur infidélité ne corrompt pas tout ce qu'il y a de bon dans leur nature, ils peuvent faire quelque chose de bien, quoique ces bonnes actions ne soient pas méritoires pour la vie éternelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXV, art. 1 et 2), le péché mortel détruit la grâce sanctifiante, mais il ne corrompt pas totalement la bonté de la nature. Par conséquent l'infidélité étant un péché mortel, les infidèles n'ont pas la grâce, mais ils conservent néanmoins quelque chose de ce qu'il y a de bon dans leur nature. D'où il est évident que les infidèles ne peuvent pas faire les bonnes œuvres qui sont le fruit de la grâce, c'est-à-dire les œuvres méritoires, mais qu'ils peuvent cependant faire d'une certaine manière des bonnes œuvres qui n'exigent que de bonnes dispositions naturelles. Ainsi il n'est pas nécessaire que toutes leurs œuvres soient des péchés, mais ils pèchent toutes les fois qu'ils agissent d'après leur infidélité (3). En effet, comme celui qui a la foi peut pécher en faisant un acte qui n'a pas la foi pour fin, en péchant ou véniellement ou mortellement, de même l'infidèle peut faire une bonne action en faisant une chose qui n'ait pas pour fin son infidélité (4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il faut entendre par cette parole ou que la vie des infidèles ne peut exister sans péché, puisque les péchés ne s'effacent pas sans la foi, ou que tout ce qu'ils font d'après leur infidélité est un péché. C'est pourquoi cette glose ajoute (5) que celui qui vit ou qui agit infidèlement pèche grièvement.

(1) Luther, Calvin, Baïus, Jansénius, ont enseigné que toutes les actions des infidèles étaient des péchés, parce qu'ils pensaient que le péché originel avait absolument détruit la nature, et que l'homme n'était plus capable d'aucun bien. Cette erreur a été condamnée (Voy. tome III, p. 337 et suiv.).

(2) Ce raisonnement tendrait à démontrer que les infidèles peuvent faire des actions méritoires. Ce serait un autre excès. L'Église enseigne qu'ils peuvent faire des œuvres moralement bonnes, mais s'ils n'ont pas la grâce, ils ne peuvent faire des œuvres surnaturelles.

(3) Toutes les actions dont leur infidélité est le principe et la fin sont coupables, parce qu'une racine empoisonnée ne peut donner que de mauvais fruits.

(4) Par exemple s'il fait l'aumône pour soulager un malheureux.

(5) Ce passage est plutôt tiré de saint Augustin (lib. IV *Contr. Jul.* cap. 3).

Il faut répondre au *second*, que la foi dirige l'intention par rapport à la fin dernière surnaturelle; mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention par rapport au bien qui est dans l'ordre de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infidélité ne détruit pas totalement dans les infidèles la raison naturelle au point de ne pas leur laisser une certaine connaissance du vrai par laquelle ils peuvent faire quelques bonnes œuvres. Cependant il est à remarquer à l'égard de Corneille qu'il n'était pas infidèle, autrement son œuvre n'aurait pas été acceptée de Dieu à qui l'on ne peut plaire sans la foi. Mais il avait la foi implicite (1), lorsque la vérité de l'Evangile n'était pas encore promulguée. C'est pourquoi saint Pierre lui est envoyé pour l'instruire plus pleinement des choses de la foi.

ARTICLE V. — Y A-T-IL PLUSIEURS ESPÈCES D'INFIDÉLITÉ (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas plusieurs espèces d'infidélité. Car puisque la foi et l'infidélité sont contraires, il faut qu'elles se rapportent au même objet. Or, l'objet formel de la foi est la vérité première d'où elle tire son unité, quoiqu'elle embrasse matériellement beaucoup de choses. Par conséquent l'objet de l'infidélité est aussi la vérité première, et les choses que l'infidèle ne croit pas sont matériellement comprises dans son infidélité. Comme la différence spécifique ne se considère pas d'après les principes matériels, mais d'après les principes formels, il s'ensuit qu'il n'y a pas différentes espèces d'infidélité en raison de la diversité des points sur lesquels les infidèles se trompent.

2. On peut s'écarter de la vérité de la foi d'une infinité de manières. Si en raison de la diversité des erreurs, on distingue différentes espèces d'infidélité, il semble qu'il résultera de là une infinité d'espèces d'infidélité, et que par conséquent on ne doit pas en tenir compte.

3. On ne trouve pas le même individu dans des espèces différentes. Or, il arrive qu'un individu est infidèle parce qu'il erre sur divers points. La diversité des erreurs ne produit donc pas différentes espèces d'infidélité. Par conséquent, il n'y a pas plusieurs espèces d'infidélité.

Mais c'est le *contraire*. Il y a plusieurs espèces de vices contraires à chaque vertu. Car le bien ne se produit que d'une manière, tandis que le mal est multiple, comme le disent saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) et Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, la foi est une vertu qui est une. Donc il y a plusieurs espèces d'infidélité qui lui sont opposées.

CONCLUSION. — Il y a plusieurs espèces d'infidélité déterminées si on considère ce vice par rapport à la foi; ainsi il y a l'infidélité des païens, celle des hérétiques et celle des juifs; mais il y en a plusieurs espèces indéterminées, si on considère les différentes erreurs que l'infidélité produit dans les divers individus.

Il faut répondre que toute vertu consiste dans ce qui atteint la règle d'une connaissance ou d'une action humaine, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LV, art. 3 et 4, et quest. LXIV, art. 1, et quest. LXVI, art. 1, et quest. XC, art. 1). Or, on ne peut atteindre une règle sur un point que d'une seule manière, mais on peut s'en écarter d'une multitude de façons. C'est pourquoi il y a beaucoup de vices opposés à une seule et même vertu. La diversité des vices opposés à chaque vertu peut se considérer de deux manières : 1° Selon la diversité des rapports qu'ils ont avec la vertu. En ce sens il

(1) Nous avons vu que cette foi était suffisante (pag. 42).

(2) Tous les théologiens reconnaissent qu'il y a différentes espèces d'infidélité, mais ils sont divisés à l'égard de la nature de cette distinction. Est-elle essentielle ou accidentelle? Cette controverse spéculative est de peu d'importance, puisque tout le monde convient que dans la pratique celui qui se confesse doit dire dans quelles erreurs il est tombé.

y a des espèces de vices déterminées qui sont contraires à une vertu. Ainsi un vice peut être contraire à une vertu morale parce qu'il pèche par excès, et un autre lui est contraire parce qu'il pèche par défaut. 2° On peut considérer la diversité des vices opposés à une vertu, en raison de l'altération des diverses conditions que la vertu exige. De cette manière, il y a une infinité de vices opposés à une même vertu, telle que la tempérance ou la force, parce qu'il arrive que les diverses circonstances d'une vertu sont viciées d'une infinité de manières. C'est de là que les pythagoriciens sont partis pour établir que le mal est infini. — Par conséquent il faut dire que si l'infidélité se considère par rapport à la foi, il y a différentes espèces d'infidélité, numériquement déterminées. En effet, le péché d'infidélité consistant à refuser son assentiment à la foi, ce refus peut se faire de deux façons. Car ou on n'adhère pas à la foi qu'on n'a pas encore reçue, et cette infidélité est celle des païens ou des gentils (1), ou on rejette la foi chrétienne qu'on a reçue, du moins en figure, et alors c'est l'infidélité des juifs, ou on la rejette quand elle se manifeste dans tout l'éclat de sa vérité, et dans ce cas c'est l'infidélité des hérétiques (2). Par conséquent on peut distinguer en général trois espèces d'infidélité. — Mais si l'on distingue les différentes espèces d'infidélité d'après les différentes erreurs dans lesquelles on peut tomber par rapport à la foi, alors ces espèces d'infidélité ne sont pas déterminées; car les erreurs qui les distinguent peuvent se multiplier à l'infini (3), comme on le voit dans saint Augustin (*Lib. de hæres. circ. fin.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison formelle d'un péché peut se prendre de deux manières : 1° Selon l'intention de celui qui pèche; d'après cela la chose que le pécheur a en vue est l'objet formel du péché, et c'est ce qui en constitue la diversité d'espèce. 2° Par rapport à la nature du mal. Ainsi le bien dont on s'écarte est l'objet formel du péché. Sous ce rapport le péché n'a pas d'espèce; il est même une privation d'espèce. Par conséquent il faut dire que l'objet de l'infidélité est la vérité première, parce que c'est d'elle qu'elle s'écarte, mais que son objet formel, l'idée vers laquelle se porte l'infidèle, est l'opinion fausse qu'il suit, et à ce point de vue ses espèces sont diverses. Ainsi comme la charité qui s'attache au souverain bien est une, tandis que les vices opposés à la charité sont divers, parce qu'ils s'éloignent du souverain bien pour se tourner vers des biens temporels différents, et que d'ailleurs ils impliquent différentes habitudes déréglées par rapport à Dieu; de même la foi est une, parce qu'elle adhère à la vérité première qui est une, mais il y a différentes espèces d'infidélité, parce que les infidèles suivent diverses opinions.

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la distinction des espèces d'infidélité conçue d'après les différentes erreurs auxquelles on est entraîné.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la foi est une, parce qu'elle admet beaucoup de choses qui se rapportent à une seule, de même l'infidélité peut être une quoiqu'elle erre sur beaucoup de points, parce que toutes ces erreurs reviennent à un point unique (4). Toutefois rien n'empêche que le même homme ne tombe dans différentes espèces d'infidélité, comme il

(1) Sous ce nom on comprend les athées, les déistes et les mahométans.

(2) L'apostasie ne diffère de l'hérésie que du plus au moins; l'apostat abandonne la foi entière, et l'hérétique en rejette une partie.

(3) En confession, celui qui aurait nié une des vérités catholiques doit dire néanmoins quelle est celle qu'il a niée.

(4) Ce terme unique est la raison propre que chaque infidèle préfère à l'autorité, aimant mieux suivre son propre sentiment que de se soumettre aux vérités révélées.

peut être soumis à différents vices et à différentes maladies corporelles.

ARTICLE VI. — L'INFIDÉLITÉ DES PAÏENS EST-ELLE PIRE QUE LES AUTRES (1)?

1. Il semble que l'infidélité des gentils ou des païens soit plus grave que les autres. Car, comme une maladie corporelle est d'autant plus grave que le membre qu'elle attaque est plus essentiel à la vie, de même un péché semble d'autant plus grave que le principe auquel il est contraire est plus essentiel à la vertu. Or, ce qu'il y a de plus fondamental dans la foi, c'est la croyance à l'unité de Dieu dont les gentils s'écartent en admettant une multitude de divinités. Donc leur infidélité est la plus grave.

2. Parmi les hérétiques leur hérésie est d'autant plus odieuse qu'ils attaquent la vérité de la foi sur des points plus nombreux et plus importants. Ainsi l'hérésie d'Arius, qui a retranché de la personne du Fils de Dieu la divinité, est plus odieuse que celle de Nestorius qui en avait séparé l'humanité du Christ. Or, les gentils s'éloignent de la foi en des points plus nombreux et plus fondamentaux que les juifs et les hérétiques, puisqu'ils n'admettent absolument rien des choses que l'on doit croire. Leur infidélité est donc la plus grave.

3. Tout bien diminue le mal. Or, il y a dans les juifs quelque chose de bon, parce qu'ils confessent que l'Ancien Testament vient de Dieu ; il y a aussi du bon chez les hérétiques, parce qu'ils vénèrent le Nouveau. Ils pèchent donc moins que les gentils qui ont en horreur les deux Testaments.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (II. Pet. II, 21) : *Il leur eût été meilleur de ne point connaître la voie de la justice que de retourner en arrière, après l'avoir connue*. Or, les gentils n'ont pas connu la voie de la justice, tandis que les hérétiques et les juifs l'ont abandonnée, après l'avoir connue d'une certaine manière. Donc leur péché est plus grave.

CONCLUSION. — Quoique les gentils errent sur un plus grand nombre de points que les juifs, et que les juifs s'écartent plus de la vraie foi que les hérétiques, cependant l'infidélité des juifs, qui ont altéré par leurs fausses interprétations la figure de l'Evangile qu'ils avaient reçue, est plus grave que celle des gentils, et l'infidélité des hérétiques qui, après avoir reçu et professé l'Evangile lui-même, l'altèrent, est la plus grave de toutes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on peut considérer dans l'infidélité deux choses. L'une est son rapport avec la foi. En ce sens celui qui se met en opposition avec la foi qu'il a reçue, pèche plus grièvement que celui qui combat la foi qu'il n'a pas reçue ; comme celui qui ne remplit pas sa promesse pèche plus grièvement que s'il n'accomplissait pas ce qu'il n'a jamais promis. Ainsi l'infidélité des hérétiques qui professent la foi de l'Evangile et qui l'attaquent en la faussant, est une plus grande faute que celle des juifs qui n'ont jamais reçu cette foi. Mais parce qu'ils en ont connu la figure dans l'ancienne loi qu'ils altèrent par de fausses interprétations, il s'ensuit que leur infidélité est un péché plus grave que celle des gentils, qui n'ont reçu la foi de l'Evangile d'aucune manière. — La seconde chose qu'on considère dans l'infidélité, c'est l'altération des vérités qui appartienent à la foi. Dans ce sens les gentils errant sur un plus grand nombre de points que les juifs, et ceux-ci errant plus que les hérétiques, l'infidélité des gentils est pire que celle des juifs, et celle des juifs pire que celle des hérétiques, à moins qu'on ne fasse exception pour quelques-uns de ces derniers, tels que les manichéens qui errent sur un plus grand

(1) Cet article est une application de ce passage (Luc. XII) : *Servus sciens voluntatem Domini sui et non faciens, vapulabit plagis multis : qui autem non cognovit et plagis digna fecit, vapulabit paucis.*

nombre de points que les gentils eux-mêmes. Toutefois de ces deux sortes de gravité, la première l'emporte sur la seconde au point de vue de la culpabilité, parce que l'infidélité est coupable, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), plutôt en raison de l'opposition que l'on fait à la foi qu'en raison des erreurs qu'elle implique. Sous ce dernier rapport elle est plutôt, comme nous l'avons dit (*ibid.*), une peine qu'une faute. Par conséquent l'infidélité des hérétiques est, absolument parlant, la pire de toutes.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VII. — DOIT-ON DISCUTER PUBLIQUEMENT AVEC LES INFIDÈLES?

1. Il semble qu'on ne doive pas discuter publiquement avec les infidèles. Car l'Apôtre dit (II. *Tim.* II, 14) : *Ne vous livrez point à des disputes de paroles, car elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les écoutent.* Or, on ne peut discuter publiquement avec les infidèles sans se livrer à une dispute de paroles. Il ne faut donc pas publiquement discuter avec eux.

2. La loi de l'empereur Marcien, confirmée par les canons (lib. I. *Cod.* cap. *Nem.*), dit : On fait injure au jugement du concile si l'on s'obstine à rappeler des questions qui ont été jugées et parfaitement décidées, pour en faire l'objet de discussion publique. Or, toutes les choses de foi ont été décidées par les conciles. Par conséquent on pèche grièvement en leur faisant injure, toutes les fois qu'on à la présomption de vouloir discuter publiquement ce qui est de foi.

3. Toute discussion roule sur les arguments. Or, un argument est une raison qui rend une chose certaine de douteuse qu'elle était. Comme les choses qui sont de foi, par là même qu'elles sont les plus certaines, ne peuvent pas être un objet de doute, il s'ensuit qu'il ne faut pas en faire un sujet de discusssion publique.

Mais c'est le *contraire* il est dit (*Act.* IX, 22, 39) que *Saül se fortifiait de plus en plus et qu'il confondait les Juifs... qu'il parlait aussi aux gentils qu'il disputait avec les Grecs.*

CONCLUSION. — Discuter publiquement avec les infidèles en présence de fidèles ignorants et simples et mettre en doute devant eux les principes de la foi, c'est une faute; mais discuter sur la foi pour s'exercer ou pour réfuter des erreurs en présence d'hommes sages, ou d'hommes dont la foi a besoin d'être affermie, c'est une chose louable.

Il faut répondre que dans une discussion sur la foi, il y a deux choses à considérer : l'une qui regarde celui qui discute et l'autre qui se rapporte aux auditeurs. A l'égard de celui qui discute, il faut considérer l'intention. Car, s'il discutait comme s'il doutait de la foi sans tenir pour certain ce qu'elle enseigne, et qu'il eût l'intention de l'éprouver par des arguments, il n'y a pas de doute qu'il pécherait, comme étant chancelant dans sa croyance (1) et comme infidèle. Mais si un individu discute sur les choses de foi pour réfuter des erreurs, ou pour s'exercer, c'est une action digne d'éloges. — Relativement aux auditeurs on doit observer si ceux qui assistent à la discussion sont instruits et fermes dans la foi, ou s'ils sont simples et chancelants. Il n'y a pas de danger de discuter en présence de ceux qui sont savants et dont la foi est ferme. Mais à l'égard des simples il faut distinguer. Car, ou ils sont sollicités et poussés par les infidèles, tels que les juifs, les hérétiques ou les païens qui s'efforcent de corrompre en eux la foi; ou ils ne sont point du tout inquiétés, comme dans les pays où il n'y a pas d'infidèles. Dans le premier cas il est nécessaire de discuter publiquement sur la foi, pourvu qu'il y en ait qui soient capables de réfuter les

(1) Il s'agit ici de celui qui a déjà reçu la foi, car celui qui ne l'a jamais eue et qui commence à douter peut légitimement discuter pour trouver la vérité.

erreurs qui sont l'objet de la controverse (1). Car par là les simples s'affermiront dans la foi, et on enlèvera aux infidèles la faculté de les tromper. Le silence de ceux qui doivent combattre ceux qui altèrent la vérité de la foi serait une confirmation de l'erreur. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Past.* lib. II, cap. 4) : Comme une parole maladroite jette dans l'erreur, de même un silence indiscret laisse dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits. Dans le second cas il est dangereux de discuter publiquement sur la foi en présence des simples. Leur foi n'en est pas plus ferme, parce qu'ils n'ont rien entendu dire qui la contredise. C'est pourquoi il ne leur est pas avantageux d'entendre les discours des infidèles qui discutent contre la foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre n'interdit pas absolument la discussion, mais celle qui est déréglée et qui roule plutôt sur l'inanité des mots que sur la force des choses.

Il faut répondre au *second*, que cette loi défend de disputer publiquement sur la foi, comme si on en doutait ; mais elle n'empêche pas les disputes qui ont pour but la conservation ou l'affermissement de la foi elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne doit pas discuter sur les choses qui sont de foi, comme si on en doutait ; mais la discussion doit avoir pour but la manifestation de la vérité et la réfutation des erreurs. Car il faut pour l'affermissement de la foi qu'on discute quelquefois avec les infidèles, tantôt en défendant la foi elle-même, suivant ces paroles de saint Pierre (I. Pet. III, 15) : *Soyez toujours prêts à satisfaire tous ceux qui vous demandent raison de votre espérance et de votre foi*, tantôt en réfutant ceux qui sont dans l'erreur, selon la pensée de l'Apôtre qui veut (*Tit.* V, 9) qu'un évêque *soit capable d'exhorter selon la saine doctrine, et de convaincre ceux qui la contredisent.*

ARTICLE VIII. — DOIT-ON FORCER LES INFIDÈLES A CROIRE (2)?

1. Il semble que les infidèles ne doivent être contraints à embrasser la foi d'aucune manière. Car il est dit (Matth. XIII) que les serviteurs du père de famille, dans le champ duquel on avait semé de la zizanie, lui ayant demandé : *Voulez-vous que nous y allions et que nous l'arrachions ;* il répondit : *Non, dans la crainte qu'en cueillant la zizanie, vous n'arrachiez en même temps avec elle le bon grain.* A ce sujet saint Chrysostome dit (*Hom.* XLVII) : Le Seigneur parle ainsi pour empêcher de mettre à mort les hérétiques. Car on ne doit pas les faire mourir, parce qu'en les tuant il est nécessaire de faire tomber en même temps une multitude de saints. Il semble donc que pour la même raison, on ne doive pas obliger les infidèles à embrasser la foi

2. Dans le droit canon nous voyons (*Dist.* XLV *de Judæis*) que le quatrième concile de Tolède défend à l'égard des juifs de les contraindre par force à croire. Donc, pour le même motif, on ne doit pas obliger non plus les autres infidèles à embrasser la foi.

3. Saint Augustin dit (*Tract.* XXVI *in Joan.*) que l'homme peut tout le reste sans le vouloir, mais qu'il ne peut pas croire s'il ne le veut pas. Or, la volonté ne peut être contrainte. Il semble donc que les infidèles ne doivent pas être forcés d'embrasser la foi.

(1) D'après le droit ecclésiastique, ces discussions publiques contre les hérétiques et les infidèles ne doivent pas être soutenues par des laïques. Le pape Alexandre IV l'a défendu en ces termes : *Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publicè vel privatim de fide catholicâ disputare : qui verò contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* Cajétan n'excepte que le cas de nécessité ou de grande utilité, dans lequel un laïque instruit peut, à défaut d'ecclésiastique, défendre la foi contre les hérétiques qui la corrompent.

(2) Saint Thomas établit ici les principes qui ont servi de règles à l'inquisition.

4. Le prophète fait dire à Dieu (Ez. XVIII, 32) : *Je ne veux pas la mort du pécheur*. Or, nous devons conformer notre volonté à celle de Dieu, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XIX, art. 10). Par conséquent nous ne devons pas vouloir non plus qu'on mette à mort les infidèles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans l'Evangile (Luc. XIV, 23) : *Allez dans les chemins et le long des haies, et forcez-les d'entrer afin que ma maison soit remplie*. Or, les hommes entrent dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Eglise, par la foi. Donc il y en a qu'on doit forcer à embrasser la foi.

CONCLUSION. — Les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, comme les juifs et les gentils, ne doivent être contraints d'aucune manière à croire, mais on doit forcer les infidèles hérétiques et apostats à remplir ce qu'ils ont promis.

Il faut répondre que parmi les infidèles il y en a qui n'ont jamais reçu la foi, comme les gentils et les juifs; ceux-ci ne doivent être contraints à croire d'aucune manière (1), parce que la foi dépend de la volonté. Cependant les fidèles doivent, s'ils le peuvent, les contraindre à ne pas attaquer la foi, soit par des blasphèmes, soit par de mauvais discours, soit par des persécutions ouvertes. C'est pourquoi les chrétiens font souvent la guerre aux infidèles, non pour les contraindre à croire, puisque du moment où ils les ont vaincus et fait prisonniers, ils leur laissent la liberté de croire s'ils le veulent, mais uniquement pour les obliger à ne pas s'opposer au développement de la foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont reçu la foi et qui l'ont professée à une époque, comme les hérétiques et les apostats. Ceux-là doivent être corporellement forcés de remplir ce qu'ils ont promis et de conserver la foi qu'ils ont reçue (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après ce passage il y en a qui ont cru qu'il était défendu non d'excommunier les hérétiques, mais de les mettre à mort, comme on le voit par les paroles de saint Chrysostome lui-même. Saint Augustin dit à Vincent, en parlant de lui-même (*Ep.* XLVIII) : J'ai d'abord pensé qu'il ne fallait contraindre personne à accepter la foi unique du Christ, qu'on devait agir par la parole et combattre par le raisonnement. Mais les faits sont venus me faire changer d'avis. Car la crainte des lois a été si utile qu'un grand nombre disent : Grâces soient rendues au Seigneur qui a rompu nos liens. Quant à ces paroles du Seigneur : *Laissez croître le bon et le mauvais grain jusqu'à la moisson*, on voit comment il faut les entendre, d'après ce qu'il ajoute : *Dans la crainte qu'en cueillant la zizanie, vous n'arrachiez en même temps avec elle le bon grain*. Par là le Seigneur montre assez, comme le dit saint Augustin lui-même (*Cont. epist. Parm.* lib. III, cap. 2) que quand cette crainte n'existe pas, c'est-à-dire quand le crime d'un individu est connu de tout le monde et qu'il est exécré de tous, au point qu'il n'a point du tout ou presque point de défenseurs au moyen desquels il puisse faire un schisme, on ne doit pas laisser dormir la sévérité de la discipline.

Il faut répondre au *second*, que les juifs, s'ils n'ont point encore reçu la foi, ne doivent être forcés à croire d'aucune manière. Mais s'ils l'ont reçue, on doit les obliger par force à la conserver, comme on le voit (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *troisième*, que comme il dépend de la volonté de faire

(1) L'Eglise n'a pas de juridiction sur eux. C'est ce que déclare le concile de Trente (sess. XIV, can. 2) : *Ecclesia in neminem judicium exercet, qui non priùs in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus*. Voyez à cet égard saint Grég. lib. II, epist. 50; conc. Tolet. IV, can. 57; Innocent III, cap. *Majores*; Célestin III, cap. *sicut Judæi*.

(2) C'est ce que le droit canon proclame cap. *Contra christianos de hæreticis*, in VI cap. *Majores* du baptême, et cap. *De judæis* ad 45. Le concile de Trente définit la même chose (sess. VII, can. 14).

un vœu, mais qu'on est forcé de l'accomplir lorsqu'il est fait; de même l'acceptation de la foi est une chose volontaire, mais une fois qu'on l'a reçue, on est forcé de la conserver. C'est pourquoi les hérétiques doivent être contraints à conserver la foi. Car saint Augustin dit (*Epist.* L) : Où ont-ils vu, comme ils ont l'habitude de le crier, qu'on est libre de croire ou de ne pas croire? A qui le Christ a-t-il fait violence? Qu'ils l'apprennent de saint Paul qui auparavant persécutait le Christ, et qui a ensuite prêché sa doctrine.

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme le dit encore saint Augustin (*Ep.* L), aucun de nous ne veut qu'un hérétique périsse. Mais la maison de David n'a pu avoir la paix qu'après que son fils Absalon eut succombé dans la guerre qu'il faisait à son père. C'est ainsi que l'Eglise catholique, si la perte de quelques-uns sauve tous les autres, console son cœur de mère par la pensée de la délivrance d'un si grand nombre de peuples (1).

ARTICLE IX. — PEUT-ON COMMUNIQUER AVEC LES INFIDÈLES?

1. Il semble qu'on puisse communiquer avec les infidèles. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* x, 27) : *Si vous êtes invités à la table des infidèles et que vous consentiez à y aller, mangez tout ce qu'on vous offre.* Et saint Chrysostome dit (*Hom.* xxv *in Ep. ad Hebr.*) : Si vous voulez aller à la table des païens nous vous le permettons, sans vous faire aucune défense particulière. Or, aller s'asseoir à la table d'une personne, c'est communiquer avec elle. Il est donc permis de communiquer avec les infidèles.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* v, 12) : *Pourquoi entreprendrais-je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise.* Or, les infidèles sont dehors. Par conséquent, puisque par le jugement de l'Eglise il est défendu aux fidèles de communiquer avec quelques-uns d'entre eux, il semble qu'il ne leur soit pas défendu de communiquer avec les infidèles.

3. Un maître ne peut se servir d'un domestique qu'en communiquant avec lui, au moins par la parole, puisque le maître donne à son serviteur des ordres. Or, les chrétiens peuvent avoir pour serviteurs, des infidèles, des juifs, des païens et des Sarrazins. Donc ils peuvent licitement communiquer avec eux.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Deut.* vii, 2) : *Vous ne contracterez point d'alliance avec eux, vous n'en aurez pas pitié, et vous ne vous marierez point avec ces peuples.* Et à l'occasion de ces paroles du Lévitique (*Lev.* xv) : *Mulier quæ redeunte mense,* etc., la glose dit : Il faut s'éloigner de l'idolâtrie de manière que nous ne touchions ni les idolâtres, ni leurs disciples, et que nous n'ayons aucun rapport avec eux.

CONCLUSION. — Les fidèles ne peuvent communiquer avec les hérétiques et les apostats comme avec les infidèles ou les païens qui n'ont jamais reçu la foi; mais les fidèles qui sont fermes dans la foi peuvent communiquer avec les juifs ou les païens lorsqu'ils espèrent les convertir, quoique cela ne soit pas permis aux fidèles qui sont simples et faibles.

Il faut répondre qu'on interdit aux fidèles toute communication avec une personne pour deux motifs : 1° pour punir celle qu'on empêche d'avoir des rapports avec les autres; 2° pour mettre en sûreté les personnes auxquelles on défend ces fréquentations. Ces deux motifs sont indiqués par le paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* v). Car après avoir porté la sentence d'excommunication il ajoute : *Ne savez-vous pas qu'il ne faut qu'un peu de froment pour corrompre toute la masse?* Ensuite il indique le châtiment qui résulte du jugement porté par l'Eglise quand il dit : *Ne jugez-vous pas des choses qui*

(1) M. de Frayssinous a développé très-éloquemment cette considération dans sa *conférence,* où il réfute les objections soulevées contre la religion, à propos de l'inquisition.

se passent au dedans de l'Eglise? — L'Eglise n'interdit pas de la première manière aux fidèles toute communication avec les infidèles (1), qui n'ont reçu la foi chrétienne d'aucune manière, comme les païens ou les juifs, parce qu'il ne lui appartient pas de porter sur ces derniers un jugement spirituel, mais temporel. Car quand ils habitent parmi les chrétiens et qu'ils font une faute, les fidèles les punissent temporellement (2). Mais l'Eglise défend aux fidèles à titre de châtiment de communiquer avec les infidèles qui s'écartent de la foi qu'ils ont reçue, soit en l'altérant comme font les hérétiques, soit en s'écartant d'elle totalement comme les apostats. Car l'Eglise porte contre l'un et l'autre la sentence d'excommunication (3). — Quant à la seconde espèce de défense, il semble qu'on doive distinguer d'après les différentes conditions des personnes, des affaires et des temps. Car s'il s'agit de fidèles tellement fermes dans la foi que leurs rapports avec les infidèles doivent plutôt produire la conversion de ces derniers que leur propre perte, on ne doit pas les empêcher de communiquer avec les infidèles qui n'ont pas reçu la foi, c'est-à-dire avec les païens ou les juifs, surtout s'il y a nécessité pressante. Mais si ce sont des gens simples et faibles dans la foi et qu'il y ait lieu de craindre leur chute, on doit les empêcher de les fréquenter, et surtout d'avoir avec eux une familiarité excessive ou des rapports qui ne sont pas nécessaires.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'Eglise ne juge pas les infidèles en leur infligeant une peine spirituelle; néanmoins il y a des infidèles qu'elle juge par rapport à la peine temporelle qu'ils doivent subir. C'est ainsi que quelquefois pour des fautes spéciales elle interdit aux infidèles de communiquer avec les fidèles (4).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est plus probable que le serviteur qui est sous les ordres du maître embrassera la religion de celui qu'il sert, que le maître celle du serviteur. C'est pourquoi il n'est pas défendu aux fidèles d'avoir pour serviteurs des infidèles. Si cependant il y avait péril pour le maître d'avoir un pareil domestique, il devrait s'en défaire, d'après cette parole du Seigneur (Matth. XVIII, 8) : *Si votre pied vous scandalise, coupez-le et jetez-le loin de vous.*

Il faut répondre à l'argument cité pour démontrer le *contraire* (5), que le Seigneur a donné ce précepte sur les nations maîtresses de la terre promise où devaient entrer les juifs qui étaient portés à l'idolâtrie. C'est pourquoi on devait craindre que par leurs rapports continuels avec elles ils ne s'écartassent de la foi. C'est pourquoi le Seigneur ajoute : *Parce qu'ils séduiront vos enfants et les empêcheront de me suivre* (*Deut.* XVII).

ARTICLE X. — LES INFIDÈLES PEUVENT-ILS AVOIR JURIDICTION OU PUISSANCE SUR LES FIDÈLES (6)?

1. Il semble que les infidèles puissent avoir juridiction ou puissance sur les fidèles. Car l'Apôtre dit (I. *Tim.* VI, 1) : *Que tous les serviteurs qui sont sous le joug sachent qu'ils sont obligés de rendre toute sorte d'honneur à leurs maîtres.* Ce qui prouve qu'il parle des infidèles c'est qu'il ajoute : *Que*

(1) L'Eglise n'interdit ces rapports qu'autant qu'ils seraient dangereux pour la foi.

(2) On les punit alors comme des malfaiteurs, la peine qu'on leur inflige est purement civile.

(3) Dans ce cas, les rapports ne sont pas seulement interdits en raison de leurs dangers, mais ils le sont encore en punition des hérétiques, et par conséquent l'interdiction est absolue.

(4) Il suffit pour légitimer cette défense qu'elle voie dans ces relations un danger pour la foi.

(5) L'argument *contraire* avait pour but d'autoriser un autre extrême ; saint Thomas le réfute, comme il le fait toujours dans cette circonstance.

(6) Cet article jette beaucoup de jour sur la manière dont on entendait la théorie du pouvoir au moyen âge.

ceux qui ont des maîtres fidèles ne les méprisent pas. Et saint Pierre dit (I. Pet. II, 18) : *Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec toute sorte de respect, non-seulement à ceux qui sont bons et doux, mais encore à ceux qui sont rudes et fâcheux.* Or, les apôtres n'auraient pas donné ces préceptes si les infidèles ne pouvaient pas commander aux fidèles. Il semble donc qu'ils puissent le faire.

2. Tous ceux qui sont de la famille d'un prince lui sont soumis. Or, parmi les fidèles il y en avait qui faisaient partie de la famille ou de la suite des princes infidèles. Ainsi il est écrit (*Phil.* IV, 22) : *Tous les saints vous saluent, surtout ceux qui sont de la maison de César,* c'est-à-dire de Néron qui était infidèle. Donc les infidèles peuvent commander aux fidèles.

3. Aristote dit (*Pol.* lib. I, cap. 3) : Un serviteur est l'instrument du maître dans les choses qui appartiennent à la vie humaine, comme l'artisan a pour aide l'instrument dont il se sert pour ce qui regarde son art. Or, pour toutes ces choses le fidèle peut être soumis à l'infidèle, car les fidèles peuvent être les colons des infidèles. Les infidèles peuvent donc commander aux fidèles et exercer sur eux un certain empire.

Mais c'est le *contraire.* Car il appartient à celui qui commande de juger ceux qui sont au-dessous de lui. Or, les infidèles ne peuvent pas juger les fidèles. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* VI, 1) : *Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous qui ayant un différend avec son frère ose l'appeler en jugement devant les méchants,* c'est-à-dire les infidèles, *et non pas devant les saints.* Il semble donc que les infidèles ne puissent pas commander aux fidèles.

CONCLUSION. — On ne doit pas mettre des infidèles à la tête des fidèles, parce que le pouvoir qu'on leur confie serait un scandale et un danger pour la foi ; mais si préalablement ils étaient au pouvoir, il semble qu'on doive les tolérer pour éviter le scandale.

Il faut répondre qu'à ce sujet nous pouvons distinguer deux choses. 1° Il peut être question d'établir une puissance nouvelle et de soumettre les fidèles aux infidèles. On ne doit le permettre d'aucune manière, parce que cette action serait un scandale et un péril pour la foi (1). Car ceux qui sont soumis à la juridiction des autres peuvent être facilement changés par ceux dont ils suivent les ordres, à moins qu'ils ne soient d'une grande vertu. De même les infidèles méprisent la foi quand ils connaissent les défauts des fidèles. C'est pourquoi l'Apôtre a défendu à ces derniers de ne pas porter leurs différends devant un juge infidèle. C'est aussi pour ce motif que l'Eglise ne permet d'aucune manière aux infidèles de prendre de l'empire sur les fidèles ou de se mettre au-dessus d'eux en exerçant telle ou telle charge. 2° Il peut être question d'un pouvoir ou d'une puissance déjà préexistante. Alors il faut considérer que le pouvoir et la juridiction ont été introduits de droit humain, tandis que la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin. Or, le droit divin qui est l'effet de la grâce ne détruit pas le droit humain qui découle de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction des fidèles et des infidèles considérée en elle-même ne détruit pas l'empire et la puissance des infidèles sur les fidèles (2). Cependant il peut se faire que par une sentence de l'Eglise qui a l'autorité de Dieu, ce pouvoir ou cette juridiction soit légitimement détruite, parce que les infidèles en raison de leur infidélité méritent de perdre la puissance sur les fidèles qui sont devenus les enfants de Dieu (3). L'Eglise le fait quelquefois, et d'autres fois elle ne le

(1) C'est sur ce principe que les souverains pontifes se sont appuyés dans leur lutte contre les empereurs d'Allemagne.

(2) C'est le véritable sens qu'il faut donner à ces paroles de l'hymne de l'Epiphanie : *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.*

(3) C'est en vertu de ce principe qu'à l'époque des grandes découvertes, les souverains pon-

fait pas. En effet pour les infidèles qui sont temporellement soumis à l'Eglise et à ses membres, l'Eglise a décrété que l'esclave d'un juif quand il se faisait chrétien était immédiatement affranchi sans rançon, s'il était né dans la servitude. Il en est de même si l'infidèle a été acheté pour le service de son maître. Mais s'il a été acheté pour être vendu, le maître est tenu de le mettre en vente sous trois mois. L'Eglise a droit d'agir ainsi ; car les juifs étant ses serviteurs, elle peut disposer de ce qui est à eux (1). C'est ainsi que les princes séculiers ont fait beaucoup de lois en faveur de la liberté de leurs sujets. Quant aux infidèles qui ne sont pas soumis temporellement à l'Eglise ou à ses membres, l'Eglise n'a point établi de loi quoiqu'elle eût pu en établir, et elle s'en est abstenue pour éviter le scandale. Ainsi le Seigneur montre (Matth. xvii, 23 et seq.) qu'il pouvait s'exempter du tribut, parce que les enfants des princes sont libres ; néanmoins il ordonna de le payer pour qu'il n'y eût pas de scandale. De même saint Paul après avoir dit aux serviteurs d'honorer leurs maîtres ajoute : *Pour que le nom du Seigneur et sa doctrine ne soit pas blasphémé.*

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la puissance des Césars existait avant la distinction des fidèles et des infidèles. Par conséquent elle n'était pas détruite par la conversion de quelques-uns de leurs sujets à la foi. D'ailleurs il était utile qu'il y eût des fidèles dans la maison de l'empereur pour protéger les autres. C'est ainsi que saint Sébastien fortifiait le courage des chrétiens qu'il voyait faillir dans les tourments et se cachait sous l'habit militaire dans la maison de Dioclétien (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les serviteurs sont soumis à leurs maîtres pour leur vie entière et que les sujets dépendent de ceux qui sont au-dessus d'eux pour toute espèce d'affaires, tandis que ceux qui aident l'artisan ne lui sont soumis que pour des travaux particuliers. Par conséquent il est plus dangereux pour les fidèles de subir la puissance ou la juridiction des infidèles que de les aider dans leurs travaux. C'est pourquoi l'Eglise permet aux chrétiens de cultiver les terres des juifs, parce qu'ils ne sont pas obligés pour cela de converser avec eux. Salomon demanda aussi au roi de Tyr des maîtres ouvriers pour préparer les bois qui devaient entrer dans la construction du temple (III. *Reg.* vi). Cependant si par suite de ces communications ou de ces rapports il y avait lieu de craindre pour la foi des fidèles, on devrait les leur interdire absolument.

ARTICLE XI. — DOIT-ON TOLÉRER LES RITES OU LES CÉRÉMONIES DES INFIDÈLES (3)?

1. Il semble qu'on ne doive pas tolérer les rites des infidèles. Car il est évident que les infidèles pèchent dans leurs rites en les observant. Or, celui qui n'empêche pas un péché, quoiqu'il le puisse, paraît y consentir, comme le dit la glose (*ord. Ambr.*) sur ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* i) : *Non solùm qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Donc ceux qui tolèrent leurs rites pèchent.

2. Les rites des juifs sont comparés à l'idolâtrie. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* v) : *Nolite iterùm jugo servitutis contineri*, la glose

tifes ont donné aux princes chrétiens tout pouvoir sur les terres qu'ils découvriraient.

(1) Les juifs sont en quelque sorte soumis à l'Eglise, parce qu'ils en ont reçu les figures, et c'est à ce titre que l'Eglise exerce sur eux une juridiction.

(2) C'est ce que rapporte la légende du bréviaire romain, 20 janvier, d'après Métaphraste.

(3) Saint Thomas établit dans cet article ce que doit être la tolérance pour ne pas tomber dans l'indifférence, qui est malheureusement la plaie de notre époque.

(*interlin.*) dit que le joug de la loi judaïque n'est pas plus léger que celui de l'idolâtrie. Or, on ne souffre pas ceux qui suivent des rites idolâtriques, puisque les princes chrétiens ont fait d'abord fermer, puis détruire les temples des idoles, comme saint Augustin le raconte (*De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. 40). D'après cela on ne doit donc pas non plus tolérer les rites des juifs.

3. Le péché d'infidélité est le plus grave, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, on ne tolère pas les autres péchés, comme l'adultère, le vol, etc., puisque la loi les punit. On ne doit donc pas tolérer les rites des infidèles.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit en parlant des juifs (*Decret.* dist. XLV, cap. *Qui sincera*) : Qu'ils aient toute liberté d'observer et de célébrer toutes leurs fêtes comme leurs pères les ont toujours observées et comme ils les ont observées eux-mêmes depuis un si long temps.

CONCLUSION. — On doit tolérer les rites des infidèles qui offrent quelque utilité ou quelque vérité aux fidèles eux-mêmes, mais on ne doit tolérer d'aucune manière les autres.

Il faut répondre que le gouvernement humain dérive du gouvernement de Dieu et qu'il doit l'imiter. Or, Dieu, quoiqu'il soit tout-puissant, souverainement bon, laisse cependant arriver dans l'univers des maux qu'il pourrait empêcher; dans la crainte qu'en empêchant ces maux, il n'empêche de plus grands biens ou qu'il ne produise des maux pires encore. Par conséquent dans le gouvernement des hommes, il faut aussi que ceux qui sont au pouvoir tolèrent certains maux pour ne pas empêcher certains biens ou pour ne pas donner lieu à des maux plus graves. Ainsi saint Augustin dit (*De ord.* lib. II, cap. 4) : Enlevez du milieu des hommes les courtisanes, et les passions vont tout troubler. Conséquemment quoique les infidèles pèchent dans leurs rites on peut les tolérer, soit à cause du bien qu'on en tire, soit à cause du mal qu'ils font éviter. Or, par là même que les juifs observent les rites qui figuraient autrefois la vérité de la foi que nous observons, l'avantage qui en résulte, c'est que nous avons dans nos ennemis mêmes un témoignage de notre foi (1), et que ce que nous croyons est en quelque sorte représenté devant nous en figure. C'est pourquoi on tolère leurs rites. — Quant aux rites des autres infidèles, qui n'offrent ni vérité, ni utilité, on ne doit les tolérer d'aucune manière (2), à moins que ce ne soit pour éviter quelque mal, par exemple pour éviter un scandale ou une division qui pourrait provenir de là, ou pour ne pas empêcher le salut de ceux qui se convertissent à la foi, après avoir été peu à peu tolérés. C'est pour ce motif que l'Eglise a toléré les rites des hérétiques et des païens tant que les infidèles ont été très nombreux (3).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE XII. — DOIT-ON BAPTISER LES ENFANTS DES JUIFS ET DES AUTRES INFIDÈLES MALGRÉ LEURS PARENTS (4)?

1. Il semble qu'on doive baptiser les enfants des juifs et des autres infidèles malgré leurs parents. En effet, le lien matrimonial est plus fort que la

(1) C'est la raison sur laquelle les souverains pontifes se sont toujours appuyés quand ils ont pris leur défense contre ceux qui les persécutèrent à différentes reprises pendant le moyen âge.

(2) L'erreur ne doit jamais être tolérée pour elle-même. On ne doit la tolérer qu'en faveur de la vérité, et ce sont les restrictions que saint Thomas apporte.

(3) C'est aussi dans le même sens qu'il faut entendre la tolérance actuelle, car l'Eglise ne varie pas.

(4) Le sentiment soutenu par saint Thomas dans cet article est conforme à cette décision du concile de Tolède (*conc. Tolet.* III) : *De judæis autem, præcipit sancta synodus, nemini ad credendum vim inferre, ut integra sit forma justitiæ.*

puissance du père sur ses enfants; car l'homme peut détruire le droit inhérent à la puissance paternelle, puisqu'on émancipe le fils de famille, tandis qu'il ne peut détruire le lien matrimonial, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XIX): *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.* Or, l'infidélité détruit le lien matrimonial; car l'Apôtre dit (I. *Cor.* VII, 15): *Si le mari infidèle se sépare d'avec sa femme qui est fidèle, qu'elle le laisse aller, parce qu'un frère ou une sœur ne sont point asservis en cette rencontre.* Et le droit canon dit (*Caus.* 28, quest. II, cap. *si infidelis*) que si l'époux infidèle ne veut pas sans faire injure à son Créateur rester avec l'autre, alors celle-ci ne doit pas cohabiter avec lui. Donc, à plus forte raison, l'infidélité détruit-elle le droit des parents sur leurs enfants, et par conséquent on peut les baptiser malgré eux.

2. On doit secourir l'homme qui est exposé à la mort éternelle plus que celui qui est exposé à la mort temporelle. Or, si quelqu'un voyait un homme en danger de mort corporellement et qu'il ne le secourût pas, il pécherait. Par conséquent puisque les enfants des juifs et des autres infidèles sont en danger de mourir éternellement, si on les laisse à leurs parents qui les élèvent dans leur infidélité, il semble qu'on doive les leur enlever pour les baptiser et les élever dans la foi.

3. Les enfants des serfs sont serfs et sous la puissance de leurs maîtres. Or, les juifs sont les serfs des rois et des princes. Par conséquent leurs enfants aussi. Et par là même que les rois et les princes ont le pouvoir de faire des enfants des juifs ce qu'ils veulent, ils ne font pas de faute en les baptisant malgré leurs parents.

4. Tout homme appartient plus à Dieu, dont il a reçu l'âme, qu'à son père selon la chair, dont il a reçu le corps. Ce n'est donc pas une injustice d'enlever les enfants des juifs à leurs parents selon la chair pour les consacrer à Dieu par le baptême.

5. Le baptême est plus efficace pour le salut que la prédication; car il efface immédiatement la tache du péché, la dette de la peine, et il ouvre la porte du ciel. Or, si du défaut de prédication il résulte un danger, on l'impute à celui qui n'a pas péché. Il est, dit le prophète (Ez. III, 31, XXXIII, 6), comme celui qui *voit le glaive venir et qui ne sonne pas de la trompette.* Donc à plus forte raison si les enfants des juifs sont condamnés pour n'avoir pas été baptisés, doit-on en rendre responsables ceux qui ont pu les baptiser et qui ne l'ont pas fait.

Mais c'est le *contraire.* On ne doit faire injure à personne. Or, on ferait injure aux juifs, si on baptisait leurs enfants malgré eux, parce qu'ils perdraient les droits de leur puissance paternelle sur eux. On ne doit donc pas les baptiser malgré eux.

CONCLUSION. — On ne doit pas baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents, parce que la coutume de l'Eglise de Dieu qu'on doit suivre en tout ne l'a jamais approuvé, et que d'ailleurs cela répugne à la justice naturelle et qu'il pourrait y avoir là pour la foi un grave danger.

Il faut répondre que la coutume de l'Eglise a la plus grande autorité, qu'il faut la suivre en tout; parce que la doctrine des docteurs catholiques tire de l'Eglise toute sa force. Par conséquent il faut se reposer sur l'autorité de l'Eglise plus que sur celle de saint Augustin, de saint Jérôme ou de tout autre docteur. Or, il n'a jamais été en usage dans l'Eglise de baptiser les enfants des juifs, malgré leurs parents; quoique dans les temps antérieurs il y ait eu beaucoup de princes catholiques très-puissants, comme Constantin et Théodose qui eurent pour amis de très-saints évêques, tels que saint Sylvestre, l'ami de Constantin, et saint Ambroise, l'ami de Théodose, qui n'auraient pas manqué de leur demander cette liberté, si c'eût été une chose con-

forme à la raison. C'est pourquoi il paraît dangereux d'innover sur ce point et de vouloir, contrairement à la coutume observée jusqu'alors dans l'Eglise, baptiser les enfants des juifs, malgré leurs parents. On peut en donner deux raisons. La première est tirée du péril que la foi courrait. Car si des enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison recevaient le baptême, quand ils seraient parvenus à un âge plus avancé, ils pourraient facilement être amenés par leurs parents à abandonner ce qu'ils auraient accepté par ignorance, ce qui tournerait au détriment de la foi (1). La seconde raison, c'est que cette action est contraire à la justice naturelle. Car l'enfant appartient naturellement à son père. D'abord tant qu'il est renfermé dans le sein de sa mère, il ne se distingue pas corporellement de ses parents. Ensuite quand il en est sorti, avant d'avoir l'usage de son libre arbitre il est contenu sous la tutelle de son père et de sa mère qui sont chargés à son égard d'une sorte de gestation spirituelle. Car tant que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas de l'animal irraisonnable. Ainsi comme le bœuf ou le cheval appartient à un individu pour qu'il s'en serve à volonté, comme d'un instrument qui lui est propre, suivant le droit civil, de même il est de droit naturel que le fils soit sous la tutelle du père, avant d'avoir l'usage de raison. Par conséquent il serait contraire à la justice naturelle qu'un enfant avant l'âge de raison fût soustrait à ses parents, pour qu'on en disposât malgré eux. Mais une fois qu'il commence à avoir l'usage de son libre arbitre, il s'appartient, et il peut se pourvoir à lui-même, pour ce qui est de droit divin ou de droit naturel, et alors on peut l'amener à la foi, non par la contrainte, mais par la persuasion, il peut, malgré ses parents, donner son assentiment à la foi et être baptisé, mais il ne le peut pas avant d'avoir l'usage de raison. C'est pourquoi on dit des enfants des anciens patriarches qu'ils ont été sauvés dans la foi de leurs parents, pour donner à entendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants, surtout avant que ceux-ci n'aient l'usage de raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le lien du mariage comme les époux ont l'un et l'autre l'usage de leur libre arbitre, l'un peut donner à la foi son assentiment malgré l'autre. Mais cela n'a pas lieu dans l'enfant avant qu'il ait l'usage de raison ; une fois qu'il l'a, il y a alors similitude pour le cas où il veut se convertir.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit pas arracher quelqu'un à la mort naturelle contrairement à la loi civile; par exemple, si un individu est condamné à mort par la justice, on ne doit pas employer la violence pour le délivrer. Par conséquent on ne doit pas non plus transgresser le droit naturel, d'après lequel un enfant est sous la garde de son père, pour le délivrer du péril de la mort éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, que les juifs sont les serfs des princes de droit civil, ce qui n'exclut pas le droit naturel ou le droit divin (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'homme est mis en rapport avec Dieu par la raison, au moyen de laquelle il peut le connaître. Ainsi l'enfant, avant d'avoir l'usage de raison est naturellement mis en rapport avec Dieu par la raison de ses parents au soin desquels il est naturellement soumis, et c'est d'après leur disposition qu'on doit religieusement agir à son égard.

Il faut répondre au *cinquième*, que le péril qui résulte d'une prédication omise ne regarde que ceux qui ont la charge de prêcher. Aussi le prophète

(1) La foi deviendrait odieuse à leurs parents eux-mêmes.

(2) Et c'est de droit naturel qu'ils ont tout pouvoir sur leurs enfants, par conséquent les princes ne peuvent pas disposer de leurs enfants malgré eux.

dit-il un peu auparavant (Ez. III, 17) : *Je vous ai chargé d'observer les enfants d'Israël.* Mais c'est aux parents qu'il appartient de pourvoir au salut de leurs enfants, en leur faisant recevoir les sacrements. Par conséquent s'il y a des enfants qui manquent leur salut, parce qu'ils n'ont pas reçu les sacrements nécessaires, le péril ne tombe que sur leurs parents.

QUESTION XI.

DE L'HÉRÉSIE.

Après avoir parlé de l'infidélité en général, nous avons à nous occuper de l'hérésie. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'hérésie est-elle une espèce d'infidélité? — 2° De la matière à laquelle elle se rapporte. — 3° Doit-on tolérer les hérétiques? — 4° Doit-on recevoir ceux qui reviennent ?

ARTICLE I. — L'HÉRÉSIE EST-ELLE UNE ESPÈCE D'INFIDÉLITÉ (1)?

1. Il semble que l'hérésie ne soit pas une espèce d'infidélité. Car l'infidélité réside dans l'intelligence, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Or, l'hérésie ne semble pas appartenir à l'intelligence, mais elle appartient plutôt à la puissance appétitive. Car saint Jérôme dit (*ad Gal.* cap. 5), et le droit répète (*Decret.* 24, quest. 3) : Le mot *hérésie* signifie en grec choix, élection, parce que chacun choisit la doctrine qu'il croit être la meilleure. Or, l'élection est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XIII, art. 1). L'hérésie n'est donc pas une espèce d'infidélité.

2. Le vice tire surtout son espèce de sa fin. Ainsi Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 2) que celui qui fornique pour voler est plutôt un voleur qu'un fornicateur. Or, la fin de l'hérésie est le bien-être temporel, et surtout la domination et la gloire, ce qui appartient au vice de l'orgueil ou de la cupidité. Car saint Augustin dit (*Lib. de util. cred.* cap. 1) que l'hérétique est celui qui pour un avantage temporel, et surtout par amour-propre et dans un but de domination, invente ou suit des opinions fausses et nouvelles. Donc l'hérésie n'est pas une espèce d'infidélité, mais il est plutôt une espèce d'orgueil.

3. L'infidélité, puisqu'elle réside dans l'intelligence, ne semble pas appartenir à la chair, tandis que l'hérésie est comptée parmi les œuvres charnelles. Car l'Apôtre dit (*Gal.* V, 19) : *Il est aisé de connaître les œuvres de la chair ; ce sont la fornication, l'impureté ;* puis il ajoute après en avoir énuméré d'autres : *les divisions, les sectes*, ce qui revient au même que les hérésies. Donc l'hérésie n'est pas une espèce d'infidélité.

Mais c'est le *contraire*. La fausseté est opposée à la vérité. Or, l'hérétique est celui qui invente et qui suit des opinions fausses ou nouvelles. Donc l'hérésie est opposée à la vérité sur laquelle la foi repose, et par conséquent elle est comprise dans l'infidélité.

CONCLUSION. — L'hérésie est une espèce d'infidélité qui se rapporte à ceux qui ont professé la foi du Christ et qui en altèrent les dogmes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit, le mot d'*hérésie* implique un choix, une élection. L'élection, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XIII, art. 3), porte sur les moyens, quand la fin est préalablement supposée. Or, en matière de foi, la volonté adhère au vrai comme au bien qui lui est propre, ainsi que nous l'avons démontré (quest. I, art. 3 et 4, et quest. IV, art. 3, 4 et 5). Par conséquent, la vérité principale est la fin dernière, et les vérités secondaires sont les moyens qui se rapportent à cette fin. Comme celui qui

(1) Le mot *hérésie* se prend ici en mauvaise part, et il a fini par ne plus conserver que ce dernier sens, quoiqu'il ait été pris tout d'abord dans une acception différente, comme le fait saint Paul (*Act.* XXIV, 14, et XXVI, 5).

croit adhère à la parole d'un autre, il semble qu'en matière de croyance le principal, et pour ainsi dire la fin, soit celui à la parole duquel on adhère, et que les choses qu'on admet, par suite de l'assentiment qu'on lui accorde, soient en quelque sorte secondaires. Ainsi celui qui a véritablement la foi chrétienne s'attache par sa volonté au Christ pour ce qui appartient en réalité à sa doctrine. On peut donc s'écarter de la foi chrétienne de deux manières. 1° Parce qu'on ne veut pas s'attacher au Christ, et dans ce cas la volonté est mal disposée à l'égard de la fin elle-même, ce qui constitue l'espèce d'infidélité des païens et des juifs. 2° Parce que tout en se proposant d'adhérer au Christ, on s'en écarte en choisissant les choses par lesquelles on adhère à lui; parce qu'on ne choisit pas celles qu'il nous a lui-même véritablement transmises, mais qu'on choisit celles qu'on a produites soi-même dans son esprit. C'est pourquoi l'hérésie est une espèce d'infidélité qui se rapporte à ceux qui professent la foi du Christ, mais qui en altèrent les dogmes.

Il faut répondre au *premier* argument, que de cette manière l'élection appartient à l'infidélité, au même titre que la volonté se rapporte à la foi (1), ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les vices tirent leur espèce de leur fin prochaine, mais leur genre et leur cause viennent de leur fin éloignée. Ainsi quand un individu fornique pour voler, il y a là une espèce de fornication d'après la fin et l'objet le plus prochain, mais la fin dernière de l'acte montre que la fornication découle du vol et qu'elle est contenue en lui, comme l'effet dans la cause ou comme l'espèce dans le genre, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit sur les actes humains en général (1ª 2ª, quest. xviii, art. 6 et 7). De même, dans le cas qui est ici en question, la fin prochaine de l'hérésie consiste à donner son assentiment à une fausse opinion que l'on possède en propre, et c'est de là qu'elle tire son espèce; mais la fin éloignée en montre la cause, c'est-à-dire qu'elle fait voir qu'elle vient de l'orgueil ou de la cupidité (2).

Il faut répondre au *troisième*, que comme on dit que le mot hérésie vient du mot choisir, de même le mot *secte* vient du verbe *sectari* (suivre), comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. viii, cap. 3). C'est pourquoi l'hérésie et les sectes sont une même chose, et elles appartiennent l'une et l'autre aux œuvres de la chair, non quant à l'acte d'infidélité considéré relativement à son objet le plus prochain (3), mais en raison de la cause qui est ou le désir d'une fin illégitime provenant de l'orgueil ou de la cupidité, comme nous l'avons dit (arg. 2), ou une illusion d'imagination. Car, comme le dit Aristote (*Met.* lib. iv, text. 24), l'imagination est un principe d'erreur, et elle appartient à la chair d'une certaine manière, en ce sens que son acte suppose un organe corporel.

ARTICLE II. — L'HÉRÉSIE A-T-ELLE POUR MATIÈRE PROPRE LES CHOSES QUI SONT DE FOI (4)?

1. Il semble que l'hérésie ait pour matière propre les choses qui sont de foi. Car, comme il y a des hérésies et des sectes parmi les chrétiens, de même il y en eut parmi les juifs et les pharisiens, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. viii, cap. 3, 4 et 5). Or, leurs dissensions ne portaient pas sur

(1) La volonté contribue à la foi, parce que c'est elle qui meut l'entendement et qui le porte à donner son assentiment à une chose.

(2) L'orgueil ou la cupidité ne sont que la cause ou le motif de l'hérésie, mais ces vices n'en déterminent pas l'espèce.

(3) Sous ce rapport l'hérésie appartient à l'entendement, mais en raison de sa cause, elle appartient à la dépravation de la volonté, et à ce titre, elle est une œuvre de la chair.

(4) Les théologiens définissent l'hérésie une erreur opiniâtre manifestement contraire à la foi, professée par quelqu'un qui a reçu la foi de Jésus-Christ.

les choses de foi. Donc l'hérésie n'a pas pour objet les choses qui sont de foi, comme sa matière propre.

2. La matière de la foi sont les choses qu'on croit. Or, l'hérésie se rapporte non-seulement aux choses, mais encore aux paroles et aux inspirations de l'Ecriture sainte. Car saint Jérôme dit (*ad Gal.* cap. 5) que quiconque comprend l'Ecriture autrement que ne le veut l'Esprit-Saint son auteur, quoiqu'il ne s'écarte pas de l'Eglise, peut cependant être appelé hérétique. Et ailleurs il dit: que des paroles déréglées produisent une hérésie. L'hérésie ne se rapporte pas à proprement parler à la matière de la foi.

3. A l'égard des choses qui appartiennent à la foi, on trouve quelquefois les saints Pères en désaccord entre eux. C'est ainsi que saint Jérôme et saint Augustin ne sont pas du même avis sur la cessation des observances légales. Cependant ces dissentiments existent sans hérésie. Par conséquent, l'hérésie n'a donc pas pour matière propre les choses de foi.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit contre les manichéens (*De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. 51): Ceux qui dans l'Eglise ont des sentiments corrupteurs et dépravés, si on les corrige pour qu'ils reviennent à des sentiments plus sains et meilleurs et qu'ils résistent opiniâtrément, ne voulant pas purifier leurs dogmes pestilentiels et empoisonnés, mais persistant à les défendre, ce sont des hérétiques. Or, ces dogmes qui portent avec eux la contagion et la mort ne sont rien autre chose que ceux qui sont contraires aux dogmes de la foi par laquelle *le juste vit*, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* I). Donc l'hérésie se rapporte aux choses qui sont de foi comme à sa matière propre.

CONCLUSION. — L'hérésie porte sur les choses qui sont de foi, c'est-à-dire sur les articles de foi et sur ce qui en découle, et elle consiste à s'en écarter avec opiniâtreté.

Il faut répondre qu'il s'agit ici de l'hérésie considérée comme impliquant l'altération de la foi chrétienne. Il n'importe en rien à la foi chrétienne que quelqu'un ait une opinion fausse sur ce qui n'est pas de foi, par exemple, sur la géométrie ou sur d'autres sciences qui ne peuvent point du tout appartenir à la foi; elle s'inquiète seulement de ceux qui ont une opinion fausse sur ce qui regarde la foi elle-même. Or, l'on peut attaquer la foi de deux manières, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. I, art. 6 ad 1, et quest. II, art. 5): 1° directement et fondamentalement en niant les articles de foi eux-mêmes; 2° indirectement et secondairement en niant des choses dont la négation par voie de conséquence atteint quelques-uns de ces articles (1). L'hérésie peut porter sur ces deux points de la même manière que la foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme les hérésies des juifs et des pharisiens avaient pour objet des opinions qui touchaient au judaïsme ou au pharisaïsme; de même les hérésies des chrétiens ont pour objet les choses qui concernent la foi du Christ.

Il faut répondre au *second*, que celui qui explique l'Ecriture sainte autrement que l'Esprit-Saint ne le veut, c'est celui qui se sert de l'Ecriture sainte elle-même pour attaquer ce que l'Esprit-Saint a révélé. C'est ce qui fait dire à Ezéchiel en parlant des faux prophètes (Ezech. XIII, 6) qu'ils *persistent à affirmer ce qu'ils ont dit une fois*, c'est-à-dire à mal interpréter les Ecritures. De même un fidèle professe sa foi par les discours qu'il tient; car la confession est un acte de foi, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1). C'est pourquoi si quelqu'un parle mal des choses de foi, il peut en résulter une altération de la croyance. C'est ce qui fait dire à saint Léon dans sa lettre à

(1) Dans ce cas, il n'y a hérésie formelle qu'autant qu'on voit le rapport de la conséquence avec le principe.

Proter, évêque d'Alexandrie (1) : Les ennemis de la croix du Christ observent insidieusement toutes nos actions et toutes nos paroles, afin que si nous leur en donnons la plus légère occasion, ils prétendent faussement que nous pensons comme Nestorius.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Ep.* CLXII), et comme on le voit dans le droit canon (*Decret.* XXIV, quest. 3, cap. *Dixit*), s'il y a des hommes qui défendent sans opiniâtreté (2) leur propre sentiment, quoiqu'il soit faux et dangereux, s'ils cherchent la vérité de tout leur cœur, et qu'ils soient prêts à se corriger aussitôt qu'ils l'auront trouvée, il ne faut pas les compter au nombre des hérétiques, parce qu'ils n'ont pas fait un choix en contradiction avec la doctrine de l'Eglise. C'est ainsi que des docteurs paraissent avoir été en désaccord sur des choses qu'il est indifférent pour la foi d'entendre de telle ou de telle manière ou même sur des choses qui concernent la foi, mais qui n'avaient pas encore été décidées par l'Eglise. Mais une fois que l'Eglise universelle s'est prononcée, celui qui refuserait opiniâtrément de se soumettre à son autorité serait hérétique. Cette autorité de l'Eglise réside principalement dans le souverain pontife (3). Car il est dit (*Decret.* XXIV, quest. 1, cap. 12) : Toutes les fois qu'une question de foi est agitée, je pense que tous nos frères et tous nos collègues dans l'épiscopat ne doivent s'en rapporter qu'à Pierre, c'est-à-dire à l'autorité de son nom et de sa gloire. Ni les Augustin, ni les Jérôme, ni aucun autre docteur n'ont défendu leur sentiment contrairement à son autorité. C'est pourquoi saint Jérôme disait au pape Damase (*In expos. symbol.*) : « Telle est la foi, très-saint Père, que nous avons apprise dans l'Eglise catholique ; si dans notre exposition il se trouvait quelque chose de peu exact ou de peu sûr, nous vous prions de le corriger, vous qui possédez la foi et le siége de Pierre. Mais si notre confession reçoit l'approbation de votre jugement apostolique, quiconque voudra m'accuser prouvera qu'il est ignorant ou mal intentionné, ou qu'il n'est pas catholique, mais il ne prouvera pas que je suis hérétique (4). »

ARTICLE III. — DOIT-ON TOLÉRER LES HÉRÉTIQUES (5) ?

1. Il semble qu'on doive tolérer les hérétiques. Car l'Apôtre dit (II. *Tim.* II, 24) : *Il faut que le serviteur de Dieu soit doux, qu'il reprenne avec modestie ceux qui résistent à la vérité, dans l'espérance que Dieu pourra leur donner un jour l'esprit de pénitence pour la leur faire connaître et qu'ils sortiront ainsi des piéges du démon.* Or, si on ne tolère pas les hérétiques, mais qu'on les mette à mort, on leur enlève la faculté de se repentir. Il semble donc qu'on soit alors en opposition avec le précepte de l'Apôtre.

2. Ce qui est nécessaire dans l'Eglise doit être toléré. Or, les hérésies sont nécessaires dans l'Eglise ; car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 19) : *Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre ceux d'entre vous qui ont une vertu éprouvée.* Il semble donc qu'on doive tolérer les hérétiques.

3. Le Seigneur a ordonné à ses serviteurs (Matth. XIII) de laisser croître la zizanie jusqu'à la moisson, c'est-à-dire, comme l'interprète la glose (*interl.*),

(1) Baronius observe que cette lettre de saint Léon n'existe plus, ad an. 455. Mais saint Léon exprime à peu près la même pensée (*Epist.* 68 *ad Julian.*).

(2) L'opiniâtreté est la marque propre de l'hérésie, et il n'y a hérésie formelle qu'autant qu'on préfère sciemment et volontairement son propre sentiment à celui de l'Eglise. De là ce fameux adage : *Errare potero, hæreticus non ero.*

(3) Pour être hérétique, il n'est pas nécessaire d'attaquer la vérité révélée, comme telle, et de refuser de s'y soumettre ; il suffit de résister directement et immédiatement à l'autorité de l'Eglise.

(4) Nicolaï ajoute à cette citation de saint Thomas deux passages, l'un de saint Jérôme (*Ep.* 57 *ad eumdem*) et l'autre de saint Cyrille d'Alexandrie (*in Thesauro*).

(5) Cette question revient à celle qui a été traitée précédemment (quest. X, art. 8).

jusqu'à la fin des siècles. Or, la zizanie désigne les hérétiques d'après l'explication des Pères. Donc on les doit tolérer.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Tit.* III, 10) : *Fuyez celui qui est hérétique après l'avoir repris une et deux fois, sachant que celui qui en est là est perverti.*

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne doive pas tolérer les hérétiques en raison de leur démérite, cependant on doit attendre jusqu'à la seconde correction qu'ils reviennent à la vraie foi de l'Eglise; ceux qui après la seconde correction persévèrent obstinément dans leur erreur doivent être non-seulement excommuniés, mais on doit encore les livrer aux princes séculiers pour être exterminés.

Il faut répondre qu'à l'égard des hérétiques il y a deux considérations à faire : l'une par rapport à eux et l'autre par rapport à l'Eglise. Par rapport à eux l'hérésie est un péché par lequel ils ont mérité non-seulement d'être séparés de l'Eglise par l'excommunication, mais encore d'être mis hors du monde par la mort. Car c'est un crime beaucoup plus grave de corrompre la foi qui est la vie de l'âme que d'altérer l'argent qui sert au soutien de la vie temporelle. Par conséquent, si ceux qui font de la fausse monnaie ou les autres malfaiteurs sont avec justice mis à mort immédiatement par les princes séculiers, à plus forte raison les hérétiques, du moment où ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non-seulement excommuniés, mais encore mis à mort justement.— De la part de l'Eglise il y a miséricorde pour obtenir la conversion de ceux qui errent. C'est pourquoi on ne condamne pas les hérétiques immédiatement, mais après la première et la seconde correction, comme le dit l'Apôtre. Et si l'hérétique se montre obstiné, alors l'Eglise désespérant de sa conversion pourvoit au salut des autres, en le séparant de son sein par l'excommunication (1), et elle l'abandonne enfin au juge séculier pour être exterminé de ce monde et mis à mort. Car saint Jérôme dit (*ad Gal.* v), et on lit dans le droit canon (*Decret.* XXIV, quest. 3) : Il faut retrancher les chairs mortes et chasser du troupeau la brebis galeuse, de peur que la maison entière, la masse du sang, le corps et le troupeau ne s'enflamment, ne se corrompent, ne pourrissent et ne meurent. Arius dans Alexandrie ne fut qu'une étincelle, mais, parce qu'on ne l'éteignit pas aussitôt, la flamme ravagea l'univers entier.

Il faut répondre au *premier* argument, que la douceur veut qu'on reprenne une première et une seconde fois. Si l'hérétique ne veut pas revenir on le considère comme étant perverti, suivant l'expression de l'Apôtre (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *second*, que l'avantage qui résulte des hérésies est en dehors de l'intention de leurs auteurs, puisqu'elles ont pour effet d'éprouver la constance des fidèles, d'après l'Apôtre, et d'exciter leur paresse en leur faisant étudier avec plus de soin les saintes Ecritures, comme le dit saint Augustin (*Cont. Man.* lib. I, cap. 1), tandis que les hérétiques se proposent d'altérer la foi, ce qui est le plus grand mal. C'est pourquoi on doit faire attention à ce qu'ils se proposent directement pour les bannir plutôt que de regarder ce qui résulte de leur faute contrairement à leur intention, pour les tolérer.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'observe le droit canon (*Decret.* XXIV, quest. 3, cap. *Notandum*), il y a une différence entre l'excommunication

(1) L'excommunication ne frappe pas l'hérétique caché qui ne manifeste pas extérieurement ses mauvais sentiments, mais elle le frappe aussitôt qu'il les manifeste, et cette excommunication est réservée au pape (cap. *Excommunicamus* de Hæreticis, cap. *Noverit* de Sentent. excomm., et in bullâ *Cœnæ*). Cependant Mgr Gousset fait observer qu'assez généralement les évêques de France n'ont point recours au saint-siége pour réconcilier les hérétiques qui renoncent à leurs erreurs (*Theol. moral.* tom. II, pag. 627).

et la destruction (*eradicatio*). Car on excommunie quelqu'un, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* v, 5), *pour que son âme soit sauvée au jour du Seigneur.* Toutefois, si on détruit complétement les hérétiques en les mettant à mort, on n'agit pas alors contrairement au précepte du Seigneur, qui n'est applicable, d'après son interprétation la plus directe, que dans le cas où on ne peut arracher la zizanie, sans extirper en même temps le bon grain, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 8) en parlant des infidèles en général.

ARTICLE IV. — L'ÉGLISE DOIT-ELLE RECEVOIR CEUX QUI RENONCENT A L'HÉRÉSIE (1)?

1. Il semble que ceux qui abjurent l'hérésie doivent être complétement reçus par l'Eglise. Car le prophète fait dire au Seigneur (Jerem. III, 1) : *Vous vous êtes souillée avec beaucoup d'individus qui vous aimaient; cependant revenez à moi, dit le Seigneur.* Or, le jugement de l'Eglise est le jugement de Dieu, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* I, 17) : *Vous entendrez le petit comme le grand, vous n'aurez égard à la condition de personne, parce que c'est le jugement de Dieu.* Par conséquent s'il y en a qui se soient souillés par l'infidélité qui est la fornication spirituelle, on doit néanmoins les recevoir.

2. Le Seigneur ordonne à Pierre (Matth. XVIII) de pardonner au pécheur *non-seulement sept fois, mais soixante-dix fois sept fois,* ce qui signifie, d'après saint Jérôme, que toutes les fois qu'un individu a péché, on doit lui pardonner. Par conséquent toutes les fois que quelqu'un pèche en retombant dans l'hérésie, l'Eglise doit le recevoir.

3. L'hérésie est une infidélité. Or, les autres infidèles qui veulent se convertir sont reçus par l'Eglise. Donc elle doit aussi recevoir les hérétiques.

Mais c'est le *contraire.* (*Decret.* lib. v, tit. VII, cap. 9). Le droit dit : que si, après avoir abjuré leur erreur, les hérétiques retombent dans l'hérésie qu'ils avaient abjurée, on doit les abandonner au juge séculier. L'Eglise ne doit donc pas les recevoir.

CONCLUSION. — Quoique les hérétiques qui reviennent à la foi doivent toujours être admis à la pénitence toutes les fois qu'ils retombent, néanmoins on ne doit pas toujours les recevoir et les réintégrer dans la participation des biens de ce monde.

Il faut répondre que l'Eglise d'après l'institution du Seigneur étend sa charité à tout le monde, non-seulement à ses amis, mais encore à ses ennemis et à ses persécuteurs, suivant cette parole de l'Evangile (Matth. v, 54) : *Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent.* Or, il appartient à la charité de vouloir et de faire du bien au prochain. Mais il y a deux sortes de bien. Le bien spirituel, c'est-à-dire le salut de l'âme qui est l'objet principal de la charité; car la charité nous fait toujours un devoir de vouloir ce bien aux autres. C'est pourquoi toutes les fois que les hérétiques reviennent de leur erreur, l'Eglise les admet à la pénitence et leur ouvre par ce moyen la voie du salut (2). L'autre bien qui est l'objet secondaire de la charité, c'est le bien temporel, comme la vie corporelle, les possessions terrestres, la bonne renommée, les dignités ecclésiastiques ou séculières. La charité ne nous oblige à vouloir ces biens aux autres que par rapport à leur salut et à celui de leur prochain. Par conséquent si la conservation d'un de ces biens par un individu peut être un obstacle au salut éternel d'une foule d'autres, la charité ne nous fait pas un devoir de lui vouloir ce bien, mais elle nous oblige plutôt à désirer qu'il en soit privé; soit parce qu'on doit

(1) Cet article est une justification du droit canonique qui était en usage à cette époque à l'égard des hérétiques.

(2) L'Eglise ne refuse jamais aux coupables quels qu'ils soient les biens spirituels.

préférer le salut éternel au bien temporel; soit parce que le bien de la multitude l'emporte sur celui d'un particulier. Or, si l'on recevait toujours les hérétiques qui reviennent de leur erreur et qu'on leur conservât la vie et tous les autres biens temporels, cette conduite pourrait être préjudiciable au salut des autres, soit parce que s'ils retombaient, ils les corrompraient; soit parce que s'ils n'étaient pas punis, les autres retomberaient avec plus de sécurité dans l'hérésie. Car, comme le dit l'Ecriture (*Eccl.* VIII, 11): *Parce que la sentence de condamnation n'est pas immédiatement prononcée contre les méchants, les enfants des hommes commettent le crime sans aucune crainte.* C'est pourquoi, pour ceux qui reviennent une première fois de leur erreur, l'Eglise les reçoit non-seulement à la pénitence, mais encore elle leur conserve la vie et leur rend quelquefois par des dispenses les dignités ecclésiastiques qu'ils possédaient auparavant, s'ils paraissent véritablement convertis. L'histoire nous apprend qu'on a souvent suivi cette conduite pour le bien de la paix. Mais quand ceux qui ont été reçus tombent de nouveau, c'est une preuve de leur inconstance dans la foi; c'est pourquoi on les admet encore à la pénitence, mais on ne les délivre pas de la peine de mort (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui reviennent sont toujours reçus au jugement de Dieu, parce que Dieu est le scrutateur des cœurs, et qu'il connaît ceux qui reviennent véritablement; mais l'Eglise ne peut l'imiter. Car elle présume que ceux qui retombent après être revenus n'étaient pas sincères; et c'est pour cette raison qu'elle ne leur ferme pas la voie du salut, mais qu'elle ne les met pas non plus à l'abri de la mort.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur parle à Pierre du péché commis contre la personne de cet apôtre (2). On doit toujours le pardonner, parce qu'on ne doit jamais repousser un frère qui revient de ses erreurs. Mais il ne s'agit pas là du péché que l'on commet contre Dieu ou le prochain. Car il n'est pas en notre pouvoir de le remettre, comme le dit saint Jérôme (*Sup. Matth.* XVIII). C'est à la loi à statuer à ce sujet de la manière qui convient le mieux à la gloire de Dieu et aux intérêts du prochain.

Il faut répondre au *troisième*, que les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi et qui se convertissent n'ont jamais donné des preuves de leur inconstance en cette matière, comme les hérétiques relaps. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre eux.

QUESTION XII.

DE L'APOSTASIE.

Après avoir parlé de l'hérésie, nous avons à nous occuper de l'apostasie. — Sur ce point deux questions se présentent : 1° L'apostasie appartient-elle à l'infidélité? — 2° L'apostasie exempte-t-elle les sujets de l'obéissance qu'ils doivent à leurs chefs une fois que ceux-ci deviennent apostats?

ARTICLE I. — L'APOSTASIE APPARTIENT-ELLE A L'INFIDÉLITÉ?

1. Il semble que l'apostasie n'appartienne pas à l'infidélité. Car ce qui est le principe de tout péché ne semble pas appartenir à l'infidélité, parce qu'il y a beaucoup de péchés qui existent sans elle. Or, l'apostasie paraît

(1) Ce n'était pas l'Eglise qui prononçait contre eux la peine de mort, c'était le pouvoir civil; mais, d'après la législation ecclésiastique, les hérétiques relaps lui étaient abandonnés.

(2) Nous devons pardonner toutes les injures qui sont faites contre nous personnellement, mais il n'en est pas de même de celles qui sont faites contre Dieu ou le prochain. C'est le sens du texte de l'Evangile.

être le principe de tout péché, puisqu'il est dit (*Eccli.* x, 14) : *Le commencement de l'orgueil de l'homme c'est d'apostasier Dieu*, et plus loin : *L'orgueil est le commencement de tout péché.* Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité.

2. L'infidélité consiste dans l'intellect, tandis que l'apostasie semble consister plutôt dans l'action extérieure, dans la parole ou dans la volonté intérieure. Car il est dit (*Prov.* vi, 12) : *L'homme apostat est un homme inutile à tout; ses actions démentent sa bouche, il fait des signes des yeux, frappe du pied, parle avec ses doigts, médite le mal dans la corruption de son cœur et sème des querelles en tout temps.* En effet si quelqu'un se faisait circoncire ou qu'il adorât le tombeau de Mahomet, il passerait pour un apostat. L'apostasie n'appartient donc pas directement à l'infidélité.

3. L'hérésie est une espèce particulière d'infidélité, parce qu'elle appartient à ce vice. Par conséquent si l'apostasie appartenait à l'infidélité, il s'ensuivrait que ce serait une espèce particulière d'infidélité, ce qui ne semble pas conforme à ce que nous avons dit (quest. x, art. 5). Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean dit (Joan. vi, 17) : *Une foule de ses disciples se retirèrent de sa suite*, ce qui signifie qu'ils apostasièrent. Or, c'était d'eux que le Seigneur avait dit : *Il y en a parmi vous qui ne croient pas.* Donc l'apostasie appartient à l'infidélité.

CONCLUSION. — L'apostasie absolue par laquelle on renonce à la foi est une espèce d'infidélité, mais il n'en est pas de même de l'apostasie qui a rapport aux ordres et aux engagements de religion.

Il faut répondre que l'apostasie implique un certain éloignement de Dieu (1); cet éloignement se produit diversement selon les différentes manières dont l'homme est uni à Dieu. En effet l'homme est 1° uni à Dieu par la foi; 2° par la volonté qui lui est légitimement soumise, en obéissant à ses préceptes; 3° par des liens spéciaux qui touchent à des engagements de surérogation (2), tels que les engagements de religion et la cléricature ou les ordres sacrés. Ce qui vient en dernier lieu étant détruit, ce qui précède subsiste, mais non réciproquement. Il arrive donc que l'on apostasie soit en sortant d'un ordre religieux où l'on a fait profession (3), soit en renonçant à un ordre sacré que l'on a reçu (4), et c'est ce qu'on appelle l'apostasie d'*ordre* ou de *religion.* On peut encore apostasier par la révolte de l'esprit contre les ordres de Dieu (5). Toutefois malgré ces deux sortes d'apostasie l'homme peut encore rester uni à Dieu par la foi. Mais s'il s'écarte de la foi, alors il semble s'écarter de Dieu complétement. C'est pourquoi on donne simplement et absolument le nom d'apostasie à celle par laquelle l'homme s'éloigne de la foi et qu'on appelle une apostasie de *perfidie.* C'est ainsi que l'apostasie proprement dite est une espèce d'infidélité (6).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur la seconde apostasie qui implique cette rébellion de la volonté aux ordres de Dieu; ce qui se rencontre dans tout péché mortel.

Il faut répondre au *second*, que la foi comprend non-seulement l'adhésion

(1) Cette signification repose sur l'étymologie même du mot.

(2) Ces engagements particuliers se rapportent à la pratique des conseils.

(3) Celui qui abandonne un ordre religieux dans lequel il a fait profession pèche gravement, quand même il continuerait à en porter l'habit.

(4) Quand on a reçu les ordres sacrés, on ne peut de soi-même rentrer dans l'état séculier sans pécher très-grièvement.

(5) C'est ce qu'on fait toutes les fois qu'on pèche mortellement.

(6) Elle diffère de l'hérésie du plus au moins; car l'hérétique nie une partie des vérités qui sont de foi, et l'apostat les nie toutes.

du cœur, mais encore l'expression de la foi intérieure par des paroles ou des actes extérieurs; car la confession est un acte de foi. En ce sens les paroles ou les actions extérieures appartiennent à l'infidélité, parce qu'elles en sont des signes, comme on dit que se bien porter est le signe de la santé. Quant au passage de l'Ecriture que l'on allègue, quoiqu'on puisse l'entendre de toute espèce d'apostasie, il s'applique cependant plus véritablement à l'apostasie de la foi. Car comme *la foi est le premier fondement des choses que l'on doit espérer et que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu,* du moment où on la perd, il n'y a plus rien dans l'homme qui puisse être utile au salut éternel. C'est ce qui fait dire à l'Ecriture (*Prov.* VI, 10) : *L'homme apostat est un homme inutile.* En effet, la foi est la vie de l'âme, suivant cette expression de l'Apôtre (*Rom.* I, 17) : *Le juste vit de la foi.* Par conséquent, comme on voit, après la destruction de la vie corporelle, tous les membres et toutes les parties du corps s'écarter de la disposition qu'ils doivent avoir, de même quand la vie de la justice qui fonctionne par la foi est détruite, le désordre se manifeste dans tous les membres. On s'en aperçoit : 1° par la bouche, dont le cœur se sert pour se manifester le plus ouvertement; 2° par les yeux ; 3° par tous les instruments du mouvement; 4° par la volonté qui tend au mal. De là il arrive que celui qui en est là sème la discorde, et qu'il tend à éloigner les autres de la foi, comme il s'en est éloigné lui-même.

Il faut répondre au *troisième,* que les espèces d'une qualité ou d'une forme ne sont pas diversifiées par la chose qui est le terme du mouvement *à quo* ou du mouvement *ad quem* (1), mais on considère plutôt au contraire les espèces des mouvements d'après leurs termes. Or, l'apostasie se rapporte à l'infidélité comme au terme vers lequel (*ad quem*) tend le mouvement de celui qui s'écarte de la foi. Par conséquent l'apostasie n'implique pas une espèce particulière d'infidélité, mais une circonstance aggravante, d'après ces paroles de saint Pierre (II. Pet. II, 21) : *Il était mieux pour eux de ne pas connaître la vérité que de l'abandonner après l'avoir connue.*

ARTICLE II. — UN PRINCE PERD-IL PAR L'APOSTASIE SA PUISSANCE SUR SES SUJETS, DE TELLE SORTE QUE CEUX-CI NE SOIENT PLUS TENUS DE LUI OBÉIR (2)?

1. Il semble qu'un prince ne perde pas par suite de son apostasie son empire sur ses sujets, au point que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir. Car saint Ambroise dit, ou plutôt saint Augustin, à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXXIV) : *Non relinquet Dominus virgam*, et nous lisons que l'empereur Julien, quoiqu'il fut un apostat, eut toujours sous ses ordres des soldats chrétiens, et que quand il leur disait : « Tirez le glaive pour la défense de l'Etat, » ils lui obéissaient. Donc, par suite de l'apostasie du prince, les sujets ne sont pas dispensés de lui obéir.

2. Un apostat est un infidèle. Or, nous trouvons des saints qui ont servi fidèlement des maîtres qui étaient infidèles. Ainsi Joseph servit Pharaon, Daniel Nabuchodonosor, et Mardochée Assuérus. Donc l'apostasie ne doit pas permettre aux sujets de refuser d'obéir à leurs princes.

3. Comme l'apostasie éloigne de Dieu, de même tout péché quel qu'il soit. Par conséquent si par l'apostasie le prince perdait le droit de commander à ses sujets, pour la même raison les autres péchés lui enlèveraient cette même puissance; ce qui est évidemment faux. Donc l'apostasie ne doit pas dispenser les sujets de l'obéissance qu'ils doivent aux princes.

(1) Le terme *à quo* est le point de départ, et le terme *ad quem* le point d'arrivée.

(2) Saint Thomas examine ici *ex professo* le droit des souverains pontifes sur les princes chrétiens, et il appuie de sa logique la doctrine de saint Grégoire VII.

Mais c'est le *contraire*. Grégoire VII dit (*Caus.* IV, XV, quest. VII): D'après les décrets rendus par nos illustres prédécesseurs, nous déclarons, en vertu de notre autorité apostolique, déliés du serment de fidélité tous ceux qui ont fait ce serment à ceux qui sont excommuniés, et nous leur défendons de toutes les manières de l'observer jusqu'à ce que nous en ayons obtenu satisfaction. Or, les apostats sont des excommuniés aussi bien que les hérétiques, comme on le voit (*Decret. extrà de hæret.* cap. *Ad abolendam*). Donc on ne doit pas obéir aux princes qui apostasient.

CONCLUSION. — Quand un prince est judiciairement dénoncé comme excommunié pour apostasie, ses sujets sont par le fait même déliés du serment de fidélité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. X, art. 10), l'infidélité considérée en elle-même ne répugne pas à la puissance, parce que la puissance a été établie par le droit des nations qui est un droit humain, tandis que la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin, et que le droit divin ne détruit pas le droit humain. Mais celui qui pèche par infidélité peut être dépouillé par une sentence de son pouvoir, comme il peut aussi l'être quelquefois par suite d'autres fautes. A la vérité il n'appartient pas à l'Eglise de punir l'infidélité dans ceux qui n'ont jamais reçu la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* V, 12): *Pourquoi entreprendrais-je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise?* Mais elle peut punir judiciairement l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi; et c'est avec raison qu'elle les punit en leur retirant le pouvoir qu'ils ont sur les fidèles. Car ce pouvoir pourrait tourner au grand détriment de la foi; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 2): *L'apostat médite le mal dans la corruption de son cœur et sème des querelles*, en s'efforçant d'éloigner de la foi ses semblables. C'est pourquoi aussitôt que quelqu'un est frappé de la sentence d'excommunication pour apostasie, ses sujets sont par le fait même déliés du serment de fidélité qui les obligeait à lui obéir (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ces premiers temps l'Eglise à sa naissance n'avait pas encore le pouvoir de châtier les princes de la terre; c'est pourquoi elle laissait les fidèles obéir à Julien l'apostat dans les choses qui n'étaient pas contraires à la foi, pour éviter à la religion un plus grand péril.

Il faut répondre au *second*, que l'on ne doit pas raisonner de la même manière à l'égard des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'apostasie sépare complétement l'homme de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*); ce qui n'a pas lieu dans tous les autres péchés (2).

QUESTION XIII.

DU BLASPHÈME EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé de l'apostasie, nous avons à nous occuper du blasphème qui est un péché contraire à la confession de la foi. Nous traiterons : 1° du blasphème en général; 2° du blasphème qu'on appelle un péché contre l'Esprit-Saint. — Sur le blasphème en général, quatre questions se présentent : 1° Le blasphème est-il contraire à la confession de la foi? — 2° Le blasphème est-il toujours un péché mortel? — 3° Le blasphème est-il le plus grand péché? — 4° Le blasphème existe-t-il dans les damnés?

(1) Cette doctrine a été universellement soutenue par les théologiens du moyen âge.

(2) Cajétan fait remarquer que l'Eglise n'a pas seulement le droit d'excommunier pour le crime d'apostasie, mais qu'elle peut encore le faire pour tout autre crime, si elle le juge convenable

ARTICLE I. — LE BLASPHÈME EST-IL CONTRAIRE A LA CONFESSION DE LA FOI?

1. Il semble que le blasphème ne soit pas contraire à la confession de la foi. Car blasphémer c'est outrager ou injurier le Créateur. Or, ceci se rapporte plutôt à la malveillance de l'homme contre Dieu qu'à l'infidélité. Le blasphème n'est donc pas contraire à la confession de la foi.

2. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Blasphemia tollatur à vobis* (*Ephes.* IV), la glose dit que le blasphème se fait contre Dieu ou les saints. Or, la confession de la foi ne paraît se rapporter qu'aux choses qui concernent Dieu, qui est l'objet de la foi. Donc le blasphème n'est pas toujours opposé à la confession de la foi.

3. Il y en a qui disent qu'il y a trois espèces de blasphème; l'une consiste à attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas; l'autre à nier de lui ce qui lui convient, et la troisième à attribuer à une créature ce qui est le propre de Dieu; par conséquent il semble que le blasphème ne se rapporte pas seulement à Dieu, mais encore aux créatures. Et puisque la foi a Dieu pour objet, il s'ensuit que le blasphème n'est pas opposé à la confession de la foi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Tim.* I) : *J'ai été d'abord blasphémateur et persécuteur;* puis il ajoute : *J'ai fait tout cela dans l'ignorance, n'ayant pas la foi.* D'où il semble que le blasphème appartienne à l'infidélité.

CONCLUSION. — Le vice du blasphème appartient à l'infidélité en ce sens que c'est par elle que l'homme attribue à Dieu de cœur ou de bouche, selon son intelligence ou sa volonté, ce qui ne lui convient pas, ou qu'il lui dénie ce qui lui convient.

Il faut répondre que le mot *blaspheme* (1) semble impliquer une dérogation à une bonté excellente et surtout à la bonté divine. Or, Dieu, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), est l'essence même de la vraie bonté. Par conséquent tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui appartient pas est étranger à la bonté parfaite qui est son essence. Ainsi donc, quiconque nie de Dieu ce qui lui convient (2) ou en affirme ce qui ne lui convient pas (3), déroge à la bonté divine. Ce qui peut se faire de deux manières : 1° par la seule pensée de l'esprit (4); 2° par la haine de la volonté qui s'y surajoute; comme dans un sens contraire la foi est perfectionnée par l'amour divin. Cette dérogation à la bonté divine résulte donc ou de l'intellect seulement ou de l'intellect et de la volonté. Si elle n'existe que dans le cœur, c'est un blasphème du cœur; si elle se produit au dehors par la parole, c'est un blasphème de bouche; et c'est ainsi que le blasphème est opposé à la confession de la foi (5).

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui parle contre Dieu avec l'intention de l'outrager, déroge à la bonté divine, non-seulement d'après la pensée fausse qu'il a dans l'esprit, mais encore suivant la dépravation de la volonté, qui déteste et qui détruit autant qu'il est en elle l'honneur dû à Dieu; et c'est ce qui rend le blasphème complet.

Il faut répondre au *second*, que comme on loue Dieu dans ses saints en

(1) Le mot *blasphème*, qui vient du grec, a le même sens que le mot latin *maledictio*. Les théologiens définissent ordinairement le blasphème : *Contumeliosa contra Deum locutio.*

(2) Comme celui qui dit qu'il n'est pas juste, qu'il n'est pas miséricordieux.

(3) Comme quand on dit qu'il est un tyran, qu'il est cruel, etc.

(4) Le blasphème est alors accompagné d'hérésie, si en proférant des paroles contraires à la foi, on se persuade que ces paroles sont vraies. Le confesseur doit interroger à cet égard le pénitent, parce que, dans le cas d'hérésie, il a besoin de pouvoir tout particulier pour l'absoudre.

(5) Il y a des théologiens qui disent qu'il n'y a que le blasphème accompagné d'hérésie qui soit opposé à la confession de la foi, les autres sont plutôt opposés à la vertu de religion qui nous fait rendre à Dieu et aux saints le culte et les honneurs qui leur sont dus.

ce sens qu'on loue les œuvres qu'il produit en eux, de même le blasphème qu'on prononce contre les saints rejaillit conséquemment sur Dieu (1).

Il faut répondre au *troisième*, que d'après ces trois choses on ne peut pas, à proprement parler, distinguer différentes espèces de blasphème. Car attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas ou lui dénier ce qui lui convient, ce sont des choses qui ne diffèrent pas autrement que l'affirmation et la négation. Cette diversité de rapport ne constitue pas une distinction dans l'espèce, parce que c'est par la même science que nous reconnaissons la fausseté des affirmations et des négations, et c'est la même ignorance qui nous induit en erreur sur l'une et l'autre, puisque la négation se prouve par l'affirmation (I. *Post.* text. 40, et *Met.* lib. IV, text. 15). Quand on attribue aux créatures ce qui est propre à Dieu, il semble que dans ce cas on attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas. Car tout ce qui est propre à Dieu est Dieu lui-même, et attribuer à une créature ce qui est propre à Dieu, c'est dire que Dieu est la même chose que la créature.

ARTICLE II. — LE BLASPHÈME EST-IL TOUJOURS UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que le blasphème ne soit pas toujours un péché mortel. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Col.* III, 8) : *Nunc autem deponite et vos omnia*, etc., la glose dit (*Ord. Amb.*) : Après les grandes choses il défend les petites, et dans ces dernières se trouve le blasphème. Donc le blasphème est compté au nombre des péchés les plus petits qui sont des péchés véniels.

2. Tout péché mortel est contraire à un précepte du Décalogue. Or, le blasphème ne semble pas être opposé à un de ces préceptes. Il n'est donc pas un péché mortel.

3. Les péchés que l'on commet sans délibération ne sont pas des péchés mortels. C'est pour cela que les mouvements premiers ne sont pas des péchés mortels, parce qu'ils précèdent la délibération de la raison, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LXXIV, art. 10). Or, on blasphème quelquefois sans délibération. Ce n'est donc pas toujours un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Levit.* XXIV, 16) : *Celui qui aura blasphémé le nom du Seigneur sera puni de mort.* Or, la peine de mort n'est infligée que pour un péché mortel. Donc le blasphème est un péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque par le blasphème les hommes dérogent à la bonté divine qui est l'objet de la charité, il est nécessairement en son genre un péché mortel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXII, art. 5), le péché mortel est ce qui sépare l'homme du premier principe de la vie spirituelle, qui est la charité de Dieu. Par conséquent, toutes les choses qui répugnent à la charité sont en leur genre (*ex genere suo*) des péchés mortels. Or, le blasphème répugne en son genre (2) à la charité divine, parce qu'il déroge à la bonté de Dieu, comme nous l'avons dit (art. préc.), et que cette bonté est l'objet de la charité. C'est pourquoi le blasphème est un péché mortel en son genre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose ne veut pas dire que toutes les choses qui suivent sont des péchés véniels ; mais elle signifie que plus haut l'Apôtre n'a parlé que de choses graves, et qu'ensuite il en ajoute

(1) Dans ce cas, on blasphème contre Dieu indirectement. On fait aussi un blasphème quand on maudit les créatures les plus excellentes de Dieu, l'homme, le ciel, la terre, l'océan.

(2) Le blasphème est un péché mortel *ex genere suo*, c'est-à-dire qu'il n'admet pas de légèreté de matière. S'il devient véniel, ce n'est pas en raison de la matière, mais c'est par suite du défaut d'advertance, comme saint Thomas l'observe dans sa réponse au troisième argument.

qui le sont moins, bien que parmi celles-ci il y en ait aussi de très-importantes.

Il faut répondre au *second*, que le blasphème étant opposé à la confession de la foi, comme nous l'avons dit (art. préc.), on peut dire qu'il est défendu au même titre que l'infidélité à laquelle on rapporte ces paroles : *Je suis le Seigneur votre Dieu*, etc. — Ou bien il est défendu par ces paroles : *Vous ne prendrez point le nom de votre Dieu en vain*. Car celui qui affirme de Dieu une chose fausse prend son nom en vain plus que celui qui affirme au nom de Dieu une fausseté.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on peut blasphémer par inadvertance et sans délibération de deux manières : 1° quand on ne remarque pas que ce que l'on dit est un blasphème. Ce qui peut arriver quand quelqu'un, subitement emporté par la passion, prononce des paroles qu'il imagine sans réfléchir à leur signification. Alors il y a péché véniel, et ce n'est pas, à proprement parler, un blasphème. 2° Quand on remarque, en considérant la signification des paroles, qu'elles sont un blasphème (1). Alors on n'est pas exempt de péché mortel, pas plus que celui qui dans un mouvement subit de colère tue quelqu'un assis près de lui.

ARTICLE III. — LE BLASPHÈME EST-IL LE PLUS GRAND PÉCHÉ?

1. Il semble que le blasphème ne soit pas le plus grand péché. Car on juge du mal d'après le tort qu'il cause, comme le dit saint Augustin (*Enchir.* cap. 12). Or, le péché d'homicide qui fait périr l'homme est plus nuisible que le blasphème qui ne peut aucunement nuire à Dieu. Donc l'homicide est un péché plus grave que le blasphème.

2. Celui qui fait un parjure prend Dieu à témoin d'une fausseté, et il semble par là affirmer que Dieu est faux. Or, celui qui blasphème ne va pas usqu'à assurer que Dieu est faux. Donc le parjure est un péché plus grave que le blasphème.

3. A l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Psal.* LXXIV, 6) : *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, la glose dit : Le plus grand vice est l'excuse du péché. Donc le blasphème n'est pas le plus grand péché.

Mais c'est le *contraire*. Sur ces paroles d'Isaïe (XVIII) : *Ad populum terribilem*, etc., la glose dit : Tout péché, comparativement au blasphème, est léger.

CONCLUSION. — Le blasphème est en son genre le plus grave de tous les péchés; il aggrave encore l'infidélité qui est elle-même la plus grave des fautes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le blasphème est contraire à la confession de la foi. C'est pourquoi il a en lui-même la gravité de l'infidélité. Toutefois, le péché s'aggrave, s'il y a de plus la haine de la volonté, et il devient encore plus grave, si on manifeste par des paroles ce qu'on pense intérieurement (2); comme le mérite de la foi est augmenté par l'amour et la confession extérieure qu'on en fait. Ainsi l'infidélité étant en son genre le plus grand péché, comme nous l'avons dit (quest. X, art. 3), il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché qui appartienne au même genre, et qu'il l'aggrave.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on compare l'homicide et

(1) Mgr Gousset dit qu'il n'y a pas de blasphème à prononcer le mot *sacré*, en y ajoutant même le *nom de Dieu*, et il s'appuie d'une part sur le défaut d'intention ou d'advertance de la part de ceux qui les prononcent, et de l'autre sur la signification propre de ces paroles qui reviennent à un *serment comminatoire* (*Théologie morale*, tom. I, p. 196).

(2) Dans ce cas, le blasphème est accompagné d'imprécation. Car la haine qu'on a pour Dieu fait qu'on le maudit, qu'on souhaite qu'il n'existe pas, ce qui est le plus grand des crimes.

le blasphème par rapport aux objets qu'ils offensent, il est évident que le blasphème, qui est un péché direct contre Dieu, l'emporte sur l'homicide qui est un péché contre le prochain. Mais si on les compare relativement au mal qu'ils causent, alors l'homicide l'emporte. Car l'homicide nuit plus au prochain que le blasphème ne nuit à Dieu. Cependant puisque pour apprécier la gravité d'une faute on observe le degré de perversité de la volonté plutôt que l'effet de l'action, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXIII, art. 3 et 8), il s'ensuit que le blasphémateur ayant l'intention de nuire à la gloire de Dieu, pèche, absolument parlant, plus grièvement que l'homicide. Toutefois l'homicide tient le premier rang parmi les péchés que l'on commet contre le prochain.

Il faut répondre au *second*, que sur ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* IV) : *Blasphemia tollatur à vobis*, la glose dit (*Ord. Aug.*) : Le blasphème est pire que le parjure. Car celui qui fait un parjure ne dit pas ou ne pense pas une chose fausse à l'égard de Dieu, comme le blasphémateur ; mais il prend Dieu à témoin d'une fausseté, non parce qu'il pense que Dieu est un faux témoin, mais parce qu'il espère que Dieu ne rendra pas témoignage à ce sujet par un signe évident (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'excuse du péché est une circonstance qui aggrave toute espèce de péché, même le blasphème, et l'on dit qu'elle est le plus grand mal parce qu'elle aggrave toute espèce de faute (2).

ARTICLE IV. — LES DAMNÉS BLASPHÈMENT-ILS ?

1. Il semble que les damnés ne blasphèment pas. Car ici-bas les méchants sont détournés du blasphème par la crainte qu'ils ont des châtiments futurs. Or, les damnés éprouvent ces peines, par conséquent ils les abhorrent davantage. Donc à plus forte raison sont-ils empêchés de blasphémer.

2. Le blasphème étant le péché le plus grave est l'acte le plus déméritoire. Or, dans la vie future il n'y a plus lieu de mériter, ni de démériter. Par conséquent il n'y a plus lieu non plus de blasphémer.

3. Il est dit (*Eccl.* XI, 3) : *En quelque lieu que l'arbre tombe il y restera.* D'où il est manifeste qu'après cette vie l'homme n'aura pas plus de mérites, ni plus de fautes qu'il n'en a eu ici-bas. Or, il y a beaucoup de damnés qui n'ont jamais, ici-bas, blasphémé. Ils ne blasphémeront donc pas non plus dans l'autre vie.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* XVI, 9) : *Les hommes étant frappés d'une chaleur dévorante blasphémèrent le nom de Dieu qui avait ces plaies en son pouvoir.* A ce sujet la glose dit : que ceux qui sont dans l'enfer, bien qu'ils sachent qu'ils ont mérité leurs peines, se plaindront néanmoins de ce que Dieu a une si grande puissance qu'il leur inflige de pareils maux. Or, ces paroles seraient en cette vie un blasphème. Donc elles en sont un aussi dans l'autre.

CONCLUSION.— Les damnés font un blasphème qui consiste aujourd'hui en ce qu'ils détestent intérieurement et du fond de leur cœur la justice divine, et qui consistera, après la résurrection, dans les paroles qu'ils prononceront de bouche extérieurement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 1), la détestation de la bonté divine est de l'essence du blasphème. Or, ceux qui sont dans l'enfer conservent leur volonté perverse, éloignée de la justice de Dieu, en ce qu'ils aiment les choses pour lesquelles on les punit et voudraient en faire usage, s'ils le pouvaient, tandis qu'ils détestent les châtiments

(1) Il croit qu'il ne fera pas un miracle pour le convaincre de mensonge.

(2) Par l'excuse du péché on entend ici l'acte par lequel on s'efforce d'excuser ses péchés au moyen de l'exemple des autres.

qu'on leur inflige pour leurs péchés. S'ils souffrent pour les péchés qu'ils ont commis, ce n'est pas parce qu'ils les détestent (1), mais c'est parce qu'ils en sont punis. Par conséquent cette haine de la justice divine qu'ils ont en eux est un blasphème intérieur du cœur. Et il est à croire qu'après la résurrection ils exprimeront par la parole ce sentiment, comme les saints auront la louange de Dieu sur les lèvres.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'actuellement les hommes sont détournés du blasphème par la crainte des châtiments qu'ils pensent pouvoir éviter, tandis que les damnés dans l'enfer n'espèrent pas pouvoir y échapper. C'est pourquoi ils sont entraînés comme des désespérés vers tout ce que leur volonté perverse leur suggère.

Il faut répondre au *second*, que le mérite et le démérite sont propres à la vie présente; de là il arrive que les biens sont méritoires pour ceux qui vivent ici-bas, tandis que les maux sont déméritoires. Mais les bonnes actions ne sont pas méritoires pour les bienheureux; elles appartiennent à la récompense de leur béatitude. De même les mauvaises ne sont pas déméritoires chez les damnés, elles appartiennent à la peine de leur damnation.

Il faut répondre au *troisième*, que quiconque meurt dans le péché mortel emporte avec lui la volonté de détester la justice divine sous certain rapport (2), et c'est en ce sens qu'il blasphémera.

QUESTION XIV.

DU BLASPHÈME CONTRE L'ESPRIT-SAINT.

Après avoir parlé du blasphème en général, nous avons à parler du blasphème en particulier, de celui qui est contre l'Esprit-Saint. — Sur ce blasphème quatre questions se présentent : 1° Le blasphème ou le péché contre l'Esprit-Saint est-il le même que le péché que l'on commet avec une malice affectée? — 2° Des espèces de ce blasphème. — 3° Est-il irrémissible? — 4° Peut-on pécher contre l'Esprit-Saint dès le principe avant de commettre d'autres péchés?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ CONTRE L'ESPRIT-SAINT EST-IL LE MÊME QUE CELUI QU'ON COMMET AVEC UNE MALICE AFFECTÉE?

1. Il semble que le péché contre l'Esprit-Saint ne soit pas le même que celui qu'on commet avec une malice affectée. En effet, le péché contre l'Esprit-Saint est le péché de blasphème, comme on le voit (Matth. XII). Or, tout péché que l'on fait avec une malice affectée n'est pas un péché de blasphème. Car il arrive que beaucoup d'autres genres de péché ont ce caractère. Donc le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas le même que celui qu'on commet avec une malice affectée.

2. Le péché par malice se distingue en péché par ignorance et en péché par infirmité. Or, le péché contre l'Esprit-Saint se distingue par opposition au péché contre le Fils de l'homme, comme on le voit (Matth. XII). Donc le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas le même que le péché par malice, parce que les choses dont les contraires sont divers, sont diverses elles-mêmes.

3. Le péché contre l'Esprit-Saint est un genre de péché auquel on assigne des espèces particulières, tandis que le péché par malice n'est pas un genre spécial de péché, mais c'est une condition ou une circonstance générale qui peut se rencontrer dans tous les genres de faute. Donc le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas le même que le péché par malice.

(1) Leur volonté reste toujours attachée au mal, et c'est ce qui explique l'éternité de leurs peines.

(2) Il déteste la justice divine relativement aux châtiments qu'elle lui inflige, en punition de la faute qu'il a faite.

Mais c'est le *contraire*. Le Maître des sentences dit (lib. II, dist. 43) que celui qui pèche contre l'Esprit-Saint c'est celui qui aime la malice pour elle-même ; ce qui revient au même que pécher avec une malice affectée. Il semble donc que le péché par malice soit le péché contre l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Celui qui pèche contre l'Esprit-Saint, ce n'est pas seulement celui qui fait un blasphème contre les trois personnes divines ou contre la troisième personne de la Trinité, ou qui persévère dans le péché mortel jusqu'à la mort, mais c'est celui qui pèche avec une malice affectée en choisissant le mal, ou en empêchant et en repoussant loin de lui tout ce qui pourrait le retirer du péché.

Il faut répondre qu'à l'égard du péché ou du blasphème contre l'Esprit-Saint, il y a trois opinions. Les anciens Pères, c'est-à-dire saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Chrysostome (1), disent que l'on pèche contre l'Esprit-Saint, quand on prononce un blasphème qui s'adresse littéralement à l'Esprit-Saint lui-même ; soit qu'on prenne le mot *Esprit-Saint* comme un nom essentiel qui convient à la Trinité entière dont chaque personne est esprit et sainteté ; soit qu'on le prenne pour le nom personnel de l'une des personnes de la Trinité. C'est en ce sens que saint Matthieu distingue (XII) le blasphème contre l'Esprit-Saint du blasphème contre le Fils de l'homme. Car le Christ agissait comme homme, en mangeant, en buvant et en faisant d'autres actions semblables, et il agissait comme Dieu en chassant les démons et en ressuscitant les morts, et en faisant d'autres prodiges, qu'il opérait par la vertu de sa propre divinité et par l'opération de l'Esprit-Saint, dont il avait été rempli comme homme. Les Juifs avaient d'abord blasphémé contre le Fils de l'homme, en disant qu'il était *un homme de bonne chère, qu'il aimait à boire, qu'il était l'ami des publicains et des gens de mauvaise vie* (Matth. XI, 19). Ils blasphémèrent ensuite contre l'Esprit-Saint, en attribuant au prince des démons les prodiges que le Christ opérait par la vertu de sa propre divinité et par l'opération de l'Esprit-Saint. — Saint Augustin, dans son livre (*De Verb. Dom. serm.* XI, cap. 14, 15 et 21), dit que le blasphème ou le péché contre l'Esprit-Saint est l'impénitence finale; c'est-à-dire, quand on persévère dans le péché mortel jusqu'à la mort. Ce blasphème ne se produit pas seulement de bouche, mais il est encore exprimé par le verbe du cœur et de l'action, non une fois, mais une infinité de fois. On dit que ce verbe ainsi entendu est contre l'Esprit-Saint, parce qu'il est contre la rémission des péchés que produit l'Esprit-Saint qui est la charité du Père et du Fils. Le Seigneur ne dit pas aux Juifs qu'ils pèchent contre l'Esprit-Saint, parce qu'ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale, mais il les avertit de prendre garde qu'en parlant ainsi ils n'arrivent à pécher contre l'Esprit-Saint. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de l'Evangéliste (Marc. III, 29) : *Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint n'en recevra jamais le pardon... Et il leur disait ces choses parce qu'ils l'accusaient d'être possédé de l'esprit impur.* — D'autres disent (2) que l'on pèche ou que l'on blasphème contre l'Esprit-Saint, quand on pèche contre un bien qui se rapporte par appropriation à l'Esprit-Saint. Ainsi on approprie la bonté à l'Esprit-Saint, comme on approprie la puissance au Père et la sagesse au Fils. Par conséquent ils prétendent que l'on pèche contre le Père quand on pèche par faiblesse ; on

(1) Saint Athanase (*in tract. partic. super illud Matth.* XII : *Qui dixerit verbum contrà Filium hominis*), saint Hilaire (can. 12 in Matth.), saint Ambroise (in Luc. *super illud cap.* 12 : *Qui verbum in Spiritum sanctum dixerit*), saint Chrysostome (*Hom.* XLII), saint Jérome (in Matth. XII).

(2) Ce sentiment est celui de Pierre Lombard, que saint Thomas préfère.

pèche contre le Fils quand on pèche par ignorance; on pèche contre l'Esprit-Saint quand on pèche par malice, c'est-à-dire en choisissant le mal pour lui-même, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXVIII, art. 1 et 3). Ce qui a lieu de deux manières : 1° par suite de l'inclination de l'habitude vicieuse qu'on appelle malice; en ce sens, pécher par malice, ce n'est pas la même chose que pécher contre l'Esprit-Saint; 2° on pèche par malice quand on rejette et qu'on écarte avec mépris ce qui pouvait empêcher qu'on ne choisît le mal; comme quand on rejette l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption et autres choses semblables, comme nous le verrons (art. seq. et quest. XX et XXI). Or, tout ce qui nous empêche de choisir le péché est un effet de l'Esprit-Saint en nous; par conséquent, pécher de la sorte par malice, c'est pécher contre l'Esprit-Saint (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme la confession de la foi consiste non-seulement dans les paroles, mais encore dans les œuvres; de même le blasphème contre l'Esprit-Saint peut se considérer dans la bouche, dans le cœur et les actions.

Il faut répondre au *second*, que d'après la troisième acception, le blasphème contre l'Esprit-Saint se distingue du blasphème contre le Fils de l'homme, en ce sens que le Fils de l'homme est aussi le Fils de Dieu, c'est-à-dire la vertu de Dieu, sa sagesse. D'après cela le péché contre le Fils de l'homme serait le péché d'ignorance ou de faiblesse.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché de malice, quand il provient de l'inclination de l'habitude n'est pas un péché spécial, mais une condition générale du péché. Mais quand il provient spécialement du mépris des effets que l'Esprit-Saint produit en nous, c'est un péché d'une espèce particulière. C'est en ce sens que le péché contre l'Esprit-Saint est un genre spécial de péché, et il en est de même suivant la première interprétation que nous avons donnée. D'après la seconde, ce n'est pas un genre spécial de péché, car l'impénitence finale peut être une circonstance d'un genre de péché quelconque.

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER SIX ESPÈCES DE PÉCHÉ CONTRE L'ESPRIT-SAINT?

1. Il semble qu'on ait tort de distinguer, comme le fait le Maître des sentences (lib. II, dist. 43), six espèces de péché contre l'Esprit-Saint : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, la résistance à la vérité connue, et l'envie des grâces que Dieu accorde à nos frères. Car la négation de la justice ou de la miséricorde divine se rapporte à l'infidélité. Or, par le désespoir on rejette la miséricorde de Dieu, et par la présomption sa justice. Donc ces deux fautes sont plutôt une espèce d'infidélité qu'une espèce de péché contre l'Esprit-Saint.

2. L'impénitence paraît se rapporter au péché passé et l'obstination au péché à venir. Or, le passé ou l'avenir ne changent pas l'espèce d'une vertu ou d'un vice; car c'est d'après la même foi que les anciens ont cru que le Christ naîtrait, et que nous croyons qu'il est né. On ne doit donc pas faire de l'obstination et de l'impénitence deux espèces de péché contre l'Esprit-Saint.

3. *La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ*, comme le dit l'Evangile (Joan. I, 17). Il semble donc que combattre la vérité connue et porter envie aux grâces que les autres reçoivent soient un blasphème contre le Fils plutôt qu'un blasphème contre l'Esprit-Saint.

(1) Les commentateurs modernes disent que le péché contre l'Esprit-Saint c'est le péché contre l'amour. Leur interprétation ne paraît pas éloignée de celle du grand docteur.

4. Saint Bernard dit (*Lib. de dispens. et præc.*) que refuser d'obéir c'est résister à l'Esprit-Saint. La glose dit aussi (*Levit.* x) qu'une pénitence simulée est un blasphème contre l'Esprit-Saint. Le schisme paraît donc également directement opposé à l'Esprit-Saint qui est le lien par lequel l'Eglise est unie. Par conséquent il semble que les différentes espèces de péché contre l'Esprit-Saint n'aient pas été suffisamment énumérées.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De fid. ad Pet.* cap. 3) : « Que ceux qui désespèrent du pardon de leurs péchés, ou qui sans mérites présument de la miséricorde de Dieu, pèchent contre l'Esprit-Saint (1). » Et ailleurs (*Ench.* cap. 83) : « Que celui qui s'obstine jusqu'à la fin est coupable du péché contre l'Esprit-Saint. » Dans un autre endroit (*De verb. Dom. serm.* xi, cap. 14) : « Que l'impénitence est un péché contre l'Esprit-Saint. » Dans son livre sur le Sermon de la montagne (lib. i, cap. 22), il ajoute « que porter envie à ses frères c'est pécher contre l'Esprit-Saint. » Enfin (*De Bapt. cont. Donat.* lib. vi, cap. 35) il dit « que celui qui méprise la vérité, en veut à ses frères, auxquels la vérité est révélée, ou qu'il est un ingrat envers Dieu, dont l'inspiration instruit l'Eglise. » Il semble qu'il pèche ainsi contre l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Il y a six espèces de péché contre l'Esprit-Saint : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, l'attaque de la vérité connue, et l'envie qu'on porte à la grâce dont jouit le prochain.

Il faut répondre que, selon la triple acception que l'on donne au péché contre l'Esprit-Saint, on distingue avec raison les six espèces de péché que nous avons énumérées. On les distingue d'après l'éloignement ou le mépris des choses qui peuvent empêcher l'homme de choisir le péché. En effet, ces choses se considèrent, soit par rapport au jugement de Dieu, soit par rapport à ses dons, soit par rapport au péché lui-même. Car l'homme est éloigné du péché par la considération du jugement de Dieu, qui réunit la justice à la miséricorde, et par l'espérance, qui est le fruit de la contemplation de la miséricorde qui remet les péchés et qui récompense les vertus. Cette espérance est détruite par le *désespoir* (2). Il en est encore détourné par la crainte qui naît de la considération de la justice divine, et qui est détruite par la *présomption*; quand on présume, par exemple, qu'on peut obtenir la gloire sans les mérites, ou le pardon sans le repentir. — Les dons de Dieu qui nous retirent du péché sont au nombre de deux; l'un est la connaissance de la vérité qui a pour contraire *l'attaque de la vérité connue*, comme quand quelqu'un attaque la vérité de la foi qu'il connaît, afin de pécher plus librement; l'autre est le secours de la grâce intérieure qui a pour contraire *l'envie qu'on porte à la grâce fraternelle;* comme quand on jalouse non-seulement la personne de son frère, mais encore le progrès de la grâce de Dieu qui se développe en lui. — Relativement au péché, il y a deux choses qui peuvent engager l'homme à en sortir; l'une est le dérèglement et le désordre de l'acte dont la considération (3) peut porter l'homme à se repentir du péché qu'il a commis. Elle a pour contraire *l'impénitence*, non pas celle qui consiste à rester dans le péché jusqu'à la mort, comme on l'entendait plus haut (4) (car alors ce ne serait pas un péché spécial, mais une circonstance du péché), mais on entend ici par impénitence cette dispo-

(1) Ce livre est de saint Fulgence.

(2) Le désespoir nous fait croire qu'il y a impossibilité absolue d'être pardonné.

(3) En considérant l'acte du péché, on peut être frappé de ce qu'il a de bas et de honteux, et cette considération doit engager le pécheur à s'en éloigner.

(4) Saint Thomas fait ici allusion au sentiment de saint Augustin qu'il a rapporté dans l'article précédent.

sition du cœur qui implique la résolution de ne pas se repentir. L'autre chose est la vanité et la faiblesse du bien (1) que le péché produit, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 21) : *Quel fruit avez-vous retiré alors des choses dont vous rougissez maintenant?* Cette considération empêche ordinairement la volonté de l'homme de s'affermir dans le péché. Mais elle est détruite par *l'obstination*, c'est-à-dire quand l'homme s'affermit dans la résolution de s'attacher au mal. Le prophète (Hier. VIII, 6) parle du premier de ces crimes quand il dit : *Il n'y en a point qui fasse pénitence de leur péché en disant : Qu'ai-je fait?* Et il parle du second, en disant : *Ils courent tous où leur passion les emporte, comme un cheval qui court avec impétuosité au combat.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché de désespoir ou de présomption ne consiste pas en ce qu'on ne croit pas à la justice de Dieu ou à sa miséricorde, mais en ce qu'on les méprise.

Il faut répondre au *second,* que l'obstination et l'impénitence ne diffèrent pas seulement en ce que l'une se rapporte au passé et l'autre à l'avenir, mais elles diffèrent encore selon leurs raisons formelles d'après les différents aspects sous lesquels on peut considérer le péché (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que le Christ a produit la grâce et la vérité au moyen des dons de l'Esprit-Saint qu'il a accordés aux hommes (3).

Il faut répondre au *quatrième,* que refuser d'obéir c'est de l'obstination, feindre le repentir c'est de l'impénitence; le schisme se rapporte à l'envie de la grâce fraternelle qui unit ensemble les membres de l'Eglise.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ CONTRE L'ESPRIT-SAINT EST-IL IRRÉMISSIBLE (4)?

1. Il semble que le péché contre l'Esprit-Saint ne soit pas irrémissible. Car saint Augustin dit (*Lib. de verbis Dom. serm.* XI, cap. 13), qu'il ne faut désespérer de personne tant que la patience du Seigneur l'appelle à la pénitence. Or, s'il y avait un péché irrémissible, on devrait désespérer de certain pécheur. Donc le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas irrémissible.

2. On ne remet aucun péché à moins que l'âme ne soit guérie par Dieu. Or, pour un médecin tout-puissant il n'y a pas de maladie incurable, comme le dit la glose sur ces paroles du Psalmiste : *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Le péché contre l'Esprit-Saint n'est donc pas irrémissible.

3. Le libre arbitre se rapporte au bien et au mal. Or, tant que cette vie dure, on peut s'écarter de la vertu, puisque l'ange lui-même est tombé du ciel. C'est ce qui fait dire à Job (IV, 18) : *Il a trouvé du déréglement dans ses anges, à plus forte raison dans ceux qui habitent des maisons de boue.* Donc pour le même motif on peut passer du péché à l'état de justice, et par conséquent le péché contre l'Esprit-Saint n'est pas irrémissible.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Matth. XII, 32) : *Si quelqu'un parle contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera remis ni en ce siècle, ni dans l'autre.* Et saint Augustin dit (*Lib. in serm. Dom.* cap. 22) que l'infamie de ce péché est si grave qu'elle est inconciliable avec l'humilité nécessaire à la prière.

CONCLUSION. — Le péché contre l'Esprit-Saint est irrémissible, soit parce qu'après cette vie il n'y a plus lieu de se repentir, soit parce qu'il éloigne ce qui peut nous

(1) La joie qu'il procure n'est qu'une joie très-vaine et très-passagère, et cette considération est encore un des motifs qui en détournent.

(2) Ainsi l'obstination est en opposition avec la conversion du pécheur, et l'impénitence est contraire au repentir du péché.

(3) Par conséquent le blasphème contre la grâce et la vérité regarde le Saint-Esprit, et ne s'adresse pas proprement à la personne du Fils.

(4) Cet article est l'explication théologique de ce passage de l'Evangile (Matth. XII, 31) : *Qui dixerit verbum contrà Spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.*

faire obtenir le pardon de nos fautes, soit parce que de lui-même il mérite d'être sans rémission, puisque pécher par malice, c'est ce qu'il y a de plus grave.

Il faut répondre que suivant les diverses acceptions qu'on donne au péché contre l'Esprit-Saint, il y a différentes manières d'expliquer comment il est irrémissible. En effet, si on entend par le péché contre l'Esprit-Saint l'impénitence finale, on dit alors qu'il est irrémissible, parce qu'on ne le remet d'aucune manière. Car le péché mortel dans lequel l'homme persévère jusqu'à la mort n'est pas remis en cette vie par la pénitence, et il ne le sera pas dans l'autre. — Dans les deux autres acceptions, on le dit irrémissible, non parce qu'on ne le remet d'aucune manière (1), mais parce qu'autant qu'il est en lui il mérite d'être sans rémission. Et cela de deux manières : 1° quant à la peine; car celui qui pèche par ignorance ou par infirmité mérite un châtiment moindre, tandis que celui qui pèche par malice n'a pas d'excuse qui puisse diminuer son châtiment. De même celui qui blasphémait contre le Fils de l'homme, lorsque sa divinité n'était pas encore révélée, pouvait s'excuser sur l'infirmité de la chair qu'il voyait en lui, et méritait par conséquent une moindre peine. Mais celui qui blasphémait la Divinité elle-même, en attribuant au diable les œuvres de l'Esprit-Saint, n'avait pas d'excuse qui pût diminuer son châtiment. C'est pourquoi d'après saint Jean Chrysostome (*Hom.* XLII *in Matth.*) ce péché n'a été remis aux juifs ni en cette vie, ni en l'autre; car ils ont souffert pour son expiation les châtiments que leur ont infligés les Romains ici-bas, et les peines de l'enfer dans l'autre vie. Saint Athanase (*Tract. super illud Matth.* XII : *Quicumque dixerit verbum*) cite pour exemple leurs ancêtres qui se sont d'abord élevés contre Moïse, parce qu'ils manquaient d'eau et de pain, ce que Dieu a supporté patiemment, parce qu'ils avaient pour excuse l'infirmité de la chair; mais ensuite ils ont péché plus grièvement en blasphémant contre l'Esprit-Saint, lorsqu'ils ont attribué à une idole les bienfaits de Dieu qui les avait tirés de l'Egypte, et qu'ils ont dit : *Voilà, Israël, vos dieux qui vous ont tiré de la terre d'Egypte.* C'est pourquoi le Seigneur les a fait punir temporellement, puisque dans ce jour vingt-trois mille d'entre eux périrent, et il les a menacés en même temps des peines futures, en disant : *Au jour de la vengeance je visiterai ce péché qu'ils ont commis* (*Ex.* XXXII). — 2° On peut entendre que ce péché est irrémissible quant à la faute. Ainsi on dit qu'une maladie est incurable quand par sa nature elle détruit ce qui pourrait la guérir; par exemple, quand le mal enlève à la nature toute sa vertu, ou quand il produit un dégoût de la nourriture et de la médecine, quoique Dieu puisse guérir cette maladie. De même on dit que le péché contre l'Esprit-Saint est irrémissible de sa nature en ce sens qu'il exclut les choses par lesquelles on obtient la rémission des péchés. Toutefois ces choses ne sont pas un obstacle pour la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, qui guérit quelquefois spirituellement et comme par miracle ceux qui se trouvent dans cet état.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne faut désespérer de personne en cette vie, quand on considère la toute-puissance et la miséricorde de Dieu (2); mais quand on considère la nature du péché, il y en a qu'on appelle *des enfants de défiance*, selon l'expression de l'Apôtre (*Eph.* II).

(1) On ne pourrait avancer qu'il y a des fautes irrémissibles absolument sans être hérétique. Ce serait l'erreur des novatiens, qui prétendaient que l'Église n'avait pas le pouvoir de remettre ces grands crimes par l'absolution.

(2) Car il n'y a rien qui puisse résister à sa grâce, et il peut, quand il le veut, changer les lions en agneaux, selon l'expression de l'Écriture.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la toute-puissance de Dieu, mais non sur la nature du péché.

Il faut répondre au *troisième*, que le libre arbitre est toujours ici-bas susceptible de changer, mais que néanmoins quelquefois il éloigne de lui, autant qu'il le peut, ce qui serait de nature à le tourner au bien. Par conséquent son péché est alors irrémissible en lui-même, quoique Dieu puisse le remettre.

ARTICLE IV. — L'HOMME PEUT-IL TOUT D'ABORD PÉCHER CONTRE L'ESPRIT-SAINT?

1. Il semble que l'homme ne puisse pas d'abord pécher contre l'Esprit-Saint, sans avoir fait préalablement d'autres fautes. Car l'ordre naturel veut qu'on aille de l'imparfait au parfait, et c'est ce qu'on remarque pour le bien, suivant cette parole de l'Ecriture (*Prov.* IV, 18) : *Le sentier des justes est comme une lumière brillante qui s'avance et qui croît jusqu'au jour parfait.* Or, dans les maux ce qu'il y a de parfait c'est le mal le plus grand, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 21). Par conséquent le péché contre l'Esprit-Saint étant le plus grave, il semble que l'homme n'arrive à ce péché que par d'autres fautes moindres.

2. Pécher contre l'Esprit-Saint, c'est pécher par une malice affectée ou par choix. Or, l'homme ne peut pécher ainsi immédiatement avant d'avoir fait une multitude de fautes. Car Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 6) que quoique l'homme puisse faire des injustices, cependant il ne peut pas agir immédiatement comme un homme injuste, c'est-à-dire par élection (1). Il semble donc qu'on ne puisse pécher contre l'Esprit-Saint qu'après avoir fait d'autres péchés.

3. La pénitence et l'impénitence se rapportent au même objet. Or, la pénitence n'a pour objet que les péchés passés. Donc il en est de même de l'impénitence, qui est une espèce de péché contre l'Esprit-Saint. Par conséquent, le péché contre l'Esprit-Saint qu'on appelle impénitence en présuppose d'autres.

Mais c'est le *contraire*. *Il est facile à Dieu*, comme le dit l'Ecriture (*Eccl.* XI, 23), *d'enrichir et tout d'un coup celui qui est pauvre.* Il est donc possible, au contraire, que les suggestions malicieuses du démon entraînent immédiatement quelqu'un dans le péché le plus grave qui est le péché contre l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Il n'arrive pas à l'homme de pécher dès le principe contre l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de pécher par malice ou de tomber dans l'impénitence finale; cependant on peut tout d'abord pécher contre l'Esprit-Saint, en rejetant avec mépris les choses qui peuvent retirer du péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), pécher contre l'Esprit-Saint, c'est en un sens pécher par malice. Or, on pèche par malice de deux manières, comme nous l'avons vu (art. 1). 1° D'après l'inclination de l'habitude; ce qui n'est pas pécher contre l'Esprit-Saint (2), à proprement parler. On ne pèche pas d'ailleurs ainsi dès le commencement, il faut qu'on ait antérieurement commis des péchés pour produire cette habitude qui nous porte au mal. 2° On peut pécher par malice en rejetant avec mépris les choses qui peuvent retirer l'homme du péché; et c'est pécher, à proprement parler, contre l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. 1). Le

(1) Celui qui fait une injustice par élection, c'est celui qui trouve son plaisir à agir de la sorte, et il ne peut en être ainsi qu'autant qu'on a en soi l'habitude de l'acte que l'on fait.

(2) Ce péché est simplement l'effet d'un mauvais penchant.

plus souvent cette faute en suppose d'autres, parce que, comme le dit l'Écriture (*Prov.* XVIII, 3) : *L'impie méprise, quand il est arrivé au plus profond abîme des péchés.* Toutefois il peut se faire que dès le premier acte coupable, on pèche contre l'Esprit-Saint par mépris; soit à cause du libre arbitre; soit à cause d'une foule de dispositions antérieures; soit aussi parce qu'un individu se trouve vivement porté au mal, et qu'il a peu d'attrait pour le bien. Mais pour les hommes parfaits, il leur arrive rarement ou même jamais de pécher immédiatement dès le commencement contre l'Esprit-Saint. C'est ce qui fait dire à Origène (*Periarch.* lib. I, cap. 3) : Je ne pense pas que l'un de ceux qui sont arrivés au souverain degré de la perfection s'évanouisse ou tombe subitement, mais il est nécessaire qu'il décline peu à peu et marche par degrés vers sa perte. — On peut faire le même raisonnement si, par le péché contre l'Esprit-Saint on entend littéralement le blasphème de l'Esprit-Saint (1). Car ce blasphème dont parle le Seigneur procède toujours du mépris. — Si par le péché contre l'Esprit-Saint on entend avec saint Augustin l'impénitence finale (*Serm.* XI *de sub. Dom.*, cap. 14 et seq.), il n'y a plus de question; puisque le péché contre l'Esprit-Saint exige alors une continuation de fautes jusqu'à la fin de la vie (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le bien comme dans le mal, ainsi qu'en toutes choses, on va de l'imparfait au parfait, et c'est de la sorte que l'homme progresse en tous les sens. Cependant l'un peut partir d'un point plus élevé qu'un autre. Par conséquent, la chose par laquelle on débute peut être parfaite dans le bien ou dans le mal selon son genre, quoiqu'elle soit imparfaite relativement au progrès que l'homme peut faire sous ce double rapport (3).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur le péché commis par malice, quand il résulte de l'inclination de l'habitude.

Il faut répondre au *troisième*, que si on prend avec saint Augustin l'impénitence pour la persévérance dans le péché, il n'est pas difficile de voir que l'impénitence présuppose des péchés comme la pénitence. Mais s'il s'agit de l'impénitence habituelle, considérée comme une espèce de péché contre l'Esprit-Saint, alors il est clair que cette impénitence peut être antérieure aux péchés. Car celui qui n'a jamais péché peut avoir le dessein de se repentir ou de ne pas se repentir (4), s'il lui arrivait de faire une faute.

QUESTION XV.

DES VICES OPPOSÉS A LA SCIENCE ET A L'INTELLIGENCE.

Après avoir parlé du blasphème, nous avons à nous occuper des vices opposés à la science et à l'intelligence. Et comme nous avons parlé de l'ignorance qui est opposée à la science, lorsque nous traitions des causes du péché (1. 2, q. LXXVI), nous avons maintenant à examiner l'aveuglement de l'esprit et des sens qui sont les vices contraires à l'intelligence. — A ce sujet trois questions se présentent : 1° L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ? — 2° La stupidité des sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit ? — 3° Ces vices viennent-ils des péchés de la chair ?

(1) C'est-à-dire le péché que l'on commet contre la personne de l'Esprit-Saint.

(2) Car par l'impénitence finale on entend précisément cet enchaînement de fautes qui se prolonge jusqu'à l'éternité.

(3) Ainsi les progrès que fera un homme ordinaire seront parfaits dans leur genre, dans le sens que ses facultés ne lui permettent pas de faire davantage ; mais ils seront imparfaits, si on les compare à ceux que fait un homme plus distingué.

(4) Et s'il prend la résolution ferme de ne pas se repentir, il y a là une impénitence habituelle qui précède toutes les autres fautes.

ARTICLE I. — L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT EST-IL UN PÉCHÉ ?

1. Il semble que l'aveuglement de l'esprit ne soit pas un péché. Car ce qui excuse du péché ne semble pas être un péché. Or, l'aveuglement excuse, puisqu'il est dit (Joan. IX, 41) : *Si vous étiez aveugles vous n'auriez pas de péchés.* L'aveuglement de l'esprit n'est donc pas un péché.

2. La peine diffère de la faute. Or, l'aveuglement de l'esprit est une peine, comme on le voit par ces paroles du prophète (Is. VI, 10) : *Aveuglez le cœur de ce peuple.* Car Dieu ne serait pas l'auteur de ce mal, s'il n'était pas une peine. L'aveuglement de l'esprit n'est donc pas un péché.

3. Tout péché est volontaire, comme dit saint Augustin (*De ver. relig.* cap. 14). Or, l'aveuglement de l'esprit n'est pas volontaire, parce que, selon la pensée du même docteur (*Conf.* lib. X, cap. 23) : « Tous les hommes aiment à connaître la vérité qui les éclaire, » et comme le dit l'Ecriture (*Eccl.* XI, 7) : *La lumière est douce, et il est agréable aux yeux de voir le soleil.* Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) met l'aveuglement de l'esprit parmi les vices qui sont l'effet de la luxure.

CONCLUSION. — L'aveuglement volontaire de l'esprit, par lequel l'homme éloigne de lui la connaissance des choses divines, ou qui provient de ce que l'homme s'occupe plus des choses qu'il aime que de la vérité, est un péché.

Il faut répondre que, comme la cécité corporelle est la privation de ce qui est le principe de la vision du corps, de même la cécité de l'esprit est la privation de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle. Ce principe est triple. Il y a d'abord la lumière de la raison naturelle ; et comme cette lumière appartient à la nature de l'âme raisonnable, jamais l'âme n'en est privée. Cependant elle est quelquefois entravée dans l'acte qui lui est propre par le déréglement des puissances inférieures, dont l'intelligence humaine a besoin pour comprendre, comme on le voit chez les fous et les furieux, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXIV, art. 7 et 8). — Le second principe de la vision intellectuelle est une lumière habituelle surajoutée (1) à la lumière naturelle de la raison. L'âme en est quelquefois privée. Cette privation produit l'aveuglement, qui est une peine en ce sens que la privation de la lumière de la grâce est un châtiment. C'est ce qui fait dire à l'Ecriture en parlant de certains hommes (*Sap.* II, 21) : *Leur malice les a aveuglés.* — Le troisième principe de la vision intellectuelle est le principe intelligible (2) par lequel l'homme comprend les autres choses. L'esprit peut s'appliquer à ce principe ou ne pas s'y appliquer. Il arrive qu'il ne s'y applique pas de deux manières : 1° quand il a spontanément la volonté de s'en détourner (3), suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXV, 4) : *Il n'a pas voulu comprendre pour bien agir.* 2° Parce que l'esprit s'occupe d'autres choses qu'il aime davantage et qu'il est par là même détourné de la vue de ce principe, d'après ces autres paroles (*Ps.* LVII, 9) : *Le feu*, c'est-à-dire le feu de la concupiscence, *est tombé sur eux, et ils n'ont pas vu le soleil.* Dans ces deux sens l'aveuglement de l'esprit est un péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'aveuglement qui excuse du péché est celui qui résulte d'un défaut naturel qui empêche de voir.

(1) Cette lumière surajoutée est naturelle ou surnaturelle. Elle peut être naturelle comme les sciences, ou surnaturelle comme la foi. Dans ce dernier cas, elle est l'effet de la grâce.

(2) Saint Thomas entend par ce principe intelligible les vérités extérieures qui peuvent nous éclairer, et auxquelles il nous est libre de nous appliquer ou de ne pas nous appliquer. Telles sont la loi de Dieu et les commandements qu'elle renferme, les récompenses et les peines qui attendent les bons et les méchants, la béatitude, etc.

(3) C'est ce que les théologiens appellent l'ignorance *affectée*, qui aggrave le péché.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la seconde espèce de cécité qui est en effet une peine.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intelligence de la vérité est pour tout le monde une chose aimable en soi ; cependant elle peut être par accident odieuse à quelques-uns, en ce sens qu'elle empêche l'homme de s'attacher à d'autres choses qu'il aime davantage.

ARTICLE II. — LA STUPIDITÉ DU SENS EST-ELLE UN AUTRE PÉCHÉ QUE L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ?

1. Il semble que la stupidité du sens ne soit pas autre chose que l'aveuglement de l'esprit. Car il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre. Or, la stupidité est contraire au don d'intelligence, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 26), et l'aveuglement de l'esprit lui est aussi opposé, parce que le principe de l'intelligence désigne ce qui voit. Donc la stupidité du sens est la même chose que l'aveuglement de l'esprit.

2. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) en parlant de la stupidité du sens qu'elle se rapporte à l'intelligence. Or, quand le sens intellectuel est obtus, il semble que ce vice ne soit rien autre chose qu'un défaut d'intelligence, ce qui revient à l'aveuglement de l'esprit. Donc la stupidité du sens est la même chose que l'aveuglement de l'esprit.

3. Si ces deux choses diffèrent, il semble surtout que ce soit en ce que l'aveuglement de l'esprit est volontaire, comme nous l'avons dit (art. préc.), tandis que la stupidité du sens est un défaut naturel. Or, un défaut naturel n'est pas un péché, par conséquent il s'ensuivrait que la stupidité du sens ne serait pas un péché ; ce qui est contraire à saint Grégoire (*loc. cit.*), qui la met au nombre des vices qui sont l'effet de la gourmandise.

Mais c'est le *contraire*. Des causes différentes produisent des effets divers. Or, saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que la stupidité du sens est un effet de la gourmandise, tandis que l'aveuglement de l'esprit provient de la luxure. Donc par là même que la gourmandise et la luxure sont des vices différents, la cupidité et l'aveuglement diffèrent aussi.

CONCLUSION. — La stupidité du sens et l'aveuglement de l'esprit sont opposés au don d'intelligence de telle sorte que la stupidité est une espèce de faiblesse intellectuelle qui empêche l'esprit de considérer les biens spirituels, tandis que l'aveuglement implique la privation complète de la connaissance de ces mêmes biens.

Il faut répondre que la stupidité est opposée à la pénétration. On dit que l'esprit est délié (*acutus*) par là même qu'il est pénétrant ; et on dit qu'il est stupide, quand il est obtus et qu'il manque de perspicacité. De même par analogie on dit que les sens corporels pénètrent un milieu, en ce sens qu'ils perçoivent leur objet à distance, ou bien parce qu'ils peuvent le percevoir en pénétrant ses moindres accidents et ce qu'il y a en lui de plus intime. Ainsi, en fait de choses corporelles, on dit qu'un individu a les sens très-perçants, quand il peut percevoir de loin un objet sensible, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par l'odorat. Au contraire on dit que ses sens sont obtus quand il ne perçoit que de près et les choses les plus grossières. — Par analogie aux sens corporels, on admet à l'égard de l'intelligence un sens qui a pour objet les premiers principes et les dernières résolutions, selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8 et 11) ; comme les sens connaissent les choses sensibles, qui sont en quelque sorte les principes de la connaissance. Ce sens intellectuel ne perçoit pas son objet par le moyen de la distance corporelle, mais par d'autres moyens ; ainsi il perçoit l'essence d'une chose par ses propriétés, et il connaît la cause par l'effet. On dit donc que le sens intellectuel est pénétrant, quand il comprend la nature d'une chose

aussitôt qu'il en perçoit les propriétés ou les effets, et quand il parvient à saisir dans un objet jusqu'aux détails les plus minutieux. Au contraire, on a le sens intellectuel obtus, quand on ne peut parvenir à connaître la vérité d'une chose qu'après de longues explications, et que d'ailleurs on ne peut pas encore parfaitement saisir tout ce qui s'y rapporte. Par conséquent la stupidité du sens intellectuel implique une certaine faiblesse de l'esprit relativement à la contemplation des biens spirituels, tandis que l'aveuglement de l'esprit implique la privation absolue de leur connaissance. Ces deux vices sont opposés au don d'intelligence, qui rend l'homme apte à connaître les biens spirituels et à pénétrer intimement dans ce qu'ils ont de plus secret. La stupidité n'est coupable qu'autant qu'elle est volontaire, aussi bien que l'aveuglement de l'esprit, comme on le voit dans celui qui, par affection pour les choses charnelles (1), néglige d'étudier avec soin les choses spirituelles ou n'y a aucun goût.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET LA STUPIDITÉ DU SENS VIENNENT-ILS DES PÉCHÉS CHARNELS?

1. Il semble que l'aveuglement de l'esprit et la stupidité du sens ne viennent pas des vices charnels. Car saint Augustin rétractant (*Retract.* lib. I, cap. 4) ce qu'il avait dit dans ses Soliloques : « O Dieu qui avez voulu qu'il n'y eût que ceux qui ont le cœur pur qui connussent la vérité, » fait remarquer qu'on peut répondre qu'il y a beaucoup d'hommes impurs qui savent une foule de vérités. Or, les hommes sont surtout souillés par les vices charnels. Donc la cécité de l'esprit et la stupidité du sens ne sont pas les effets de ces vices.

2. La cécité de l'esprit et la stupidité du sens sont des défauts qui se rapportent à la partie intellectuelle de l'âme. Or, les vices charnels appartiennent à la corruption de la chair ; et la chair n'agit pas sur l'âme, mais c'est plutôt le contraire. Donc les vices charnels ne produisent pas la cécité de l'esprit, ni la stupidité du sens.

3. Une chose subit plus fortement l'action de ce qui est près d'elle que de ce qui en est éloigné. Or, les vices spirituels ont avec l'âme un rapport plus prochain que les vices charnels. Donc la cécité de l'esprit et la stupidité du sens sont plutôt les effets des vices spirituels que des vices charnels.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que la stupidité du sens intellectuel vient de la gourmandise, tandis que la cécité de l'esprit est un effet de la luxure.

CONCLUSION. — La stupidité du sens vient de la gourmandise, tandis que la cécité de l'esprit vient de la luxure.

Il faut répondre que la perfection de l'opération intellectuelle dans l'homme consiste dans l'abstraction des images des choses sensibles ; c'est pourquoi plus l'intelligence de l'homme est libre de ces images et plus elle est apte à examiner les choses intelligibles et à ordonner toutes les choses sensibles. Comme le dit Anaxagoras, il faut que l'intelligence soit distincte des choses, pour qu'elle les domine (2), et il faut que l'agent commande à la matière pour être capable de la mouvoir, selon la remarque d'Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 37). Or, il est évident que le plaisir fixe l'attention sur les choses dans

(1) Ainsi ce vice est coupable, s'il est volontaire, et s'il provient de ce qu'on ne songe qu'à la bonne chère et qu'on néglige par là même l'étude et la méditation des choses spirituelles.

(2) Cette opinion d'Anaxagore est rapportée par Aristote dans son *Traité de l'âme* (lib. III, cap. IV, § 3), mais il est très-difficile de la bien préciser. Voyez les fragments d'Anaxagore recueillis par Schaubach (frag. 8, pag. 100).

lesquelles on se délecte. C'est ce qui fait dire au philosophe (*Eth.* lib. x, cap. 4 et 6) que chacun fait très-bien les choses qui lui plaisent, et qu'il ne fait point du tout ou mal celles qui l'impressionnent dans un sens contraire. Or, les vices charnels, comme la gourmandise et la luxure, consistent dans la délectation que procurent la bonne chère et la débauche, et ces jouissances l'emportent sur tous les autres plaisirs du corps. C'est pourquoi ces vices appliquent tout particulièrement les pensées de l'homme aux choses corporelles, et font que par conséquent il s'occupe d'autant moins des choses intellectuelles. La luxure agit toutefois plus fortement que la gourmandise, parce que les jouissances de la débauche sont plus violentes que celles de la table. C'est pour ce motif que la luxure produit la cécité de l'esprit, qui détruit presque totalement la connaissance des biens spirituels; tandis que la gourmandise a pour effet la stupidité du sens, qui rend l'homme peu apte aux choses intelligibles. Au contraire, les vertus opposées, comme l'abstinence et la chasteté, disposent merveilleusement l'homme au perfectionnement de ses opérations intellectuelles. C'est ce qui fait dire au prophète (Dan. i, 17): *Dieu a donné à ses enfants*, c'est-à-dire à ceux qui pratiquent l'abstinence et la charité, *la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse.*

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique ceux qui sont les esclaves des vices charnels, puissent quelquefois s'élever à des considérations subtiles sur les choses intellectuelles, en raison de la supériorité de leur esprit naturel ou d'une habitude préalablement acquise; néanmoins il est nécessaire qu'en s'attachant aux délectations corporelles, ils éloignent le plus souvent leur intelligence de ces contemplations sublimes. Par conséquent, si ceux qui sont impurs peuvent connaître certaines vérités, leur souillure n'en est pas moins un obstacle à la perfection de leurs opérations intellectuelles.

Il faut répondre au *second*, que la chair n'agit pas sur la partie intellectuelle en la corrompant, mais en entravant son action de la manière que nous avons dit (1).

Il faut répondre au *troisième*, que plus les vices charnels sont éloignés de l'esprit, et plus ils détournent son attention loin des choses intellectuelles; par conséquent plus ils apportent d'obstacle à la contemplation.

QUESTION XVI.

DES PRÉCEPTES DE LA FOI, DE LA SCIENCE, ET DE L'INTELLIGENCE.

Nous avons en dernier lieu à nous occuper des préceptes qui regardent la foi, la science et l'intelligence. — Il y a ici deux choses à examiner : 1° Les préceptes qui regardent la foi. — 2° Les préceptes qui regardent les dons de la science et de l'intelligence.

ARTICLE I. — DANS L'ANCIENNE LOI DEVAIT-IL Y AVOIR DES PRÉCEPTES A L'ÉGARD DE LA FOI?

1. Il semble que dans l'ancienne loi on ait dû ordonner de croire. Car le précepte a pour objet ce que l'on doit faire et ce qui est nécessaire. Or, il est surtout nécessaire à l'homme de croire, puisque, selon l'expression de l'Apôtre (*Heb.* xi, 6), *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.* Les préceptes ont donc dû avoir principalement la foi pour objet.

2. Le Nouveau Testament est renfermé dans l'Ancien, comme la chose figurée dans la figure qui la représente, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª,

(1) Le corps trouble l'intelligence dans ses opérations par les distractions qu'il lui cause.

quest. CVII, art. 1 et art. 3 ad 1). Or, dans le Nouveau Testament il y a sur la foi des préceptes expresses, comme on le voit par ces paroles (Joan. XIV, 1) : *Vous qui croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* Il semble donc que dans l'ancienne loi, on aurait dû faire des préceptes qui eussent la foi pour objet.

3. La raison qui fait ordonner un acte de vertu est la même que celle qui fait défendre les vices opposés. Or, dans l'ancienne loi il y a beaucoup de préceptes qui défendent l'infidélité. Ainsi il est dit (*Ex.* XX, 3) : *Vous n'aurez point de dieux étrangers en ma présence*. Et dans le Deutéronome (XIII) il est ordonné aux Juifs de ne pas écouter les paroles des prophètes ou des visionnaires qui voudraient les détourner de la croyance de Dieu. Dans l'ancienne loi on a donc dû aussi donner des préceptes à l'égard de la foi.

4. La confession est un acte de foi, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1). Or, il y a dans l'ancienne loi des préceptes sur la confession et la promulgation de la foi. Car il est commandé aux Juifs (*Ex.* XII) de faire connaître à leurs enfants le motif de l'observance pascale. Et il est ordonné (*Deut.* XII) de mettre à mort celui qui prêche une doctrine contraire à la foi. Donc la loi ancienne a dû renfermer des préceptes de foi.

5. *La loi ancienne comprend tous les livres de l'Ancien Testament.* C'est ce qui fait dire au Seigneur (Joan. XV, 25) qu'il est écrit dans la loi : *Ils m'ont haï gratuitement*, bien que ces paroles se trouvent dans les Psaumes (*Ps.* XXXIV et LXVIII). Or, il est dit (*Eccles.* II, 8) : *Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui*. Il y a donc eu dans l'ancienne loi des préceptes qui se rapportent à la foi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre appelle l'ancienne loi (*Rom.* III, 27) la *loi des œuvres*, et la met en opposition avec la loi *de la foi*. Donc dans l'ancienne loi on n'a pas dû faire de préceptes qui se rapportent à la foi.

CONCLUSION. — Puisque dans l'ancienne loi on ne devait pas exposer au peuple les secrets de la foi, on ne devait point non plus établir de préceptes qui s'y rapportent.

Il faut répondre qu'une loi n'est imposée par un maître qu'à ses sujets. C'est pourquoi les préceptes d'une loi présupposent la soumission de celui qui reçoit la loi à l'égard de celui qui la fait. Or, la première soumission de l'homme envers Dieu a lieu par la foi, suivant cette parole de l'Apôtre (*Heb.* XI, 6) : *Pour approcher de Dieu il faut croire qu'il existe*. C'est pourquoi, les préceptes de la loi (1) présupposent la foi. C'est pour cette raison que ce qui est de foi (*Ex.* XX, 2) sert de préliminaire aux préceptes de la loi ; comme quand il est dit : *Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai tiré de la terre de l'Egypte*. Et ailleurs (*Deut.* VI, 4) : *Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul et unique Seigneur*, et c'est après cette déclaration que viennent immédiatement les préceptes. — Mais comme dans la foi il y a beaucoup de choses qui se rapportent à la croyance en l'existence de Dieu (2), qui est la première et la principale chose que l'on doive croire, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1 et 7) ; il s'ensuit que la foi en l'existence de Dieu, par laquelle l'esprit de l'homme lui est soumis, étant préalablement supposée, les autres choses de foi peuvent être l'objet de préceptes particuliers, et saint Augustin, en expliquant ces paroles de saint Jean : *Hoc est præceptum*, dit

(1) La loi nouvelle, aussi bien que l'ancienne, présuppose la foi en l'existence et l'unité de Dieu. Car si on ne croyait pas à l'existence de Dieu, il ne serait pas possible d'accepter ses ordres.

(2) Ainsi, dans l'idée de Dieu il y a beaucoup de vérités que la raison ne peut percevoir d'elle-même. Nous ne pouvons, par exemple, connaître par nous-mêmes la trinité des personnes, l'Incarnation, etc. Il n'y a que la révélation qui puisse nous apprendre ces choses. Une fois qu'elle nous les a apprises, Dieu a pu nous ordonner de les croire.

qu'il y a une foule de préceptes qui regardent la foi (*Tract.* LXXXIII *a med.*). Mais dans l'ancienne loi les mystères secrets de la foi ne devaient pas être dévoilés au peuple (1). C'est pourquoi la foi dans l'unité de Dieu étant supposée, il n'y a pas eu dans l'ancienne loi d'autres préceptes qui regardent cette vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi est nécessaire comme étant le principe de la vie spirituelle; c'est pourquoi l'acceptation de la loi la suppose.

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur dans cet endroit présuppose quelque chose de foi, c'est-à-dire la foi en l'unité de Dieu, puisqu'il dit : *Vous qui croyez en Dieu;* et il ordonne une autre chose, qui est la foi dans l'incarnation par laquelle la même personne est Dieu et homme. Ce développement de la foi appartient au Nouveau Testament; c'est pourquoi il ajoute : *Croyez en moi* (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les préceptes prohibitifs regardent les péchés qui corrompent la vertu. Or, la vertu est corrompue par des défauts particuliers, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XVIII, art. 4 ad 3, et quest. XIX, art. 6 ad 1, et art. 7 ad 3). C'est pourquoi la foi en l'unité de Dieu étant présupposée dans la loi ancienne, on a dû établir des préceptes prohibitifs qui détournent les hommes de ces défauts particuliers, par lesquels la foi pourrait être corrompue.

Il faut répondre au *quatrième*, que la confession ou l'enseignement de la foi présuppose la soumission de l'homme envers Dieu par cette même vertu. C'est pourquoi dans l'ancienne loi on a pu établir des préceptes à l'égard de la confession ou de l'enseignement de la foi (3) plutôt qu'à l'égard de la foi elle-même.

Il faut répondre au *cinquième*, que le passage allégué présuppose la foi par laquelle nous croyons que Dieu existe. Car il est dit d'abord : *Vous qui craignez le Seigneur*, ce qui ne pourrait avoir lieu sans la foi. Quant à ce que l'écrivain sacré ajoute : *Croyez en lui*, on doit l'entendre de certaines vérités particulières (4) que l'on doit croire et principalement des biens que Dieu promet à ceux qui lui obéissent. C'est ce qui lui fait dire : *Votre récompenses ne sera pas vaine.*

ARTICLE II. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QU'IL Y EUT DANS L'ANCIENNE LOI DES PRÉCEPTES QUI SE RAPPORTENT A LA SCIENCE ET A L'INTELLIGENCE?

1. Il semble que ce soit à tort que dans l'ancienne loi, il y ait des préceptes qui se rapportent à la science et à l'intelligence. Car la science et l'intelligence appartiennent à la connaissance; et comme la connaissance précède et dirige l'action, il s'ensuit que les préceptes qui regardent la science et l'intelligence doivent précéder ceux qui regardent l'action. Par conséquent puisque les premiers préceptes de la loi sont les préceptes du Décalogue, il semble que parmi ces préceptes il devait y en avoir qui se rapportent à la science et à l'intelligence.

2. On est élève avant d'être maître; car l'homme apprend d'un autre avant d'enseigner lui-même. Or, à l'égard de l'enseignement il y a dans l'ancienne loi des préceptes affirmatifs, comme quand il est dit (*Deut.* IV, 9) : *Vous enseignerez ces choses à vos enfants et à vos petits-enfants*, et il y a des

(1) Le peuple ne les connaissait qu'en figure, il était réservé aux sujets de la loi nouvelle d'en connaître la réalité.

(2) La foi au Christ ou à l'Eglise, qui le représente sur la terre, renferme implicitement l'acquiescement à toutes les vérités révélées.

(3) Ces préceptes ont pour but la confession des gentils, et ils avaient aussi l'avantage d'obliger les juifs à rendre publiquement témoignage à la vérité.

(4) Ces vérités particulières sont les vérités révélées que nous avons reçues postérieurement à la connaissance de l'unité de Dieu.

préceptes négatifs, comme celui-ci (*Deut.* IV, 2) : *Vous n'ajouterez rien à ce que je vous dis et vous n'en retrancherez rien.* Il semble donc qu'on aurait dû aussi faire des préceptes pour obliger l'homme à apprendre.

3. La science et l'intelligence paraissent plus nécessaires aux prêtres qu'aux rois. C'est ce qui fait dire au prophète Malachie (Mal. II, 7) : *Les lèvres du prêtre seront les dépositaires de la science, et c'est de sa bouche que l'on recherchera la connaissance de la loi.* Et à Osée (IV, 6) : *Parce que vous avez repoussé la science, et moi aussi je vous repousserai, pour que vous ne remplissiez pas les fonctions de mon sacerdoce.* Or, il est ordonné au roi d'apprendre la science de la loi, comme on le voit (*Deut.* XVII). Donc à plus forte raison la loi devait-elle ordonner aux prêtres de l'apprendre aussi.

4. On ne peut méditer ce qui a rapport à la science et à l'intelligence pendant le sommeil. On en est aussi empêché par les occupations extérieures. C'est donc à tort qu'il est écrit (*Deut.* VI, 7) : *Vous les méditerez assis dans votre maison, en marchant dans le chemin, pendant votre sommeil et à votre réveil.* L'ancienne loi n'a donc pas ordonné ce qu'il faut relativement à la science et à l'intelligence.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit (*Deut.* IV, 6) : *Tous ceux qui entendront ces préceptes diront : Voilà un peuple sage et intelligent.*

CONCLUSION. — Dans l'ancienne loi les préceptes qui se rapportent à la science et à l'intelligence ont été sagement établis et promulgués.

Il faut répondre qu'à l'égard de la science et de l'intelligence on peut considérer trois choses : 1° la manière dont on l'acquiert; 2° l'usage qu'on en fait; 3° sa conservation. On acquiert la science en enseignant et en écoutant, et la loi commande ces deux choses. Car il est dit (*Deut.* VI, 6) : *Les commandements que je vous donne seront gravés dnns votre cœur;* ce qui est le fait de celui qui apprend : car il appartient au disciple de s'attacher de cœur à ce qu'on dit. Puis on ajoute : *Et vous en instruirez vos enfants;* ce qui est l'office du maître. — L'usage de la science ou de l'intelligence est la méditation des choses qu'on sait ou qu'on comprend. C'est à cela que se rapportent les paroles suivantes : *Vous les méditerez assis dans votre maison*, etc. La conservation de la science est due à la mémoire. Et à ce sujet la loi dit : *Vous les lierez comme une marque dans votre main, vous les porterez comme un tableau devant vos yeux, vous les écrirez sur le seuil et sur l'entrée de votre maison* (*ibid.* 8). Par toutes ces figures elle indique qu'on doit perpétuellement se souvenir des ordres de Dieu. Car les choses qui frappent continuellement nos sens, soit que nous les touchions comme celles que nous tenons dans nos mains, soit que nous les voyions comme celles qui sont constamment sous nos yeux, soit que nous soyons obligés d'y avoir recours souvent comme à l'ouverture d'une maison, ne peuvent sortir de la mémoire. La loi dit encore plus clairement (*Deut.* IV, 9) : *N'oubliez point les grandes choses que vos yeux ont vues et qu'elles ne s'effacent point de votre cœur tous les jours de votre vie.* Ces préceptes sont d'ailleurs exposés avec plus de développement (1) dans le Nouveau Testament, soit dans les Evangiles, soit dans les écrits des apôtres.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit l'Ecriture (*Deut.* IV, 6) : *C'est la loi qui fera éclater votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples.* Ce qui signifie que la science et l'intelligence des fidèles consiste dans les préceptes de la loi. C'est pourquoi il faut d'abord exposer les

(1) Le motif pour lequel ces préceptes sont plus développés dans le Nouveau Testament, c'est que les chrétiens sont appelés à la participation des mystères secrets de la foi, tandis que les juifs n'en avaient que la figure.

préceptes de la loi, et ensuite on doit amener les hommes à les connaître et à les comprendre. C'est pour ce motif que les préceptes dont il est préalablement question n'ont pas dû être rangés parmi les préceptes du Décalogue qui sont les premiers.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a dans la loi des préceptes qui regardent ceux qui apprennent, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Néanmoins on ordonne plus expressément d'enseigner que d'apprendre; parce que l'enseignement appartient aux anciens, qui sont maîtres de leurs actes et auxquels les préceptes de la loi se rapportent immédiatement; tandis que l'étude regarde les plus faibles, auxquels les préceptes de la loi ne peuvent parvenir que par l'intermédiaire de ceux qui sont au-dessus d'eux.

Il faut répondre au *troisième*, que la science de la loi est tellement inséparable des fonctions du prêtre qu'on suppose que cette science existe du moment où le prêtre est revêtu de ses pouvoirs; c'est pourquoi il n'a pas été nécessaire d'établir des préceptes particuliers à l'égard de l'instruction des prêtres. Mais la science de la loi de Dieu n'est pas aussi nécessairement unie à la royauté, parce que le roi est placé au-dessus du peuple pour les choses temporelles. C'est pour ce motif qu'il est spécialement ordonné que le roi soit instruit par les prêtres des choses qui appartiennent à la loi de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne doit pas entendre ainsi ce précepte de la loi, qu'il ne signifie pas que l'homme doit méditer la loi de Dieu en dormant, mais qu'il doit la méditer lorsqu'il est prêt à se livrer au sommeil; parce que les hommes ont dans ce cas de meilleurs songes, selon les mouvements qui se produisent de la veille au sommeil, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). De même on commande à l'homme de méditer toujours la loi, non qu'il doive y penser actuellement sans cesse, mais pour que tout ce qu'il fait y soit conforme (1).

QUESTION XVII.

DE L'ESPÉRANCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir traité de la foi, nous avons à nous occuper de l'espérance. Et 1° de l'espérance elle-même; 2° du don de crainte; 3° des vices opposés; 4° des préceptes qui s'y rapportent. — Touchant l'espérance, nous avons à examiner d'abord l'espérance elle-même et ensuite son sujet. — Sur l'espérance elle-même huit questions se présentent : 1° L'espérance est-elle une vertu? — 2° Son objet est-il la béatitude éternelle? — 3° Un homme peut-il espérer la béatitude d'un autre au moyen de la vertu d'espérance? — 4° L'homme peut-il licitement espérer dans l'homme? — 5° L'espérance est-elle une vertu théologale? — 6° De la distinction de cette vertu des autres vertus théologales. — 7° De son rapport avec la foi. — 8° De son rapport avec la charité.

ARTICLE I. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE UNE VERTU (2)?

1. Il semble que l'espérance ne soit pas une vertu. Car personne ne fait mauvais usage de la vertu, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19), tandis qu'on abuse de l'espérance, puisqu'à l'égard de cette passion il y a un milieu et des extrêmes, comme à l'égard de toutes les autres. Donc l'espérance n'est pas une vertu.

(1) Billuart complète ce traité en parlant ici des règles de la foi, ce qui lui donne l'occasion d'examiner toutes les questions qui se rapportent à l'Eglise, et de combler ainsi une des lacunes de la *Somme*.

(2) Cet article est une explication raisonnée de ces textes de l'Ecriture (*Eccles.* XXIV) : *Ego mater sanctæ spei.* (*Rom.* VIII) : *Spe salvi facti sumus.* (I. Pet.) : *Regeneravit nos in spem vivam.*

2. Aucune vertu ne provient de nos mérites, puisque, selon l'expression de saint Augustin, c'est Dieu qui opère la vertu en nous et sans nous (*Lib. de grat. et lib. arb.* cap. 17). Or, l'espérance provient de la grâce et des mérites, comme le dit le Maître des sentences (lib. III, dist. 26). Elle n'est donc pas une vertu.

3. La vertu est la manière d'être de celui qui est parfait, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17). Or, l'espérance est la manière d'être de celui qui est imparfait, c'est-à-dire de celui qui n'a pas ce qu'il espère. Donc elle n'est pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 16) que les trois filles de Job désignent les trois vertus : la foi, l'espérance et la charité. L'espérance est donc une vertu.

CONCLUSION. — **Puisque par l'espérance, l'acte de l'homme devient bon et qu'il atteint la règle voulue, c'est-à-dire Dieu, il est nécessaire qu'elle soit aussi une vertu.**

Il faut répondre que d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6) toute vertu rend bon celui qui la possède et le met à même de bien remplir les fonctions qui lui sont propres. Il faut donc que partout où l'on trouve une bonne action dans l'homme, elle réponde à une vertu humaine. Or, dans tout ce qui est réglé et mesuré, le bien s'apprécie en raison de la perfection avec laquelle une chose atteint la règle qui lui est propre. Ainsi nous disons qu'un habit est bien, quand il n'a ni plus ni moins que la mesure qu'il doit avoir. Pour les actes humains, ainsi que nous l'avons dit (quest. VIII, art. 3 ad 3), il y a deux sortes de mesure : l'une très-prochaine et homogène qui est la raison ; l'autre suprême et supérieure qui est Dieu. C'est pourquoi tout acte humain qui s'élève jusqu'à la raison ou jusqu'à Dieu lui-même est bon (1). Or, l'acte d'espérance dont il est ici question s'élève jusqu'à Dieu. Car, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XL, art. 1) quand il s'agissait de la passion de l'espérance, son objet est le bien futur, difficile, mais possible à obtenir. Ce qui nous est possible l'étant de deux manières, par nous-mêmes ou par les autres, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 8), il s'ensuit que quand nous espérons une chose comme nous étant possible par le secours de Dieu, notre espérance s'élève jusqu'à Dieu lui-même sur l'aide duquel elle repose (2). C'est pourquoi il est évident que l'espérance est une vertu, puisqu'elle rend bonnes les actions de l'homme et qu'elle les rend conformes à la règle légitime.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les passions on établit un milieu par lequel on atteint la droite raison, et c'est dans ce milieu que consiste l'essence de la vertu. Par conséquent pour l'espérance, le bien qui en fait une vertu, c'est celui qui est conforme à la règle que l'homme doit suivre, c'est-à-dire à Dieu. C'est pourquoi personne ne peut abuser de l'espérance qui est selon Dieu, comme on ne peut pas faire mauvais usage de la vertu morale qui est conforme à la raison ; parce que cette conformité est le bon usage même de la vertu ; quoique l'espérance dont nous parlons maintenant ne soit pas une passion, mais une habitude de l'esprit, comme on le verra (art. 5 huj. quæst. et quest. XVII, art. 1).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que l'espérance provient des mérites relativement à la chose même qu'on attend; c'est ainsi qu'on espère obtenir la béatitude au moyen de la grâce et des mérites, ou bien on le dit relativement à l'acte d'espérance parfaite. Mais l'habitude elle-même de l'espérance

(1) Si l'action est bonne quand elle est conforme à la raison humaine, elle est bien meilleure lorsqu'elle est conforme à la raison divine.

(2) Elle s'appuie alors sur la grâce et sur les bonnes œuvres que la charité peut nous faire produire.

par laquelle on attend la béatitude n'est pas produite par les mérites, elle est un effet pur et simple de la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui espère est imparfait par rapport à ce qu'il espère obtenir et qu'il n'a pas encore ; mais il est parfait (1) en tant qu'il est conforme à sa propre règle, c'est-à-dire à Dieu sur le secours duquel il s'appuie.

ARTICLE II. — LA BÉATITUDE ÉTERNELLE EST-ELLE L'OBJET PROPRE DE L'ESPÉRANCE (2) ?

1. Il semble que la béatitude éternelle ne soit pas l'objet propre de l'espérance. Car l'homme n'espère pas ce qui surpasse tous les mouvements de son esprit ; puisque l'acte d'espérance lui-même est un mouvement de l'esprit. Or, la béatitude éternelle surpasse tous les mouvements de l'esprit humain. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* II, 9) que *le cœur de l'homme ne l'a jamais conçue*. La béatitude n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

2. La demande est l'expression de l'espérance. Car il est dit (*Ps.* XXXVI, 6) : *Découvrez au Seigneur votre voie, et espérez en lui, il fera lui-même ce qu'il faut pour vous.* Or, l'homme a le droit de demander à Dieu non-seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens spirituels ou temporels de la vie présente, et même la délivrance des maux qui n'existeront plus dans l'éternité bienheureuse, comme on le voit par l'Oraison dominicale (Matth. VI). Donc la béatitude éternelle n'est pas l'objet propre de l'espérance.

3. L'objet de l'espérance est ardu. Or, par rapport à l'homme il y a beaucoup d'autres choses ardues que la béatitude éternelle. Cette béatitude n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Hebr.* VI, 19) : *Nous avons une espérance qui pénètre jusqu'au dedans du voile*, c'est-à-dire qui nous fait pénétrer jusqu'à la béatitude céleste, selon l'interprétation de la glose (*interl.*). Donc l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle.

CONCLUSION. — La béatitude éternelle est l'objet propre et principal de l'espérance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'espérance dont il est ici question atteint Dieu et repose sur le secours qu'il nous accorde pour obtenir le bien que nous espérons. Or, il faut que l'effet soit proportionné à la cause. C'est pourquoi le bien que nous devons espérer de Dieu proprement et principalement, c'est le bien infini qui est proportionné à la vertu de Dieu qui nous vient en aide. Car le propre d'une vertu infinie, c'est de produire un bien infini. La vie éternelle qui consiste dans la jouissance de Dieu est un bien de cette nature. En effet ce que nous espérons de lui n'est pas moins que lui-même, puisque sa bonté par laquelle il communique ses biens à la créature n'est pas inférieure à son essence. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que le cœur de l'homme ne peut concevoir parfaitement la béatitude éternelle au point de savoir ici-bas ce qu'elle est et en quoi elle consiste. Mais l'homme peut la percevoir d'une manière générale, c'est-à-dire comme le bien par excellence, et c'est ainsi que l'espérance se porte vers elle. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* VI, 19)

(1) Celui qui espère est dans un état imparfait, mais son espérance est parfaite, parce que, comme vertu, elle est ce qu'elle doit être.

(2) Cet article est l'interprétation de ces passages de l'Ecriture (Ps. XIII) : *Dominus spes ejus est.* (LXI) : *Spes mea in Deo est.* (XC) : *Tu es, Domine, spes mea.* (Rom. V) : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.*

que *l'espérance pénètre jusqu'au dedans du voile* (1), pour indiquer que ce que nous espérons est encore voilé.

Il faut répondre au *second*, que nous ne devons pas demander à Dieu d'autres biens que ceux qui se rapportent à la béatitude éternelle. C'est ce qui fait dire que l'espérance se rapporte principalement à la béatitude éternelle, tandis que les autres choses qu'on demande à Dieu en sont l'objet secondaire. On ne les souhaite que par rapport à cette béatitude (2). C'est ainsi que la foi a principalement pour objet les choses qui se rapportent à Dieu, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme qui marche vers quelque chose de grand considère comme médiocre tout ce qui est au-dessous du but qu'il poursuit. C'est pourquoi pour l'homme qui espère la béatitude éternelle, il n'y a aucune autre difficulté par rapport à cette espérance; mais par rapport à la faculté du sujet qui espère, il peut y avoir d'autres choses ardues. L'espérance peut ainsi embrasser ces choses secondaires en les rapportant à son objet principal.

ARTICLE III. — PEUT-ON ESPÉRER POUR UN AUTRE LA BÉATITUDE ÉTERNELLE (3)?

1. Il semble qu'on puisse espérer pour un autre la béatitude éternelle. Car l'Apôtre dit (*Phil.* I, 6): *J'ai une ferme confiance que celui qui a commencé en vous l'œuvre de votre salut le perfectionnera jusqu'au jour de l'avénement de Jésus-Christ.* Or, la perfection de ce jour sera la béatitude éternelle. Donc on peut espérer pour un autre cette béatitude.

2. Ce que nous demandons à Dieu, nous espérons l'obtenir de lui. Or, nous demandons à Dieu qu'il mène les autres à la béatitude éternelle, suivant ces paroles de saint Jacques (cap. ult. 16) : *Priez les uns pour les autres, pour que vous soyez sauvés.* Nous pouvons donc espérer la béatitude éternelle pour les autres.

3. L'espérance et le désespoir se rapportent au même objet. Or, on ne peut désespérer de la béatitude éternelle d'un individu; autrement saint Augustin aurait dit inutilement (*Lib. de verb. Dom.* serm. XI, cap. 13) qu'il ne fallait désespérer de personne, tant qu'il est sur la terre. On peut donc espérer la vie éternelle pour un autre.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 8) que l'espérance ne porte que sur les choses qui appartiennent à celui qui les espère.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne puisse pas espérer absolument la vie éternelle, cependant en présupposant la charité on peut l'espérer, non-seulement pour soi, mais encore pour un autre.

Il faut répondre qu'on peut espérer une chose de deux manières : 1° D'une manière absolue, et dans ce cas l'espérance n'a pour objet que le bien ardu qui appartient à celui qui espère. 2° D'une manière hypothétique (4); alors elle peut porter sur ce qui regarde les autres. Pour la comprendre, il faut observer que l'amour et l'espérance diffèrent en ce que l'amour implique l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé; tandis que l'espérance implique un mouvement ou un effort de l'appétit vers un bien difficile à obtenir.

(1) Elle pénètre sous le voile et les énigmes de la foi, et arrive ainsi au fond des choses que l'œil de l'âme ne peut pas voir ici-bas.

(2) Ainsi ce n'est qu'en vue de la béatitude qu'on désire la grâce et qu'on souhaite l'accroissement de ses bonnes œuvres.

(3) Saint Paul dit (*Heb.* VI) : *Confidimus de vobis, dilectissimi, meliora et viciniora saluti;* ce qui paraît revenir à la pensée de saint Thomas.

(4) C'est-à-dire, supposé que nous soyons unis à quelqu'un par l'amour.

Comme l'union suppose deux êtres distincts (1), il s'ensuit que l'amour peut directement se rapporter à un autre, parce que celui qui est uni à un autre par l'amour le considère comme lui-même. Au contraire le mouvement ayant toujours un terme proportionné à son mobile, il s'ensuit que l'espérance se rapporte directement au bien qu'on possède en propre, mais non au bien qui appartient à un autre. Toutefois du moment où l'on est uni préalablement à un autre par l'amour, on peut alors espérer et désirer quelque chose pour lui comme pour soi-même, et d'après cela on peut espérer pour un autre la vie éternelle (2), selon qu'on lui est uni par l'amour. Par conséquent comme la charité par laquelle on aime Dieu, soi-même et le prochain est une seule et même vertu, ainsi il en est de l'espérance par laquelle on espère pour soi et pour les autres.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — L'HOMME PEUT-IL ESPÉRER DANS SON SEMBLABLE (3)?

1. Il semble qu'il soit permis à l'homme d'espérer dans son semblable; car l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle. Or, les saints nous aident à obtenir cette béatitude, puisque saint Grégoire dit (I. *Dial.* cap. 8) que les prières des saints aident à la prédestination. On peut donc espérer dans les hommes.

2. Si on ne peut pas espérer dans son semblable, on ne devrait reprocher à personne de ne pouvoir pas se confier dans les autres. On le reproche cependant à certains individus comme un crime, ainsi qu'on le voit par ces paroles du prophète (Hier. IX, 4) : *Il faut parmi eux que chacun se garde de son prochain et que nul ne se fie à son frère.* Il est donc permis à l'homme d'espérer dans son semblable.

3. La demande est l'expression de l'espérance, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. arg. 2). Or, l'homme peut licitement demander une chose à son semblable. Il peut donc aussi l'espérer de lui de la même manière.

Mais c'est le *contraire.* Jérémie dit (XVII, 5) : *Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans son semblable.*

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne doive espérer qu'en Dieu, comme dans la cause principale de la béatitude, il est cependant permis de mettre son espérance dans l'homme ou dans une autre créature, comme dans un agent secondaire et instrumental, utile pour obtenir un bien qui se rapporte à la béatitude.

Il faut répondre que l'espérance, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et 1ª 2ª, quest. XL, art. 7, et quest. XLII, art. 1), se rapporte à deux choses: au bien qu'on a l'intention d'obtenir et au secours par lequel on l'obtient. Le bien qu'on espère obtenir a la nature de la cause finale, tandis que le secours par lequel on espère l'obtenir a la nature de la cause efficiente. Dans ces deux genres de cause, il y a quelque chose de principal et quelque chose de secondaire. La fin principale est la fin dernière, tandis que la fin secondaire est le bien qui se rapporte à cette fin (4). De même la cause principale efficiente est le premier agent, tandis que la cause secondaire efficiente est l'agent secondaire instrumental. Or, l'espérance se rapporte à la béatitude éternelle comme à sa fin dernière, tandis qu'elle se rapporte à Dieu comme à la cause première qui nous élève à cette béatitude. Par

(1) L'amour étant une vertu unitive a toujours pour terme un individu étranger, au lieu que l'espérance est un mouvement de l'appétit qui a pour terme le bien de son propre sujet.

(2) Nous devons même la demander à Dieu pour lui par nos prières.

(3) Cet article se rapporte indirectement au culte des saints, dont saint Thomas doit d'ailleurs parler *ex professo,* en parlant de la vertu de religion.

(4) Telles sont ici les vertus et les bonnes œuvres par lesquelles on arrive à la béatitude.

conséquent comme il n'est pas permis d'espérer un autre bien que la béatitude pour sa fin dernière et qu'on ne peut espérer les biens secondaires que par rapport à la fin de la béatitude elle-même ; de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou dans une créature comme dans la cause première qui élève à la béatitude. Mais il est permis d'espérer dans un homme ou dans une créature, comme dans un agent secondaire et instrumental, dont on peut s'aider pour obtenir les biens qui se rapportent à la béatitude. C'est ainsi que nous nous adressons aux saints (1), et que nous demandons à nos semblables quelque chose, et c'est à ce point de vue qu'on blâme ceux sur le secours desquels on ne peut compter (2).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE UNE VERTU THÉOLOGALE (3)?

1. Il semble que l'espérance ne soit pas une vertu théologale. Car la vertu théologale est celle qui a Dieu pour objet. Or, l'espérance n'a pas que Dieu pour objet, mais elle a encore d'autres biens que nous espérons obtenir de lui. Elle n'est donc pas une vertu théologale.

2. La vertu théologale ne consiste pas dans un milieu entre deux vices, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXIV, art. 4). Or, l'espérance tient le milieu entre la présomption et le désespoir. Elle n'est donc pas une vertu théologale.

3. L'attente appartient à la longanimité qui est une espèce de force. Par conséquent l'espérance étant une attente, il semble qu'elle ne soit pas une vertu théologale, mais une vertu morale.

4. L'objet de l'espérance est ardu. Or, il appartient à la magnanimité qui est une vertu morale de tendre vers ce qui est ardu. Par conséquent l'espérance est une vertu morale et non une vertu théologale.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre met (I. *Cor.* XIII) l'espérance sur la même ligne que la foi et la charité qui sont des vertus théologales.

CONCLUSION.— L'espérance est une vertu théologale, puisqu'elle a Dieu pour objet.

Il faut répondre que les différences spécifiques divisant le genre par elles-mêmes, il faut examiner d'où l'espérance tire sa nature comme vertu pour savoir sous quelle espèce on doit la placer. Or, nous avons dit (art. 1 et 4 huj. quæst.) que l'espérance est une vertu, parce qu'elle atteint la règle suprême des actes humains ; elle l'atteint comme la cause première efficiente, en ce sens que c'est sur son secours qu'elle repose, et elle l'atteint comme la cause finale dernière, en ce qu'elle attend la béatitude qui consiste dans sa jouissance. Ainsi il est évident que l'objet principal de l'espérance, comme vertu, est Dieu. Et puisque l'essence de la vertu théologale consiste en ce qu'elle a Dieu pour objet, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXII, art. 1), il est évident que l'espérance est une vertu théologale.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les autres biens qui sont l'objet de l'espérance, on les espère (4) par rapport à Dieu considéré comme la fin dernière ou comme la cause première efficiente, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. et art. 2).

Il faut répondre au *second*, que dans les choses qu'on règle ou qu'on mesure, le milieu est ce qui est conforme à la règle ou à la mesure ; l'excès est ce qui dépasse la règle ; le défaut ce qui reste en deçà. Quant à la règle ou à la mesure elle-même, il n'y a en elle ni milieu, ni extrême. Or, la vertu

(1) Les saints ne manquent jamais d'intercéder, en raison de leur grande charité.

(2) Ce manque de bonne volonté est une preuve de l'égoïsme le plus étroit.

(3) On peut définir l'espérance : *Habitus animi divinitùs infusus, per quem certâ fiduciâ æternæ vitæ bona auxilio divino obtinenda expectamus.*

(4) C'est ainsi qu'on espère la grâce et toutes les vertus chrétiennes.

morale a pour objet propre les choses qui sont réglées par la raison; c'est pourquoi, relativement à son objet propre, il lui convient absolument d'exister dans un milieu. Mais la vertu théologale se rapporte, comme à son objet propre, à la règle première qui n'est pas réglée par une autre. C'est pourquoi il ne lui convient pas essentiellement et selon son objet propre de consister dans un milieu. Cependant elle peut y consister par accident, en raison de ce qui se rapporte à son objet principal. Ainsi la foi ne peut pas avoir un milieu et des extrêmes, puisqu'elle repose sur la vérité première en laquelle il n'est pas possible d'avoir trop de confiance; mais relativement à ce qu'elle croit, elle peut avoir un milieu et des extrêmes; c'est ainsi qu'une chose vraie tient le milieu entre deux choses fausses. De même l'espérance n'a pas un milieu et des extrêmes relativement à son objet principal, parce que personne ne peut trop s'appuyer sur le secours de Dieu; mais par rapport aux choses qu'on a la confiance d'obtenir, il peut y avoir un milieu et des extrêmes en ce sens qu'on tombe dans la présomption en espérant ce qui est au-dessus de ses forces, ou dans le désespoir (1) à l'égard de ce qu'on peut faire.

Il faut répondre au *troisième*, que l'attente qui entre dans la définition de l'espérance n'implique pas un délai, comme l'attente qui appartient à la longanimité. Mais elle implique un recours à l'aide de Dieu, soit que l'objet espéré soit différé, soit qu'il ne le soit pas.

Il faut répondre au *quatrième*, que la magnanimité tend à une chose difficile, tout en espérant ce qui n'est pas au-dessus de sa puissance. D'où il résulte qu'elle a proprement pour objet l'exécution de quelques grandes choses; tandis que l'espérance considérée comme une vertu théologale a pour objet ce qui est difficile, mais qu'on ne peut obtenir que par le secours d'un autre (2), ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.).

ARTICLE VI. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE UNE VERTU DISTINCTE DES AUTRES VERTUS THÉOLOGALES?

1. Il semble que l'espérance ne soit pas une vertu distincte des autres vertus théologales. Car les habitudes se distinguent d'après leurs objets, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LIV, art. 2). Or, l'objet de l'espérance et des autres vertus théologales est le même. Donc l'espérance ne se distingue pas des autres vertus théologales.

2. Dans le symbole où nous confessons notre foi, il est dit: *J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir*. Or, l'attente de la béatitude future appartient à l'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc. et 2 huj. quæst.). L'espérance ne se distingue donc pas de la foi.

3. L'homme tend vers Dieu par l'espérance. Or, tendre vers Dieu est le propre de la charité. Donc l'espérance ne se distingue pas de cette vertu.

Mais c'est le *contraire*. Où il n'y pas de distinction, il n'y a pas de nombre. Or, on compte l'espérance parmi les autres vertus théologales. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 12 et 16) qu'il y a trois vertus, l'espérance, la foi et la charité. L'espérance est donc une vertu distincte des autres vertus théologales.

CONCLUSION. — L'espérance se distingue des autres vertus théologales, parce qu'elle est la seule par laquelle nous adhérons à Dieu, comme étant en nous le prin·

(1) On tombe dans la présomption, si l'on espère obtenir la béatitude sans faire aucune bonne œuvre, et l'on tombe dans le désespoir si on ne veut pas faire pénitence; mais celui qui espère comme il doit, en comptant sur le secours de Dieu et ses bonnes œuvres, ne peut pas avoir une trop grande confiance dans la miséricorde divine.

(2) Elle a pour objet la participation à la gloire de Dieu qu'on ne peut obtenir que par la grâce.

cipe de la bonté parfaite et que d'ailleurs c'est par elle que nous nous appuyons sur le secours de Dieu pour obtenir la béatitude.

Il faut répondre qu'on dit qu'une vertu est théologale par là même qu'elle a Dieu pour l'objet auquel elle adhère. Or, on peut adhérer à quelqu'un de deux manières : 1° par soi-même; 2° parce qu'on s'en sert pour arriver à autre chose. La charité fait donc que l'homme s'attache à Dieu pour lui-même, en unissant son esprit à lui par l'affection de l'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu, comme au principe duquel découlent tous nos biens. Or, ce qui nous vient de Dieu, c'est la connaissance de la vérité et la possession de la bonté parfaite. Par conséquent la foi fait que nous nous attachons à Dieu, comme au principe qui nous fait connaître la vérité. Car nous croyons que ce que Dieu nous dit est vrai. L'espérance nous fait adhérer à Dieu, comme au principe de la bonté parfaite en nous, en ce sens que par l'espérance nous nous appuyons sur le secours de Dieu pour obtenir la béatitude (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu est l'objet de ces vertus, sous des rapports différents, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Or, pour la distinction des habitudes il suffit que le même objet soit considéré sous des rapports divers (2), comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LIV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que l'attente est exprimée dans le symbole, non parce qu'elle est un acte propre de la foi, mais en ce sens que l'acte d'espérance présuppose la foi, comme nous le dirons (art. 7 seq.). Par conséquent, l'acte de foi est manifesté par l'acte d'espérance.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance fait tendre vers Dieu, comme vers le bien final qu'on doit obtenir et comme vers le secours efficace qui doit nous venir en aide. Mais la charité fait, à proprement parler, tendre vers Dieu, en unissant l'affection de l'homme à lui, de telle sorte qu'il ne vive plus pour lui, mais pour Dieu (3).

ARTICLE VII. — L'ESPÉRANCE PRÉCÈDE-T-ELLE LA FOI (4)?

1. Il semble que l'espérance précède la foi. Car à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXVI) : *Spera in Domino et fac bonitatem*, la glose dit (*interl. Cassiod.*) : L'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut. Or, le salut est produit par la foi qui nous justifie. Donc l'espérance précède la foi.

2. Ce qui entre dans la définition d'une chose doit être antérieur à elle et plus connu. Or, l'espérance entre dans la définition de la foi, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* XI, 1) : *La foi est la substance des choses que l'on doit espérer*. Donc l'espérance est antérieure à la foi.

3. L'espérance précède l'acte méritoire. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* IX, 10) que *celui qui laboure doit labourer avec l'espérance d'en tirer des fruits*. Or, l'acte de foi est méritoire. L'espérance précède donc la foi.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans l'Evangile (Matth. I) qu'*Abraham engendra Isaac*, c'est-à-dire, selon l'interprétation de la glose : la foi engendre l'espérance.

(1) Ces trois vertus ont matériellement le même objet, qui est Dieu, mais elles se rapportent à lui d'une manière différente. Ainsi la foi l'envisage selon qu'il est vrai, l'espérance selon qu'il est bon pour nous, et la charité selon qu'il est bon en lui-même.

(2) Parce que dans ce cas ce n'est plus le même objet formel, et c'est d'après la forme que les habitudes se distinguent.

(3) L'espérance nous fait tendre vers Dieu pour en obtenir un secours; la charité est plus désintéressée, elle nous fait tendre vers lui pour lui-même.

(4) Le concile de Trente suppose que la foi précède l'espérance (sess. VI, can. 6); ce qui d'ailleurs n'a jamais été contesté.

CONCLUSION.—La foi précède l'espérance, puisque par elle nous savons que nous pouvons obtenir la vie éternelle, et que le secours de Dieu nous est préparé à ce dessein.

Il faut répondre que la foi précède absolument l'espérance. Car l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu, mais possible à obtenir. Par conséquent, pour que quelqu'un espère, il est nécessaire que l'objet de son espérance lui soit proposé comme possible. Or, l'objet de l'espérance est d'un côté la béatitude éternelle, et de l'autre le secours de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 2 et 6). Ces deux choses nous sont proposées par la foi, qui nous fait connaître que nous pouvons parvenir à la vie éternelle, et que le secours de Dieu nous a été préparé à dessein, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* xi, 6): *Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent.* D'où il est manifeste que la foi précède l'espérance.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme ajoute la glose au même endroit, on dit que l'espérance est l'entrée de la foi, c'est-à-dire de la chose crue, parce que c'est l'espérance qui fait entrer pour voir ce que l'on croit(1). Ou bien on peut dire que c'est l'entrée de la foi, parce que c'est par l'espérance que l'homme parvient à être affermi et perfectionné dans sa foi.

Il faut répondre au *second*, qu'on fait entrer dans la définition de la foi la chose qu'on doit espérer, parce que l'objet propre de la foi n'est pas évident par lui-même. Par conséquent il a été nécessaire de le désigner par une circonlocution et de le faire ainsi connaître par ce qui en est la conséquence.

Il faut répondre au *troisième*, que tout acte méritoire n'a pas une espérance antécédente, mais il suffit qu'il ait une espérance concomitante ou conséquente.

ARTICLE VIII. — LA CHARITÉ EST-ELLE ANTÉRIEURE A L'ESPÉRANCE (2)?

1. Il semble que la charité soit antérieure à l'espérance. Car à l'occasion de ces paroles de saint Luc (xvii) : *Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé,* saint Ambroise dit : La charité vient de la foi, l'espérance vient de la charité. Or, la foi est antérieure à la charité. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. xiv, cap. 9) que les bons mouvements et les bonnes affections viennent de l'amour et de la charité pure. Or, l'espoir considéré comme un acte de la vertu d'espérance est un bon mouvement de l'âme. Par conséquent cette vertu découle de la charité.

3. Le Maître des sentences dit (lib. iii, dist. 26) que l'espérance provient des mérites qui précèdent non-seulement la chose espérée, mais encore l'espérance à laquelle la charité est naturellement antérieure. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Tim.* i, 5) : *La fin du commandement c'est la charité qui naît d'un cœur pur et d'une bonne conscience;* c'est-à-dire, suivant la glose, *de l'espérance.* L'espérance est donc antérieure à la charité.

CONCLUSION. — Quoique l'espérance soit originairement antérieure à la charité, neanmoins la charité l'emporte en perfection sur l'espérance.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'ordre : celui de la génération et de la matière, d'après lequel l'imparfait est antérieur au parfait ; celui de la perfection et de la forme, d'après lequel le parfait précède naturellement l'imparfait. D'après le premier de ces ordres, l'espérance est antérieure à

(1) C'est l'espérance qui nous promet que dans le ciel nous verrons un jour ce que nous croyons maintenant sans le voir.

(2) Le concile de Trente suppose l'ordre déterminé ici par saint Thomas (Vid. sess. vi, cap. 6).

la charité. Ce qui est évident, parce que l'espérance et tout mouvement appétitif découle de l'amour, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LV, art. 1 et 2) en traitant des passions. Pour l'amour, l'un est parfait et l'autre imparfait. L'amour parfait est celui par lequel on aime quelqu'un pour lui-même (1), comme par exemple quand on veut du bien à quelqu'un dans son intérêt ; c'est ainsi que l'on aime son ami. L'amour imparfait est celui par lequel on aime une chose non pour elle-même, mais pour l'avantage qu'on en retire (2). C'est de cette façon que l'homme aime la chose qu'il désire. Le premier amour appartient à la charité qui s'attache à Dieu pour lui-même ; mais l'espérance appartient au second (3), parce que celui qui espère a l'intention d'obtenir quelque chose pour lui. C'est pourquoi, selon l'ordre de génération, l'espérance est antérieure à la charité. Car comme quelqu'un est amené à aimer Dieu par là même qu'il craint d'en être puni (4), et qu'il cesse de l'offenser, selon l'observation de saint Augustin (*Tract.* 9 *in Joan.*), de même l'espérance conduit à la charité, en ce sens que celui qui espère être récompensé de Dieu est excité à l'aimer et à observer ses préceptes. Mais, selon l'ordre de perfection, la charité est naturellement antérieure. C'est pourquoi du moment où la charité existe, l'espérance devient plus parfaite (5), parce que c'est surtout de ses amis qu'on espère. C'est en ce sens que saint Ambroise dit (*loc. cit.*) que l'espérance procède de la charité.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'espérance et tout mouvement appétitif provient d'un certain amour, de celui par lequel on aime le bien qu'on a attendu. Mais toute espérance ne provient pas de la charité ; il n'y a que l'acte de l'espérance parfaite par laquelle on espère de Dieu, comme d'un ami, la béatitude.

Il faut répondre au *troisième*, que le Maître des sentences parle de l'espérance parfaite que précèdent naturellement la charité et les mérites qui sont les effets de cette dernière vertu.

QUESTION XVIII.

DU SUJET DE L'ESPÉRANCE.

Après avoir parlé de l'espérance elle-même, nous avons à nous occuper de son sujet. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La vertu d'espérance existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet ? — 2° Existe-t-elle dans les bienheureux ? — 3° Existe-t-elle dans les damnés ? — 4° Est-elle certaine pour ceux qui sont ici-bas ?

ARTICLE I. — L'ESPÉRANCE EXISTE-T-ELLE DANS LA VOLONTÉ COMME DANS SON SUJET ?

1. Il semble que l'espérance n'existe pas dans la volonté comme dans son sujet. Car l'objet de l'espérance est le bien difficile, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1, et 1ª 2ª, quest. XL, art. 1). Or, le difficile n'est pas l'objet de la volonté, mais de l'appétit irascible. Donc l'espérance n'existe pas dans la volonté, mais dans l'irascible.

(1) C'est ce qu'on appelle l'amour d'amitié.

(2) Cet amour est l'amour de concupiscence.

(3) L'espérance n'est qu'un amour de concupiscence. On ne peut trop admirer avec quelle sagacité et quelle pénétration notre illustre docteur analyse tous les sentiments et toutes les idées.

(4) Cette crainte servile est donc une bonne chose, comme le concile de Trente l'a établi contre Luther (sess. VI, cap. 6).

(5) L'espérance reçoit comme la foi son complément ou son perfectionnement de la charité Ces trois vertus sont d'ailleurs simultanément infuses avec la grâce sanctifiante (conc. Trid. sess. VI, cap. 7) : *In ipsâ justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem.*

2. Quand une chose suffit, il est superflu d'en ajouter une seconde. Or, pour perfectionner la puissance de la volonté, c'est assez de la charité qui est la plus parfaite des vertus. Donc l'espérance n'existe pas dans la volonté.

3. Une puissance ne peut exister simultanément dans deux actes, comme l'intelligence ne peut comprendre en même temps plusieurs choses. Or, l'acte d'espérance peut exister simultanément avec l'acte de charité. Par conséquent, puisque l'acte de charité appartient manifestement à la volonté, l'acte d'espérance ne lui appartient pas. L'espérance n'existe donc pas dans la volonté.

Mais c'est le *contraire*. L'âme ne peut percevoir Dieu qu'au moyen de l'esprit (*mens*), qui comprend la mémoire, l'intelligence et la volonté, comme le prouve saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 3 et 6). Or, l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet. Par conséquent, puisqu'elle n'existe ni dans la mémoire, ni dans l'intelligence qui appartiennent à la puissance cognitive, il s'ensuit qu'elle existe dans la volonté comme dans son sujet.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de l'espérance est le bien surnaturel et divin, elle existe non dans l'appétit sensitif, mais dans l'appétit intelligentiel ou dans la volonté, comme dans son objet propre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 1, et part. I, quest. LXXXVII, art. 2), on connaît les habitudes par les actes. Or, l'acte d'espérance est un mouvement de la partie appétitive, puisqu'elle a pour objet le bien. Et comme il y a dans l'homme deux sortes d'appétit, l'appétit sensitif qui se divise en irascible et en concupiscible, et l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. LXXXII, art. 5), les mouvements qui existent dans l'appétit inférieur sont accompagnés de passion (1), tandis que ceux qui existent dans l'appétit supérieur existent sans cela, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LXXXII, art. 5 ad 1, et 1ª 2ª, quest. XXII, art. 3 ad 3). L'acte d'espérance ne peut appartenir à l'appétit sensitif, parce que le bien qui est l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais un bien divin. C'est pourquoi l'espérance existe dans l'appétit supérieur qu'on appelle la volonté, comme dans son sujet, mais elle n'existe pas dans l'appétit inférieur auquel appartient l'irascible.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de l'irascible c'est ce qui est difficile, et sensible, tandis que l'objet de la vertu d'espérance est ce qui est difficile et intelligible ou plutôt supérieur à l'intelligence même (2).

Il faut répondre au *second*, que la charité perfectionne suffisamment la volonté relativement à un de ses actes qui est l'amour; mais il faut une autre vertu pour la perfectionner relativement à un autre acte qui est l'espérance.

Il faut répondre au *troisième*, que le mouvement de l'espérance et celui de la charité sont subordonnés l'un à l'autre, comme nous l'avons prouvé (quest. XVII, art. 8). Par conséquent, rien n'empêche qu'ils n'appartiennent simultanément l'un et l'autre à la même puissance. Ainsi l'intelligence peut comprendre plusieurs choses simultanément du moment qu'elles sont subordonnées entre elles, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXXV, art. 4).

ARTICLE II. — L'ESPÉRANCE EXISTE-T-ELLE DANS LES BIENHEUREUX (3)?

1. Il semble que l'espérance existe dans les bienheureux. Car le Christ a

(1) C'est pour ce motif qu'ils ont nécessairement pour objet un bien sensible.

(2) Puisqu'il est surnaturel.

(3) L'Apôtre indique que l'espérance n'existera

été en possession parfaite de la béatitude dès le commencement de sa conception. Or, il a eu l'espérance, puisque d'après la glose c'est de lui qu'il est dit (*Ps.* xxx) : *J'ai espéré en vous, Seigneur.* Donc l'espérance peut exister dans les bienheureux.

2. Comme l'obtention de la béatitude est un bien difficile, de même aussi sa conservation. Or, les hommes avant d'avoir la béatitude espèrent l'obtenir. Donc après l'avoir obtenue, ils peuvent espérer la conserver.

3. Par la vertu d'espérance on peut espérer la béatitude non-seulement pour soi, mais encore pour les autres, comme nous l'avons dit (quest. xvii, art. 3). Or, les bienheureux qui sont au ciel espèrent la béatitude pour les autres, sans cela ils ne prieraient pas pour eux. L'espérance peut donc exister dans les bienheureux.

4. La béatitude des saints comprend non-seulement la gloire de l'âme, mais encore celle du corps. Or, les âmes des saints qui sont dans le ciel attendent encore la gloire du corps, comme on le voit (*Apoc.* vi), et dans saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. xii, cap. 35). Donc l'espérance peut exister dans les bienheureux.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* viii, 24) : *Espère-t-on ce que l'on voit?* Or, les bienheureux jouissent de la vision de Dieu. Donc ils ne peuvent espérer.

CONCLUSION. — L'espérance, pas plus que la foi, ne peut exister dans les bienheureux, puisque leur béatitude n'est plus à venir, mais qu'elle est présente.

Il faut répondre que du moment où l'on retire ce qui donne à une chose son espèce, l'espèce est détruite et la chose ne peut plus rester la même. Ainsi en ôtant à un corps naturel sa forme, il ne reste plus le même dans l'espèce. Or, l'espérance tire son espèce de son objet principal, comme toutes les autres vertus, ainsi que nous l'avons vu (quest. préc. art. 5 et 6, et 1ª 2ª, quest. liv, art. 2). Son objet principal est la béatitude éternelle selon qu'il nous est possible de l'acquérir avec le secours de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 2). Le bien difficile, mais possible, n'est donc l'objet de l'espérance qu'autant qu'il est à venir. C'est pourquoi la béatitude n'étant plus une chose future, mais présente, la vertu d'espérance ne peut plus exister au ciel. Par conséquent, l'espérance aussi bien que la foi sera détruite dans le ciel, et ni l'une ni l'autre ne peut exister dans les bienheureux.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le Christ fût en possession de la gloire, et par conséquent bienheureux par rapport à la jouissance divine, il était néanmoins simultanément voyageur par rapport à la passibilité de la nature qu'il avait encore avec lui. C'est pourquoi il a pu espérer la gloire de l'impassibilité et de l'immortalité (1) sans avoir pour cela la vertu d'espérance qui ne se rapporte pas à la gloire du corps, comme à son objet principal, mais plutôt à la jouissance divine.

Il faut répondre au *second,* qu'on appelle la béatitude des saints la vie éternelle, parce que par là même qu'ils jouissent de Dieu, ils deviennent en quelque sorte participants de l'éternité divine qui surpasse toute espèce de temps. Ainsi la continuation de la béatitude n'est pas diversifiée par le présent, le passé et le futur. C'est pourquoi les bienheureux n'espèrent pas que la béatitude continuera, mais ils possèdent la chose même (2), parce qu'il n'y a plus pour eux d'avenir.

plus dans le ciel (I. *Cor.* xiii) : *Nunc manent fides, spes, charitas : majora autem horum est charitas.*

(1) L'espérance est alors prise dans un sens large, mais elle n'est pas la même que celle qui est une vertu théologale.

(2) Elle est pour eux comme pour Dieu une chose présente.

Il faut répondre au *troisième*, que tant que dure la vertu d'espérance, c'est par la même espérance qu'on espère la béatitude pour soi (1) et pour les autres. Mais quand les bienheureux n'ont plus l'espérance par laquelle ils espéraient la béatitude pour eux-mêmes, ils l'espèrent encore pour les autres; mais ce n'est pas par la vertu d'espérance, c'est plutôt par l'amour de la charité. C'est ainsi que celui qui a la charité de Dieu aime le prochain par cette même charité. Cependant on peut aimer le prochain sans avoir cette vertu, mais alors on l'aime d'un autre amour.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'espérance étant une vertu théologale qui a Dieu pour objet, son objet principal est la gloire de l'âme qui consiste dans la jouissance de Dieu, mais non la gloire du corps (2). D'ailleurs la gloire du corps quoiqu'elle soit une chose difficile par rapport à la nature humaine, n'est cependant pas difficile par rapport à celui qui a la gloire de l'âme; soit parce que la gloire du corps est peu de chose comparativement à la gloire de l'âme, soit parce que celui qui a la gloire de l'âme possède la cause suffisante de la gloire du corps (3).

ARTICLE III. — L'ESPÉRANCE EXISTE-T-ELLE DANS LES DAMNÉS (4)?

1. Il semble que l'espérance existe dans les damnés. Car le diable est damné et le prince des damnés, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xxv, 41) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges*. Or, le diable espère, puisqu'il est dit dans Job (xl, 28) qu'*il sera trompé dans ses espérances*. Il semble donc que les damnés aient l'espérance.

2. Comme la foi est formée et informe, de même aussi l'espérance. Or, la foi informe peut exister dans les démons et les damnés, d'après cette parole de l'apôtre saint Jacques (Jac. ii, 19) : *Les démons croient et tremblent*. Il semble donc que l'espérance puisse être informe dans les damnés.

3. Pour aucun homme le mérite ou le démérite qu'il n'a pas eu en cette vie n'augmente après la mort, suivant cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* xi, 3) : *Si l'arbre tombe vers le midi ou vers l'aquilon, il reste dans l'endroit même où il est tombé*. Or, parmi les damnés il y en a beaucoup qui ont eu en cette vie l'espérance et qui n'ont jamais désespéré. Ils auront donc encore cette vertu dans l'autre vie.

Mais c'est le *contraire*. L'espérance produit la joie, selon cette expression de l'Apôtre (*Rom.* xii, 12) : *Réjouissez-vous dans l'espérance*. Or, les damnés ne sont pas dans la joie, mais dans la douleur et le chagrin, suivant cette pensée du prophète Isaïe (lxv, 14) : *Mes sentiments éclateront par des cantiques de louanges dans le ravissement de leur cœur, et vous éclaterez par de grands cris dans l'amertume de votre âme et en de tristes hurlements dans le déchirement de votre esprit*. Donc l'espérance n'existe pas dans les damnés.

CONCLUSION. — Les damnés n'ont aucune espérance, puisqu'ils sont certains de n'échapper jamais aux peines éternelles.

Il faut répondre que, comme il est de l'essence de la béatitude que la volonté se repose en elle; de même il est de l'essence de la peine que ce qui est infligé à ce titre répugne à la volonté. Or, ce qu'on ignore ne peut être par la volonté ni un sujet de repos, ni un sujet de chagrin. C'est pourquoi

(1) On l'espère pour soi premièrement et secondairement pour les autres. Du moment que l'objet premier et principal de l'espérance vient à manquer, il n'est plus possible que cette vertu existe : elle ne peut donc pas se rapporter secondairement à autre chose.

(2) La gloire du corps n'est que son objet secondaire, et on peut faire ici le raisonnement que nous avons indiqué dans la note précédente.

(3) Celle-ci vient d'elle-même, comme la conséquence après le principe. Les bienheureux la désirent, mais ils ne l'espèrent pas, dans le sens théologique de ce dernier mot.

(4) Cet article combat ceux qui n'admettent pas l'éternité des peines et qui croient que les souffrances des damnés auront un terme.

saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 17 et 19) que les anges ne pouvaient être parfaitement heureux avant leur glorification ou leur chute, puisqu'ils ne prévoyaient pas ce qui devait leur arriver. Car pour que la béatitude soit parfaite et véritable, il est nécessaire que l'on soit certain de sa perpétuité; autrement la volonté ne serait pas tranquille. — De même puisque la perpétuité de la damnation est attachée à la peine des damnés, cette perpétuité ne serait pas un châtiment, si elle ne répugnait à la volonté, et elle ne pourrait lui répugner, si elle n'était pas connue. C'est pourquoi la condition misérable des damnés exige qu'ils sachent qu'ils ne peuvent d'aucune manière échapper à la damnation et parvenir à la béatitude. C'est ce qui fait dire à Job (XV, 22) que *le damné ne croit pas pouvoir retourner des ténèbres à la lumière.* D'où il est évident qu'ils ne peuvent pas plus considérer le bonheur comme un bien possible, que les bienheureux ne peuvent le considérer comme un bien futur. C'est pour cette raison que l'espérance n'existe ni dans les bienheureux, ni dans les damnés. Mais elle peut exister dans ceux qui ne sont pas encore arrivés au terme, soit qu'ils vivent ici-bas, soit qu'ils souffrent dans le purgatoire (1), parce que dans l'un et l'autre cas la béatitude est pour eux un bien futur, mais possible.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXIII, cap. 19), il s'agit en cet endroit du diable considéré dans ses membres qui verront en effet toutes leurs espérances trompées. — Ou bien si on entend ces paroles du diable lui-même, on peut les rapporter à l'espérance (2) qu'il a de remporter la victoire sur les saints, et on y est autorisé par ce qui précède (*ib.* 18) : *Il se promet que le Jourdain viendra couler dans sa gueule.* Mais ce n'est pas de cette espérance dont il s'agit ici.

Il faut répondre au *second*, que, comme dit saint Augustin (*Ench*, cap. 8), la foi a pour objet les bonnes et les mauvaises choses, ce qui est passé, présent, et à venir, ce qui appartient et ce qui n'appartient pas; tandis que l'espérance ne se rapporte qu'aux choses bonnes, qui sont à venir, et qui appartiennent à celui qui espère. C'est pourquoi la foi informe peut exister dans les damnés plutôt que l'espérance; parce que les biens de Dieu ne sont plus pour eux ni futurs, ni possibles; ils sont seulement absents.

Il faut répondre au *troisième*, que le défaut d'espérance dans les damnés ne change pas le démérite, comme la ruine de l'espérance dans les bienheureux n'augmente pas leur mérite; mais, de part et d'autre, c'est un effet qui résulte du changement d'état (3).

ARTICLE IV. — L'ESPÉRANCE DES FIDÈLES EST-ELLE CERTAINE (4)?

1. Il semble que l'espérance des fidèles n'ait pas de certitude. Car l'espérance existe dans la volonté comme dans son sujet. Or, la certitude n'appartient pas à la volonté, mais à l'intellect. L'espérance n'a donc pas de certitude.

2. L'espérance provient de la grâce et des mérites, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 4, arg. 2). Or, nous ne pouvons pas en cette vie savoir avec certitude que nous avons la grâce, comme nous l'avons vu (1ª 2ª,

(1) Les âmes du purgatoire ont la certitude d'arriver à la béatitude. Il en était de même de celles des patriarches dans les limbes ; mais cette certitude n'est pas incompatible avec l'espérance.

(2) Il s'agit alors d'une espérance purement naturelle, et non de l'espérance considérée comme une vertu théologale.

(3) Cet effet résulte de ce qu'ils ne sont plus *in via*.

(4) Cette question se présente sous un double aspect. De la part de son objet, qui est Dieu, l'espérance est certaine, car il n'y a rien de plus sûr que la toute-puissance du secours divin ; de la part du sujet, elle est incertaine, parce que l'homme peut manquer de correspondre à la grâce. C'est ce que le concile de Trente exprime parfaitement (sess. VI, cap. 12) en parlant de la persévérance.

quest. CXII, art. 5). Donc l'espérance des fidèles n'a pas de certitude.

3. On ne peut être certain à l'égard de ce qui peut faire défaut. Or, il y a beaucoup d'hommes qui ont l'espérance et qui cependant ne parviennent pas à la béatitude. L'espérance des fidèles n'a donc pas de certitude.

Mais c'est le *contraire*. L'espérance est l'attente certaine de la béatitude future, comme le dit le Maître des sentences (lib. III *Sent*. dist. 26), ce qu'on doit entendre conformément à ces paroles de saint Paul (II. *Tim*. I, 12) : *Je sais à qui je me suis confié, et je suis persuadé qu'il est assez puissant pour me garder mon dépôt*.

CONCLUSION. — L'espérance des fidèles est certaine, non en elle-même, mais par la foi dont elle tire toute sa certitude.

Il faut répondre que la certitude peut exister dans quelqu'un de deux manières : essentiellement et par participation. Essentiellement, quand elle réside dans la faculté cognitive ; par participation, quand elle se trouve dans tout ce que la faculté cognitive porte infailliblement vers sa fin (1). C'est de cette manière qu'on dit que la nature opère certainement, parce qu'elle est mue par l'intelligence divine qui mène avec certitude chaque être à sa fin. C'est aussi dans le même sens qu'on dit que les vertus morales opèrent plus certainement que l'art, parce qu'à la manière de la nature, elles sont mues par la raison qui détermine leurs actes. Par conséquent l'espérance tend aussi avec certitude vers sa fin, selon qu'elle participe à la certitude qui vient de la foi et qui réside dans la faculté cognitive.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que l'espérance ne repose pas principalement sur la grâce qu'on a déjà reçue (2), mais sur la toute-puissance de Dieu et sur sa miséricorde, par laquelle celui qui n'a pas la grâce peut l'obtenir de manière à parvenir à la vie éternelle. Or, celui qui a la foi est sûr de la toute-puissance et de la miséricorde divine.

Il faut répondre au *troisième*, que si ceux qui ont l'espérance n'arrivent pas à la béatitude, c'est la faute du libre arbitre qui y met un obstacle en péchant (3), mais ce n'est pas la faute de la puissance ou de la miséricorde de Dieu sur laquelle repose l'espérance. Par conséquent ceci ne préjudicie en rien à la certitude de l'espérance.

QUESTION XIX.

DU DON DE CRAINTE.

Nous avons maintenant à nous occuper du don de crainte. — A ce sujet douze questions se présentent : 1° Doit-on craindre Dieu ? — 2° De la division de la crainte en crainte filiale, initiale, servile et mondaine. — 3° La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise ? — 4° La crainte servile est-elle bonne ? — 5° Est-elle substantiellement la même chose que la crainte filiale ? — 6° La charité survenant, la crainte servile est-elle détruite ? — 7° La crainte est-elle le commencement de la sagesse ? — 8° La crainte initiale est-elle substantiellement la même que la crainte filiale ? — 9° La crainte est-elle un don de l'Esprit-Saint ? — 10° Croît-elle à mesure que la charité croît elle-même ? — 11° Subsiste-t-elle dans le ciel ? — 12° Qu'est-ce qui répond à la crainte parmi les béatitudes et les fruits ?

ARTICLE I. — PEUT-ON CRAINDRE DIEU ?

1. Il semble qu'on ne puisse pas craindre Dieu. Car l'objet de la crainte

(1) Elle existe ainsi dans les puissances appétitives qui sont mues par l'entendement.

(2) Car personne ne peut être certain d'une manière absolue d'être en état de grâce.

(3) L'incertitude de l'espérance ne provient, comme nous l'avons dit, que du sujet qui correspond plus ou moins fidèlement à la grâce.

est le mal futur, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XLI, art. 2 et 3). Or, il n'y a absolument rien de mauvais en Dieu, puisqu'il est la bonté même. On ne peut donc pas craindre Dieu.

2. La crainte est opposée à l'espérance. Or, nous espérons en Dieu. Nous ne pouvons donc pas tout à la fois le craindre.

3. Comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5) : Nous craignons les choses qui nous font du mal. Or, nos maux ne viennent pas de Dieu, mais de nous-mêmes, d'après ces paroles d'Osée (Os. XIII, 9) : *Ta perdition vient de toi, ô Israël! et c'est de moi que tu tires ton secours.* On ne doit donc pas craindre Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Hier. X, 7) : *Qui ne vous craindra pas, ô le roi des nations?* Et ailleurs (Mal. I, 6) : *Si je suis le Seigneur, où est la crainte que vous me devez?*

CONCLUSION. — On peut craindre Dieu, non comme une chose mauvaise, mais comme celui qui peut nous infliger une peine qui est un bien absolument, mais un mal relativement.

Il faut répondre que, comme l'espérance a deux sortes d'objet, l'un qui est le bien futur et dont on attend la possession, l'autre qui est le secours de Dieu par lequel on pense obtenir ce que l'on espère; de même la crainte peut avoir aussi deux sortes d'objet; l'un est le mal même que l'homme fuit, et l'autre est ce qui peut être pour lui une cause de peine. Dieu qui est la bonté même ne peut donc être dans le premier sens l'objet de la crainte, mais il peut l'être dans le second, parce qu'il peut nous infliger un châtiment qui soit un mal par rapport à nous. En effet il peut nous punir, et la punition n'est pas un mal absolu, mais un mal relativement et un bien absolument (1). Car le bien consistant dans sa conformité avec la fin, le mal implique la privation de cet ordre ou de ce rapport; par conséquent le mal absolu est ce qui jette l'homme hors de sa fin dernière, et ce mal est celui du péché. Le châtiment est à la vérité un mal, puisqu'il est la privation d'un bien particulier, mais il est cependant un bien absolu en ce qu'il est une des conditions de l'ordre qui rattache l'homme à sa fin dernière. Dieu peut donc être la cause de notre châtiment si nous nous séparons de lui, et c'est de cette manière qu'on peut et qu'on doit le craindre (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur le mal même qui est l'objet de la crainte et que l'homme fuit.

Il faut répondre au *second,* qu'il faut considérer en Dieu la justice d'après laquelle il punit les pécheurs et la miséricorde d'après laquelle il nous délivre. Quand nous considérons sa justice, nous sommes saisis de crainte, tandis qu'en considérant sa miséricorde nous avons de l'espérance. C'est ainsi que sous des rapports divers Dieu est l'objet de l'espérance et de la crainte.

Il faut répondre au *troisième,* que le mal du péché ne vient pas de Dieu comme de son auteur, mais qu'il vient de nous en ce que nous nous éloignons de Dieu, tandis que le mal de la peine vient de Dieu en ce qu'il a de bon, c'est-à-dire selon que la justice exige qu'il nous soit infligé; quoique primordialement ce mal soit l'effet de notre péché. Car, comme le dit la Sa-

(1) Elle est un mal relativement, c'est-à-dire qu'elle est contraire à la volonté de celui qui la reçoit, et elle est par là même un mal pour lui; mais elle est un bien absolument, parce qu'elle est conforme à la justice, et, à ce titre, Dieu peut en être l'auteur.

(2) La crainte de Dieu ne doit même jamais abandonner le cœur de l'homme, et c'est pour ce motif que l'Eglise nous fait dire dans l'une de ses collectes : *Sancti nominis tui, Domine, timorem pariter et amorem fac nos habere perpetuum.*

gesse (*Sap.* I, 13) : *Dieu n'a pas fait la mort... mais les impies l'ont appelée à eux par leurs œuvres et leurs paroles.*

ARTICLE II. — LA CRAINTE EST-ELLE CONVENABLEMENT DIVISÉE EN CRAINTE FILIALE, INITIALE, SERVILE ET MONDAINE (1)?

1. Il semble que la crainte ne soit pas convenablement divisée en crainte filiale, initiale, servile et mondaine. Car saint Jean Damascène distingue six espèces de crainte (*De fid. orth.* lib. II, cap. 15) : la lâcheté, la honte, et les autres dont nous avons parlé (1a 2æ, quest. XLI, art. 14); ce qui n'a point de rapport avec cette division. Il semble donc que cette division de la crainte ne soit pas convenable.

2. Chacune de ces craintes est bonne ou mauvaise. Il y a cependant une crainte, la crainte naturelle, qui n'est pas bonne moralement, puisqu'elle existe dans les démons, suivant cette parole de saint Jacques (Jac. II, 19) : *Les démons croient et tremblent*, et qui n'est pas non plus mauvaise, puisqu'elle a existé dans le Christ, d'après ces paroles de l'Evangile (Marc. XIV, 33) : *Jésus commença à trembler et à s'ennuyer*. C'est donc à tort que l'on a divisé la crainte, comme on l'a fait précédemment.

3. Autre est le rapport du fils au père, de l'époux à son épouse et du serviteur à son maître. Or, la crainte filiale qui existe dans le fils par rapport au père, se distingue de la crainte servile, qui existe dans le serviteur par rapport au maître. Donc la crainte chaste qui semble être celle de l'épouse par rapport à l'époux doit se distinguer de toutes les autres craintes.

4. Comme la crainte servile redoute la peine, de même la crainte initiale et mondaine. On n'aurait donc pas dû distinguer ces craintes les unes des autres.

5. Comme la concupiscence se rapporte au bien, de même la crainte se rapporte au mal. Or, la concupiscence des yeux, par laquelle on désire les biens du monde, diffère de la concupiscence de la chair par laquelle on désire sa propre délectation. Par conséquent la crainte mondaine, par laquelle on craint de perdre les biens extérieurs, est autre que la crainte humaine par laquelle on craint ce qui peut nuire à sa propre personne.

Mais c'est le *contraire*. Le Maître des sentences établit cette division (lib. III, dist. 34).

CONCLUSION. — La crainte est ou filiale, ou initiale, ou servile, ou mondaine.

Il faut répondre que nous parlons ici de la crainte qui fait que nous nous tournons vers Dieu de quelque manière, ou que nous nous en éloignons. Car l'objet de la crainte étant le mal, quelquefois l'homme, en raison des maux qu'il craint (2), s'éloigne de Dieu, et c'est ce qu'on appelle la crainte humaine ou *mondaine*. D'autres fois l'homme, à cause des maux qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ces maux sont de deux sortes; il y a le mal de la peine et le mal du péché. Si on se tourne vers Dieu et qu'on s'attache à lui parce qu'on craint la peine, c'est la crainte *servile*. Si c'est parce qu'on craint de pécher, c'est la crainte *filiale*; car le propre d'un fils, c'est d'avoir peur d'offenser son père. Mais si on craint l'un et l'autre, c'est la crainte *initiale* qui tient le milieu entre la crainte servile et la crainte

(1) Ces quatre espèces de crainte sont indiquées dans l'Ecriture (*Rom.* VIII) : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*, voilà la crainte filiale; (Matth. X) : *Timete eum, qui postquam ceciderit corpus, habet potestatem mittere in gehennam* : c'est la crainte servile; (*Ps.* CX) : *Initium sapientiæ timor Domini* : ceci se rapporte évidemment à la crainte initiale. (Matth. X) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus* : c'est la prohibition de la crainte mondaine.

(2) Ainsi il y a des hommes qui, pour éviter la persécution, et souvent de simples plaisanteries, s'éloignent de Dieu par respect humain.

filiale (1). Nous avons dit (1ª 2ª, quest. XLII, art. 3) si l'on pouvait craindre le mal du péché, en traitant de la passion de la crainte.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène divise la crainte considérée comme une passion de l'âme; tandis que la division que nous donnons ici porte sur la crainte considérée par rapport à Dieu, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le bien moral consiste principalement à se tourner vers Dieu, et le mal moral à s'en éloigner. C'est pourquoi toutes les espèces de crainte que nous venons d'énumérer impliquent le mal ou le bien moral, tandis que la crainte naturelle les présuppose, et c'est pour ce motif qu'on ne la compte pas parmi ces autres craintes.

Il faut répondre au *troisième*, que le rapport du serviteur au maître est déterminé par la puissance du maître qui s'impose à son esclave; tandis que le rapport du fils au père, ou de l'épouse à l'époux, est au contraire déterminé par l'affection du fils qui se soumet de lui-même à son père, ou de l'épouse qui s'attache à son époux par le lien de l'amour. D'où il résulte que la crainte filiale et la crainte chaste reviennent au même, parce que c'est par l'amour de la charité que Dieu devient notre père, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 15) : *Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants dans lequel nous crions tous* : *Abba*, *c'est-à-dire mon Père*. Et c'est d'après la même charité que nous l'appelons notre époux, suivant ces autres paroles du même apôtre (II. *Cor.* XI, 2) : *Je vous ai fiancés à cet unique époux qui est Jésus-Christ*, *pour vous présenter à lui comme une vierge toute pure*. Mais la crainte servile est différente, parce qu'elle n'implique pas la charité en elle.

Il faut répondre au *quatrième*, que ces trois sortes de crainte regardent la peine, mais sous divers rapports. Car la crainte mondaine ou humaine regarde la peine qui nous éloigne de Dieu, celle que les ennemis de Dieu nous infligent, ou dont ils nous menacent; tandis que la crainte servile et la crainte initiale se rapportent à la peine que Dieu inflige aux hommes, ou dont il les menace pour les attirer à lui; la crainte servile s'y rapporte principalement et la crainte initiale secondairement.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'homme est éloigné de Dieu de la même manière, soit qu'il craigne perdre les biens de ce monde, soit qu'il craigne perdre sa propre santé, parce que les biens extérieurs appartiennent au corps. C'est pourquoi ces deux craintes sont regardées comme la même, quoique les maux qu'on craint soient différents, comme les biens qu'on désire. Cette diversité produit à la vérité des péchés qui diffèrent dans l'espèce, mais qui ont du moins ceci de commun, c'est que tous éloignent de Dieu.

ARTICLE III. — LA CRAINTE MONDAINE EST-ELLE TOUJOURS MAUVAISE (2)?

1. Il semble que la crainte mondaine ne soit pas toujours mauvaise. En effet il semble que cette crainte nous fasse respecter nos semblables. Or, il y en a qui sont blâmés de ce qu'ils n'ont pas de révérence pour les autres hommes. Ainsi il est question dans saint Luc (XVIII) d'un juge inique, qui ne craignait pas Dieu et qui ne respectait pas ses semblables. Il semble donc que la crainte mondaine ne soit pas toujours mauvaise.

2. Les peines infligées par les puissances séculières semblent appartenir à la crainte mondaine. Or, ces peines nous excitent à bien agir, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XIII, 3) : *Voulez-vous ne pas craindre la*

(1) La crainte initiale redoute cependant plus l'offense que la peine.

(2) Cet article est une réfutation des hérétiques qui ont dit que l'on pouvait nier sa foi dans la persécution.

puissance? Faites le bien, et elle vous louera. Donc la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise.

3. Ce qui existe en nous naturellement ne semble pas être un mal, parce que les choses naturelles nous viennent de Dieu. Or, il est naturel à l'homme de craindre ce qui peut nuire à sa propre santé, ainsi que la perte des biens temporels qui le soutiennent dans la vie présente. Il semble donc que la crainte mondaine ne soit pas toujours mauvaise.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Matth. x, 28) : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps,* et il défend par ces paroles la crainte mondaine. Or, Dieu ne défend que le mal. La crainte mondaine est donc mauvaise.

CONCLUSION. — Puisque la crainte mondaine provient d'une mauvaise source, c'est-à-dire de l'amour du monde, elle est nécessairement toujours mauvaise.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. I, art. 3, et sup. quest. XVIII, art. 1), les actes moraux et les habitudes tirent des objets leur nom et leur espèce. Or, l'objet propre du mouvement appétitif est le bien final; c'est pourquoi tout mouvement appétitif tire son nom et son espèce de sa fin propre. En effet si quelqu'un appelait cupidité l'amour du travail, parce que les hommes travaillent par suite de leur cupidité, l'expression ne serait pas exacte. Car ceux qui sont cupides ne recherchent pas le travail comme leur fin, mais comme un moyen d'arriver à leur fin. Ils ont pour fin les richesses, et c'est pour cela qu'on appelle cupidité à juste titre le désir ou l'amour des richesses qui est un mal. C'est ainsi qu'on appelle amour mondain proprement dit, celui par lequel on s'attache au monde comme à sa fin; par conséquent l'amour mondain est toujours mauvais. Or, la crainte naît de l'amour, car l'homme craint de perdre ce qu'il aime, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33). C'est pourquoi la crainte mondaine est celle qui procède de l'amour mondain, comme d'une mauvaise racine. C'est ce qui fait que cette crainte est toujours mauvaise (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut révérer les hommes de deux manières : 1° à cause de ce qu'il y a de divin en eux, comme les biens de la grâce, ou de la vertu, ou du moins parce qu'ils sont faits naturellement à l'image de Dieu. A ce point de vue ceux qui ne vénèrent pas leurs semblables sont répréhensibles. 2° On peut craindre les hommes selon qu'ils sont les ennemis de Dieu. L'Ecriture loue ceux qui ne les craignent pas de la sorte (*Eccles.* XLVIII, 13) en faisant un mérite à Elie et à Elisée de *n'avoir pas craint le prince pendant leur vie.*

Il faut répondre au *second,* que les puissances séculières quand elles portent des peines pour éloigner du péché sont en cela les ministres de Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre (*Rom.* XIII, 4) : *Le prince est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait de mauvaises actions.* La crainte de la puissance séculière n'est pas dans ce cas une crainte mondaine, mais une crainte servile ou initiale.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il est naturel que l'homme évite ce qui peut nuire à sa santé et à ses biens temporels, mais il est contraire à la raison naturelle qu'il s'éloigne de la justice en vue de ce double intérêt. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1) qu'il y a des œuvres mauvaises auxquelles aucune crainte ne doit nous faire consentir, parce

(1) Saint Thomas suppose ici que la crainte de la perte des biens temporels nous porte à pécher mortellement ; dans ce cas, cette crainte est elle-même un péché mortel. Mais elle serait seulement un péché véniel, si elle nous portait seulement à pécher véniellement. Car alors on ne mettrait pas pour cela sa fin dans les choses mondaines.

que c'est un plus grand mal de commettre ces fautes que de souffrir une peine quelle qu'elle soit.

ARTICLE IV. — LA CRAINTE SERVILE EST-ELLE BONNE (1)?

1. Il semble que la crainte servile ne soit pas bonne. Car une chose dont l'usage est mauvais, est mauvaise elle-même. Or, l'usage de la crainte servile est mauvais; puisque, d'après la Genèse (*Ex lib. sanct. Prosp.* cap. 192, *Rom.* VIII), celui qui agit par crainte, quoiqu'il fasse une bonne chose, n'agit cependant pas bien. La crainte servile n'est donc pas bonne.

2. Ce qui vient radicalement du péché n'est pas bon. Or, la crainte servile vient radicalement du péché. Car sur ces paroles de Job (III) : *Pourquoi ne suis-je pas mort dans le sein de ma mère?* saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IV, cap. 25): Quand on craint le châtiment attaché au péché et qu'on n'aime pas la présence de Dieu qu'on a perdue, la crainte naît de l'orgueil et non de l'humilité. Donc la crainte servile est mauvaise.

3. Comme l'amour mercenaire est opposé à l'amour de la charité, de même la crainte servile paraît contraire à la crainte chaste. Or, l'amour mercenaire est toujours mauvais. Donc aussi la crainte servile.

Mais c'est le *contraire*. L'Esprit-Saint ne produit rien de mauvais. Or, la crainte servile vient de l'Esprit-Saint; car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII) : *Non accepistis spiritum servitutis,* etc., la glose dit : C'est le même esprit qui produit ces deux craintes, la crainte servile et la crainte chaste. Donc la crainte servile n'est pas mauvaise.

CONCLUSION. — Quoique la servilité de la crainte soit mauvaise, cependant la crainte servile est bonne substantiellement.

Il faut répondre que la crainte servile considérée au point de vue de la servilité est mauvaise; car la servitude est contraire à la liberté. Par conséquent l'homme libre étant celui qui est maître de lui-même, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2), l'esclave est celui qui n'agit pas de lui-même, mais qui est mû en quelque sorte par un principe extrinsèque. Or, quiconque fait une chose par amour, la fait pour ainsi dire de lui-même, parce que c'est sa propre inclination qui le porte à agir. C'est pourquoi il est contraire à l'essence de la servilité qu'on agisse par amour ; par conséquent la crainte servile, considérée comme telle, est contraire à la charité, et si la servilité était de l'essence de la crainte servile, il faudrait admettre que la crainte servile est absolument mauvaise. C'est ainsi que l'adultère est absolument mauvais, parce que ce qui le constitue et ce qui détermine son espèce est contraire à la charité. Mais la servilité n'appartient pas plus à l'espèce de la crainte servile que l'informité n'appartient à l'espèce de la foi informe. Car l'espèce d'une habitude ou d'un acte moral se tire de son objet. Or, l'objet de la crainte servile est la peine. Il peut se faire qu'on aime comme sa fin dernière, le bien particulier auquel cette peine est opposée et que par conséquent on craigne la peine, comme le plus grand mal qui puisse arriver (2); c'est ce qui a lieu dans celui qui n'a pas la charité. Ou bien il peut se faire qu'on aime le bien auquel la peine est opposée par rapport à Dieu (3) et qu'on fasse ainsi de Dieu sa fin. Alors on ne craint pas la peine comme un mal prin-

(1) Cet article est très-important pour bien comprendre la doctrine de la justification que le concile de Trente établit contre les protestants (sess. VI, cap. 6, can. 9, et sess. XIV, cap. 4, can. 5).

(2) La crainte est alors jointe à la servilité; elle est coupable, parce qu'on ne doit jamais mettre sa fin dernière dans des biens particuliers, tels que la santé, les richesses; et aussi parce que la peine du châtiment n'est pas le plus grand des maux, mais c'est le péché.

(3) Ainsi on peut aimer la santé, les richesses, par rapport à Dieu, parce que c'est un moyen de travailler pour lui et de le servir.

cipal(1), et c'est dans cet état que se trouve celui qui a la charité. Car l'espèce de l'habitude n'est pas détruite, parce que son objet ou sa fin se rapporte à une fin ultérieure. C'est pourquoi la crainte servile est bonne dans sa substance, tandis que sa servilité est mauvaise (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de saint Augustin doit s'entendre de celui qui agit avec la crainte servile, à laquelle la servilité est annexée, de telle sorte qu'il n'aime pas la justice, mais qu'il craint seulement le châtiment.

Il faut répondre au *second*, que la crainte servile ne vient pas substantiellement de l'orgueil; mais sa servilité naît de ce vice, en ce sens que l'homme ne veut pas soumettre sa volonté au joug de la justice par amour.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on appelle mercenaire l'amour de celui qui aime Dieu pour les biens temporels, ce qui est absolument contraire à la charité. C'est pourquoi l'amour mercenaire est toujours mauvais. Mais la crainte servile n'implique dans sa substance que la crainte du châtiment, soit qu'on craigne le châtiment comme le plus grand des maux, soit qu'on ne le craigne pas de la sorte (3).

ARTICLE V. — LA CRAINTE SERVILE EST-ELLE SUBSTANTIELLEMENT LA MÊME QUE LA CRAINTE FILIALE (4)?

1. Il semble que la crainte servile soit substantiellement la même que la crainte filiale. Car la crainte filiale paraît être à la crainte servile ce que la foi formée est à la foi informe. Par conséquent l'une est compatible avec le péché mortel, tandis que l'autre ne l'est pas. Or, la foi formée est substantiellement la même que la foi informe. Donc la crainte servile est substantiellement la même que la crainte filiale.

2. Les habitudes se diversifient d'après leurs objets. Or, l'objet de la crainte servile est le même que celui de la crainte filiale, puisque dans l'un et l'autre cas c'est Dieu qu'on craint. Donc la crainte servile est substantiellement la même que la crainte filiale.

3. Comme l'homme espère jouir de Dieu et obtenir de lui des bienfaits, de même il craint d'être séparé de Dieu et d'en être puni. Or, l'espérance par laquelle nous espérons jouir de Dieu est la même que celle par laquelle nous espérons de lui des bienfaits, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 2). Par conséquent la crainte filiale par laquelle nous craignons d'être séparé de Dieu est aussi la même que la crainte servile par laquelle nous craignons d'en être puni.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Sup. primum can. Joan. Tract.* IX) qu'il y a deux craintes, l'une servile et l'autre filiale ou chaste.

CONCLUSION. — Puisque la crainte servile redoute la peine, tandis que la crainte filiale redoute la faute, il est nécessaire que ces deux craintes soient spécifiquement distinctes.

Il faut répondre que l'objet propre de la crainte est le mal. Et comme les actes ainsi que les habitudes se distinguent d'après leurs objets, suivant ce

(1) On ne craint la peine que comme un mal relatif, et on n'est pas dans la disposition de commettre la faute, si le châtiment n'existait pas; ce qui a lieu quand la servilité est annexée à la crainte.

(2) La servilité qui s'y adjoint est un accident qui en change même la nature, car dans ce cas la crainte servile se confond avec la crainte mondaine.

(3) Ces deux dernières conditions sont des accidents.

(4) Saint Paul distingue ces deux sortes de crainte, quand il dit (*Rom.* VIII) : *Non accepistis spiritum servitutis iterùm in timore, sed spiritum filiorum.*

que nous avons vu (1ª 2æ, quest. LIV, art. 2), il est nécessaire que les craintes changent d'espèce, en raison de la diversité des maux. Or, la peine que la crainte servile redoute et la faute que redoute la crainte filiale sont deux maux d'espèce différente, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). D'où il est manifeste que la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas substantiellement la même chose, mais qu'elles diffèrent d'espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi formée et la foi informe ne diffèrent pas d'après leur objet, car par l'une et l'autre on croit à Dieu et on croit Dieu. Elles diffèrent seulement par quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire par la charité qui accompagne l'une et qui n'accompagne pas l'autre. C'est pourquoi elles ne diffèrent pas substantiellement. Mais la crainte servile et la crainte filiale diffèrent d'après leurs objets, et par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que la crainte servile et la crainte filiale ne se rapportent pas à Dieu de la même manière. En effet la crainte servile se rapporte à Dieu comme à l'auteur des peines, tandis que la crainte filiale se rapporte à Dieu, non comme au principe actif de la faute, mais plutôt comme au terme dont on craint d'être séparé par le péché. C'est pourquoi de l'identité de leur objet qui est Dieu ne résulte pas l'identité de leur espèce ; car les mouvements naturels qui se rapportent à un même terme sont eux-mêmes d'espèce différente. Ainsi le mouvement qui s'éloigne de la blancheur n'est pas spécifiquement le même que celui qui y tend.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance regarde Dieu comme le principe de la jouissance béatifique aussi bien que de tout autre bienfait. Mais il n'en est pas de même de la crainte (1), et c'est pour ce motif qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE VI. — LA CRAINTE SERVILE DEMEURE-T-ELLE EN NOUS AVEC LA CHARITÉ (2)?

1. Il semble que la crainte servile ne demeure pas en nous avec la charité. Car saint Augustin dit (*Tract.* IX *sup. can.* 1 *Joan.*) : Quand la charité commence à habiter en nous, la crainte qui lui a préparé la place s'en va.

2. *La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné* (*Rom.* V, 5). Or, où est l'*Esprit du Seigneur là est la liberté*, selon l'expression de l'Apôtre (II. *Cor.* III, 17). Par conséquent puisque la liberté exclut la servitude, il semble que la crainte servile soit bannie par la charité qui survient.

3. La crainte servile provient de l'amour de soi en ce sens que la peine diminue le bien propre de celui qui l'endure. Or, l'amour de Dieu bannit l'amour de soi, car il porte l'homme à se mépriser lui-même, comme on le voit par le témoignage de saint Augustin qui dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. ult.) que l'amour de Dieu élève la cité de Dieu jusqu'au mépris d'elle-même. Il semble donc que quand la charité arrive elle détruit la crainte servile.

Mais c'est le *contraire*. La crainte servile est un don de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.). Or, les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas détruits par l'arrivée de la charité en nous, puisque c'est par la

(1) La crainte servile le considère comme l'auteur du mal de la peine dont il châtie les coupables, mais la crainte filiale ne le considère pas comme l'auteur du mal du péché. Au contraire elle craint le péché, parce qu'il nous sépare de lui.

(2) Cette question se résout d'après les principes établis précédemment (art. 4).

charité que le Saint-Esprit habite dans notre âme. Donc quand la charité arrive la crainte servile n'est pas détruite.

CONCLUSION. — Quoique la crainte ne demeure pas en nous avec la charité à titre de crainte servile, cependant elle peut s'y trouver substantiellement avec elle.

Il faut répondre que la crainte servile est produite par l'amour de soi, parce qu'elle a pour objet la peine qui est un dommage causé à notre propre bien. Par conséquent la crainte de la peine peut subsister avec la charité, au même titre que l'amour de soi. Car c'est pour la même raison que l'homme désire son propre bien et qu'il craint d'en être privé. Or, l'amour de soi peut se rapporter à la charité de trois manières. 1° Il est contraire à la charité, quand on établit sa fin dans l'amour de son bien propre; 2° il est compris dans la charité, quand l'homme s'aime à cause de Dieu et en Dieu; 3° il est distinct de la charité, mais il ne lui est pas contraire; par exemple, quand quelqu'un s'aime en vue de son bien propre, mais sans toutefois mettre sa fin dans cette sorte de bien (1). C'est ainsi qu'on peut aimer le prochain d'un amour spécial, indépendamment de l'amour de la charité qui repose sur Dieu, comme quand on aime le prochain pour les services qu'il nous a rendus, pour cause de parenté ou pour tout autre motif humain qu'on peut néanmoins rapporter à la charité (2). — Ainsi la crainte du châtiment est donc renfermée d'une manière dans la charité. Car la séparation de Dieu est une peine que la charité redoute le plus; c'est ce qui constitue la crainte chaste ou filiale. Dans un autre sens la crainte est contraire à la charité, quand on redoute la peine contraire à son bien naturel, comme le mal principal (3) contraire au bien que l'on aime comme sa fin. De cette manière la crainte de la peine n'existe pas avec la charité. En troisième lieu la crainte de la peine se distingue substantiellement de la crainte chaste; parce que l'homme craint le châtiment, non parce qu'il le sépare de Dieu, mais parce qu'il nuit à son propre bien, sans que pour cela il établisse sa fin dans ce bien propre et que par conséquent il considère le mal de la peine comme le plus grand des maux (4). Cette crainte de la peine peut exister avec la charité, mais on ne lui donne le nom de crainte de servilité que quand on redoute la peine comme le plus grand des maux, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. ad 4 arg. et ult. 4). C'est pourquoi la crainte de servilité ne subsiste pas avec la charité, mais la substance de cette crainte peut subsister avec cette vertu au même titre que l'amour de soi peut y subsister lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la crainte en tant que servile. — C'est aussi sur elle que portent les autres objections.

ARTICLE VII. — LA CRAINTE EST-ELLE LE COMMENCEMENT DE LA SAGESSE (5)?

1. Il semble que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

(1) Comme quand nous aimons notre bien propre, sans être pour cela dans la disposition de faire quelque chose de contraire à la loi de Dieu pour le conserver.

(2) Parce que ces motifs n'ont rien de mauvais en eux-mêmes.

(3) C'est-à-dire quand on considère le mal de la peine comme le premier de tous les maux, ce qui suppose qu'on regarde les biens temporels auxquels il est opposé, comme les premiers de tous les biens, et qu'on place en eux sa fin dernière; ce qui revient à la crainte mondaine, qui est toujours mauvaise.

(4) Pour plus de clarté on aurait dû laisser à cette crainte le nom de crainte servile, et désigner la précédente sous le nom de crainte de servilité, comme nous le faisons à la fin de cet article.

(5) Cet article est l'explication de ces passages de l'Ecriture (*Eccles.* XXVII) : *Si non in timore Domini tenueris te instanter, citò subvertetur domus tua.... Initium sapientiæ timor Domini.*

Car le commencement d'une chose en est une partie. Or, la crainte ne fait pas partie de la sagesse, parce que la crainte réside dans la puissance appétitive, tandis que la sagesse existe dans la puissance intellective. Il semble donc que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

2. Une chose n'est pas le commencement d'elle-même. Or, *la crainte de Dieu est la sagesse elle-même*, comme le dit Job (XXVIII, 28). Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

3. Rien n'est antérieur au commencement. Or, il y a quelque chose d'antérieur à la crainte, puisque la foi la précède. Il semble donc que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* CX, 10) : *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse.*

CONCLUSION. — Les articles de foi sont le commencement de la sagesse quant à son essence, mais quant à ses effets, la crainte servile, aussi bien que la crainte filiale, est le commencement de cette même sagesse.

Il faut répondre qu'on peut dire de deux manières qu'une chose est le commencement de la sagesse. On peut considérer le commencement de la sagesse ; 1° quant à son essence : 2° quant à ses effets. Ainsi le commencement d'un art dans son essence, ce sont les principes desquels cet art procède : tandis que le commencement de l'art dans ses effets c'est le début de ses opérations. Par exemple, le principe de l'art de bâtir ce sont les fondations, parce que c'est par là que l'ouvrier commence son édifice. Or, la sagesse étant la connaissance des choses divines, comme nous le verrons (quest. XLV, art. 1), nous ne la considérons pas au même point de vue que les philosophes. En effet notre vie ayant pour but la jouissance de Dieu et étant dirigée par la grâce qui est une participation de la nature divine, nous ne considérons pas seulement la sagesse, à la manière des philosophes, comme une lumière qui nous fait connaître Dieu, mais encore comme un guide qui nous dirige dans le cours de notre carrière, non-seulement d'après des raisons humaines, mais encore d'après des raisons divines, comme le prouve saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 14). — Par conséquent le commencement de la sagesse dans son essence, ce sont les premiers principes de la sagesse qui sont les articles de foi. C'est en ce sens qu'on dit que la foi est le commencement de la sagesse (1). Mais quant à l'effet le commencement de la sagesse est l'opération par laquelle elle commence ; et c'est de la sorte que la crainte en est le commencement. Toutefois la crainte servile n'est pas le commencement de la sagesse au même titre que la crainte filiale. En effet la crainte servile est une sorte de principe antérieur qui dispose à la sagesse, en ce sens que la crainte de la peine éloigne du péché et rend apte à l'amour de la sagesse, d'après cette parole de l'Écriture (*Eccl.* I, 27) : *La crainte du Seigneur chasse le péché* (2), au lieu que la crainte chaste ou filiale est le commencement de la sagesse, dont elle est le premier effet. Car puisqu'il appartient à la sagesse de diriger la vie de l'homme d'après les raisons divines, il faut reconnaître comme principe de cette vie nouvelle que l'homme craigne Dieu et qu'il se soumette à lui ; puisque c'est en débutant ainsi qu'il pourra agir en tout conformément à sa volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement montre que la crainte n'est pas le principe de la sagesse considérée dans son essence.

(1) Le commencement de la sagesse humaine, ce sont les vérités premières que nous connaissons par la raison, mais le commencement de la sagesse surnaturelle, ce sont les premiers principes de la vérité révélée que nous connaissons par la foi.

(2) La crainte servile n'est pas l'effet de la sagesse, elle n'en est que la préparation.

Il faut répondre au *second*, que la crainte de Dieu est à la vie entière de l'homme dirigée par la sagesse divine ce que la racine est à l'arbre. C'est pour cela qu'il est dit (*Eccles.* I, 25) : *La crainte du Seigneur est la racine de la sagesse, et ses rameaux sont de longue durée.* C'est pourquoi comme on dit que la racine est virtuellement l'arbre entier, de même on dit que la crainte de Dieu est la sagesse.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), la foi est le principe de la sagesse et la crainte aussi, mais d'une manière différente. C'est ce qui fait dire à l'écrivain sacré (*Eccl.* XXV, 16) : *La crainte de Dieu est le principe de son amour, mais on doit y joindre inséparablement un commencement de foi.*

ARTICLE VIII. — LA CRAINTE INITIALE DIFFÈRE-T-ELLE SUBSTANTIELLEMENT DE LA CRAINTE FILIALE?

1. Il semble que la crainte initiale diffère substantiellement de la crainte filiale. Car la crainte filiale est produite par l'amour. Or, la crainte initiale est le principe de l'amour, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XXV, 16): *La crainte du Seigneur est le commencement de l'amour.* Donc la crainte initiale est autre que la crainte filiale.

2. La crainte initiale redoute la peine qui est l'objet de la crainte servile; par conséquent il semble que la crainte initiale se confonde avec la crainte servile. Et comme la crainte servile est autre que la crainte filiale, il s'ensuit que la crainte initiale en diffère aussi substantiellement.

3. Le milieu diffère sous le même rapport de chacun des extrêmes. Or, la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte initiale. Elle diffère donc de l'une et de l'autre.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est parfait et ce qui est imparfait ne diffèrent pas substantiellement. Or, la crainte initiale et la crainte filiale diffèrent en raison de la perfection et de l'imperfection de la charité, comme le prouve saint Augustin (*Tract.* IX *sup.* I *Can. Joan.*). Donc la crainte initiale ne diffère pas substantiellement de la crainte filiale.

CONCLUSION. — La crainte initiale et la crainte filiale ne diffèrent pas essentiellement, mais elles ne forment absolument qu'une seule et même crainte.

Il faut répondre que la crainte initiale est ainsi appelée parce qu'elle commence. La crainte servile et la crainte filiale étant d'une certaine manière le commencement de la sagesse, elles peuvent l'une et l'autre recevoir le nom de crainte initiale. Par conséquent, quand on distingue la crainte initiale de la crainte servile et filiale, ce n'est pas ainsi qu'on l'entend; on la considère telle qu'elle est dans les commençants (1), c'est-à-dire dans ceux qui ont un commencement de crainte produite par un commencement de charité, mais qui n'ont pas la crainte filiale parfaite, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection de la charité. C'est pourquoi la crainte initiale est à la crainte filiale ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or, la charité parfaite et la charité imparfaite ne diffèrent pas essentiellement, mais seulement quant à l'état. C'est pourquoi on doit dire que la crainte initiale, telle que nous l'entendons ici, ne diffère pas essentiellement de la crainte filiale (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte qui est le commencement de l'amour est la crainte servile qui introduit la charité dans notre

(1) On la considère telle qu'elle est dans les novices qui sont au début de la perfection.

(2) La crainte filiale est à la crainte initiale ce qu'un homme mûr est à un enfant.

cœur (1), comme l'aiguille introduit la soie dans une étoffe, selon l'expression de saint Augustin (*Tract.* IX *in* I *Canon. Joan.*). — Ou bien si on rapporte ces paroles à la crainte initiale, on dit qu'elle est le commencement de l'amour, non dans un sens absolu, mais par rapport à l'état de charité parfaite.

Il faut répondre au *second*, que la crainte initiale ne redoute pas la peine comme son objet propre (2), elle ne se rapporte à la peine qu'autant qu'elle a pour annexe quelque chose de la crainte servile, qui subsiste substantiellement en nous avec la charité, une fois qu'elle est dépouillée de sa servilité. Quant à l'acte de cette crainte, il subsiste, à la vérité, avec la charité imparfaite dans celui qui est porté à bien faire, non-seulement par l'amour de la justice, mais encore par la crainte du châtiment; mais il cesse dans celui qui possède la charité parfaite qui bannit du cœur la crainte que la peine inspire, comme on le voit (I. Joan. IV, 18) (3).

Il faut répondre au *troisième*, que la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale, non comme entre des choses du même genre, mais comme l'imparfait tient le milieu entre l'être parfait et le non-être, selon l'expression d'Aristote (*Met.* lib. II, text. 7). Ainsi l'imparfait est substantiellement la même chose que l'être parfait, mais il diffère totalement du non-être (4).

ARTICLE IX. — LA CRAINTE EST-ELLE UN DON DE L'ESPRIT-SAINT?

1. Il semble que la crainte ne soit pas un don de l'Esprit-Saint. Car aucun don de l'Esprit-Saint n'est opposé à une vertu qui procède de l'Esprit-Saint lui-même; autrement l'Esprit-Saint serait contraire à lui-même. Or, la crainte est opposée à l'espérance qui est une vertu. Elle n'est donc pas un don de l'Esprit-Saint.

2. Le propre des vertus théologales est d'avoir Dieu pour objet. Or, la crainte a Dieu pour objet, puisque c'est Dieu qu'on craint. Donc la crainte n'est pas un don, mais une vertu théologale.

3. La crainte résulte de l'amour. Or, l'amour est une vertu théologale. Donc la crainte aussi, puisqu'elle appartient au même objet.

4. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que la crainte est contraire à l'orgueil. Or, la vertu d'humilité est opposée à ce vice. Donc la crainte est comprise dans cette vertu.

5. Les dons sont plus parfaits que les vertus; car ils sont accordés pour venir en aide aux vertus, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 26). Or, l'espérance est plus parfaite que la crainte, parce que l'espérance se rapporte au bien et la crainte au mal. Donc puisque l'espérance est une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don.

Mais c'est le *contraire*. Isaïe (XI) met la crainte du Seigneur au nombre des sept dons de l'Esprit-Saint (5).

CONCLUSION. — **La crainte chaste ou filiale du Seigneur est un don de l'Esprit-Saint par lequel nous révérons Dieu volontairement et nous craignons de nous séparer de lui.**

(1) La crainte servile n'est ainsi qu'un moyen, une préparation qui nous mène à la charité, elle peut par conséquent exister sans elle, au lieu que la crainte initiale ne peut pas exister sans la charité, ou du moins sans la charité imparfaite.

(2) L'objet propre de la crainte initiale est le péché ou l'offense faite contre Dieu; ce qui prouve qu'elle est substantiellement la même que la crainte filiale qui a le même objet.

(3) *Perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet; qui autem timet non est perfectus in charitate*, dit saint Jean.

(4) De même la crainte initiale est substantiellement la même que la crainte filiale, mais elle n'est pas de même espèce que la crainte servile.

(5) *Replebit eum spiritus timoris Domini* (Is. XI).

Il faut répondre qu'il y a plusieurs sortes de crainte, comme nous l'avons vu (art. 2 huj. quæst.). Il y a la crainte humaine (1) qui, comme le dit saint Augustin (*Lib. de grat. et lib. arbit.* cap. 18), n'est pas un don de Dieu. C'est cette crainte qui a fait nier le Christ par saint Pierre. La crainte qui vient de Dieu c'est celle dont il est dit (Matth. x, 28) : *Craignez celui qui peut jeter dans l'enfer l'âme et le corps.* On ne doit cependant pas compter la crainte servile parmi les sept dons de l'Esprit-Saint, quoiqu'elle vienne de lui (2), parce que comme l'observe saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 57) elle peut être accompagnée de la volonté de pécher (3), tandis que les dons de l'Esprit-Saint ne peuvent exister avec cette volonté, puisqu'ils n'existent pas sans la charité, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 5). D'où il résulte que la crainte de Dieu qu'on compte parmi les sept dons de l'Esprit-Saint est la crainte filiale ou chaste (4). En effet nous avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 1 et 3) que les dons de l'Esprit-Saint sont des perfections habituelles des puissances de l'âme qui les disposent à bien recevoir l'impulsion de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales rendent les puissances appétitives dociles à la raison. Or, pour qu'une chose soit mue aisément par un moteur, il est nécessaire d'abord qu'elle lui soit soumise et qu'elle ne lui résiste pas, parce que la résistance du mobile à l'égard du moteur empêche le mouvement. C'est ce que produit la crainte filiale ou chaste, puisqu'elle nous fait craindre Dieu et tout ce qui pourrait nous séparer de lui. C'est pourquoi la crainte filiale tient le premier rang parmi les dons de l'Esprit-Saint, en suivant l'ordre ascendant, et elle se trouve au dernier en suivant l'ordre opposé, comme l'observe saint Augustin (*Lib. de serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 4).

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte filiale n'est pas contraire à la vertu d'espérance. Car la crainte filiale ne nous fait pas craindre que ce que nous espérons obtenir par le secours de Dieu nous fasse défaut ; mais elle nous fait craindre d'être privés de ce secours. C'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance sont attachées l'une à l'autre et se perfectionnent mutuellement (5).

Il faut répondre au *second*, que l'objet propre et principal de la crainte, c'est le mal qu'on redoute. De cette manière Dieu ne peut être l'objet de la crainte, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Mais il est l'objet de l'espérance et des autres vertus théologales, parce que par la vertu d'espérance on s'appuie non-seulement sur le secours de Dieu pour obtenir tous les autres biens, mais principalement pour arriver à Dieu lui-même, comme au bien principal. Et il en est évidemment de même pour les autres vertus théologales.

Il faut répondre au *troisième*, que de ce que l'amour est le principe de la crainte, il ne s'ensuit pas que la crainte de Dieu ne soit pas une habitude distincte de la charité qui est l'amour de Dieu même ; car l'amour est le principe de toutes les affections, et néanmoins nous sommes perfectionnés par des habitudes différentes à l'égard de nos différentes affections. Toutefois l'amour est une vertu plus parfaite que la crainte, parce que l'amour a pour objet le bien auquel la vertu se rapporte principalement suivant sa propre essence, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LX, art. 3), et c'est

(1) La crainte humaine ou mondaine ne peut être un don de Dieu, puisqu'elle est toujours mauvaise.

(2) La crainte servile vient de Dieu, parce qu'elle ébranle utilement le pécheur et le dispose à la pénitence, comme l'a défini le concile de Trente (sess. VI, cap. 6, et sess. XIV, cap. 4).

(3) Elle conserve toujours un certain attachement au péché, puisque sans la crainte du châtiment, elle le commettrait.

(4) La crainte initiale, qui est substantiellement la même que la crainte filiale, se trouve renfermée dans cette dernière.

(5) La crainte filiale étant inspirée par l'amour ne fait qu'accroître et fortifier l'espérance.

pour ce motif que l'espérance est une vertu. Au contraire, la crainte se rapporte principalement au mal dont elle implique la fuite. Par conséquent, elle est inférieure aux vertus théologales (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit l'Ecriture (*Eccles.* x, 14) : *Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est d'apostasier Dieu*, c'est-à-dire de ne pas vouloir lui être soumis, ce qui est contraire à la crainte filiale qui le révère. Par conséquent, la crainte exclut le principe de l'orgueil; c'est pourquoi elle est désignée comme son contraire. Il ne s'ensuit pas cependant qu'elle soit une même chose avec l'humilité, mais il en résulte seulement qu'elle en est le principe. Car les dons de l'Esprit-Saint sont les principes des vertus intellectuelles et morales, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 5 et 8), tandis que les vertus théologales sont les principes des dons, comme nous l'avons établi (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 4 ad 3).

La réponse au *cinquième* argument est par là même évidente.

ARTICLE X. — LA CRAINTE DIMINUE-T-ELLE A MESURE QUE LA CHARITÉ AUGMENTE?

1. Il semble que la crainte diminue à mesure que la charité augmente. Car saint Augustin dit (*Tract.* IX, *Sup.* I *Canon. Joan.*) : La crainte est d'autant plus faible que la charité est plus grande.

2. Quand l'espérance augmente, la crainte diminue. Or, l'espérance augmente à mesure que la charité augmente elle-même, comme nous l'avons vu (quest. XVII, art. 8). Donc la crainte diminue à mesure que la charité augmente.

3. L'amour implique union, tandis que la crainte implique séparation. Or, quand l'union augmente, la séparation diminue. Donc quand l'amour de la charité augmente la crainte diminue.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) que la crainte de Dieu est non-seulement le commencement, mais encore le perfectionnement de la sagesse qui nous fait aimer Dieu par-dessus toutes choses et notre prochain comme nous-mêmes.

CONCLUSION. — A mesure que la charité croît, la crainte filiale et chaste croît aussi; mais la crainte servile, en ce qui regarde la servilité, s'évanouit complètement quand la charité arrive; pour la crainte de la peine elle s'affaibit peu à peu à mesure que la charité grandit.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de crainte, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.); il y a la crainte filiale par laquelle on craint d'offenser son père ou d'être séparé de lui, et il y a la crainte servile par laquelle on redoute le châtiment. Or, il est nécessaire que la crainte filiale augmente à mesure que la charité augmente elle-même, comme l'effet augmente en proportion de la cause. Car plus on aime quelqu'un et plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui. Mais la crainte servile est totalement détruite quant à la servilité, lorsque la charité arrive; toutefois la crainte de la peine reste substantiellement, comme nous l'avons dit (art. 6 huj. quæst.). Cette crainte diminue à mesure que la charité augmente, surtout par rapport à l'acte; car plus on aime Dieu, et moins on craint la peine, et cela pour deux raisons. La première c'est qu'on est moins attaché à son bien propre auquel la peine est contraire; la seconde c'est que plus on aime Dieu et plus on espère en être récompensé, par conséquent moins on craint ses châtiments.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la crainte de la peine.

(1) Ces dons sont plus parfaits que les vertus morales et intellectuelles, mais ils ne sont pas aussi parfaits que les vertus théologales; c'est ce qui répond au cinquième argument.

Il faut répondre au *second*, que la crainte de la peine est celle qui diminue à mesure que l'espérance augmente ; mais l'espérance augmentant, la crainte filiale augmente aussi, parce que plus on espère avec certitude obtenir un bien par le secours d'un autre, et plus on craint d'offenser ce dernier ou de se séparer de lui.

Il faut répondre au *troisième*, que la crainte filiale n'implique pas séparation, mais plutôt soumission à celui qu'on craint. Elle craint de se séparer de celui auquel elle est soumise. Cependant elle implique séparation (1) d'une certaine manière, en ce sens qu'elle n'a pas la présomption de s'égaler à celui qu'elle révère, mais qu'elle lui est soumise. Cette séparation existe d'ailleurs dans la charité elle-même, en ce sens que nous aimons Dieu plus que nous et plus que toutes choses. Par conséquent, l'amour de la charité, en se développant, ne diminue pas le respect de la crainte, mais l'augmente.

ARTICLE XI. — LA CRAINTE SUBSISTE-T-ELLE DANS LE CIEL ?

1. Il semble que la crainte ne subsiste pas dans le ciel. Car il est dit (*Prov.* I, 33) : *Qu'on jouira d'une abondance de biens, sans craindre aucun mal ;* ce qui s'entend de l'homme qui jouit de la sagesse dans la béatitude éternelle. Or, toute crainte se rapporte à un mal quelconque, puisque le mal est l'objet de la crainte, comme nous l'avons dit (art. 2 et 5 huj. quæst. et 1ª 2ᵉ, quest. XLII, art. 1). Dans le ciel il n'y aura donc plus de crainte.

2. Les hommes sont dans le ciel conformes à Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Quand il apparaîtra, nous lui ressemblerons.* Or, Dieu ne craint rien. Donc dans le ciel les hommes n'auront également aucune crainte.

3. L'espérance est plus parfaite que la crainte, puisqu'elle se rapporte au bien, tandis que la crainte se rapporte au mal. Or, l'espérance n'existera plus dans le ciel. Donc la crainte n'y existera pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* XVIII, 10) : *La crainte du Seigneur est sainte, elle subsiste dans tous les siècles.*

CONCLUSION. — La crainte servile ou la crainte de la peine ne peut exister dans le ciel d'aucune manière, puisqu'on y jouit de la béatitude avec sécurité et pour jamais.

Il faut répondre que la crainte servile ou la crainte de la peine n'existera d'aucune manière dans le ciel. Car cette crainte est détruite par la sécurité de la béatitude éternelle, qui est de l'essence même de cette béatitude, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 3, et 1ª 2ᵉ, quest. v, art. 4). Mais quant à la crainte filiale, puisqu'elle augmente à mesure que la charité augmente elle-même, elle sera parfaite une fois que la charité le sera également. Par conséquent, elle ne produira pas dans le ciel absolument les mêmes actes que ceux qu'elle produit maintenant. Pour rendre ceci évident il est à remarquer que l'objet propre de la crainte est le mal qui peut nous arriver, comme l'objet propre de l'espérance est le bien que nous pouvons acquérir. Et puisque le mouvement de la crainte est une sorte de fuite, la crainte implique la fuite d'un mal grave, mais possible. Car les maux de peu d'importance n'inspirent pas de crainte. Or, comme le bien d'une chose consiste en ce qu'elle soit à sa place, de même le mal d'un être consiste en ce qu'il soit hors de son rang. Par conséquent, l'ordre assigné à la créature raisonnable la plaçant au-dessous de Dieu et au-dessus des autres créatures, il s'ensuit que c'est un mal pour l'être raisonnable de se soumettre par l'amour aux êtres qui sont au-dessous de lui, et que c'est aussi un mal de ne pas se soumettre à Dieu, mais de s'élever

(1) Cette séparation ne s'entend que de ce qui est contraire à l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé, ou si elle se rapporte à l'objet aimé, elle n'a d'autre but que d'établir une distinction entre le sujet et l'objet, laquelle est toute en faveur de ce dernier.

avec présomption contre lui ou de le mépriser. La créature raisonnable considérée dans sa nature peut tomber dans ce mal en vertu de la flexibilité naturelle de son libre arbitre, mais ce mal n'est pas possible pour les bienheureux qui sont arrivés à la perfection de la gloire. Ainsi, à l'égard du mal, qui consiste dans un défaut de soumission à Dieu, la fuite n'existera pas dans le ciel, parce que cette fuite, qui est possible à la nature, est impossible à la béatitude; mais on peut fuir ce mal ici-bas, où il est tout à fait possible (1). C'est pourquoi saint Grégoire, expliquant ce passage de Job (xxvi, 11) : *Les colonnes du ciel frémissent, et il les fait trembler au moindre clin d'œil*, dit : « Les esprits célestes qui regardent le Seigneur sans cesse tremblent en le contemplant; mais ce tremblement, loin d'être pour eux une peine, n'est pas le sujet de la crainte, mais de l'admiration, » parce qu'ils admirent Dieu, comme étant au-dessus d'eux et incompréhensible (2). Saint Augustin explique aussi de cette manière la crainte qui existe dans le ciel, quoiqu'il laisse la question dans le doute (*De civ.* lib. xiv, cap. 9) : « Quant à cette crainte chaste, dit-il, qui demeure dans le siècle du siècle, si elle continue dans le siècle futur (et comment entendre autrement le siècle du siècle), ce n'est pas la crainte qui redoute le mal qui peut arriver, mais celle qui affermit dans le bien qu'on ne peut perdre. En effet, dès lors que l'amour du bien qu'on possède est immuable, la crainte du mal à éviter est, si l'on peut s'exprimer ainsi, pleine de sécurité. Car l'expression de crainte chaste désigne en effet l'impossibilité future de vouloir le péché, et non l'inquiétude de la faiblesse qui craint de le commettre, mais la tranquillité de l'amour qui est assuré de l'éviter. Ou bien si, dans le ciel, il ne peut y avoir aucune crainte absolument d'aucune espèce, peut-être la crainte qui, d'après l'Écriture, demeure dans le siècle du siècle, exprime-t-elle l'éternelle récompense où la crainte nous conduit.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le passage cité on dit que les bienheureux n'ont pas cette crainte mêlée d'inquiétude, qui se précautionne contre le mal, mais il ne s'agit pas de la crainte pleine de sécurité dont parle saint Augustin (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 9), les mêmes choses sont semblables et tout à la fois dissemblables à Dieu; semblables en ce qu'elles imitent d'une manière contingente ce qui n'est pas imitable; c'est-à-dire en ce qu'elles imitent, autant qu'elles le peuvent, Dieu, qu'on ne peut imiter parfaitement; dissemblables en ce qu'elles sont les effets bornés d'une cause infinie, et que par conséquent elles en sont à une distance incomparable. Ainsi de ce que la crainte ne convient pas à Dieu, parce qu'il n'a pas de supérieur à qui il soit soumis, il ne faut donc pas en conclure qu'elle ne convient pas aux bienheureux, dont la béatitude consiste dans une parfaite soumission à leur auteur.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance implique un défaut, la possession future de la béatitude, et ce défaut est détruit par la possession même de cette béatitude (3), tandis que la crainte implique un défaut naturel à la créature qui fait qu'elle est infiniment éloignée de Dieu. Ce défaut existera toujours dans le ciel, et c'est pour cela que la crainte n'y sera pas absolument détruite.

(1) Ainsi une première différence qu'il y a entre la crainte filiale ici-bas et cette même crainte dans le ciel, c'est qu'une fois arrivé à la gloire on n'a plus à craindre d'être séparé de Dieu par le péché.

(2) Cette crainte est produite en eux par un double sentiment, qui résulte d'une part de la toute-puissance et de l'infinité de Dieu, et de l'autre de leur propre faiblesse.

(3) L'imperfection que l'espérance implique n'est pas compatible avec la béatitude; car on ne peut plus attendre comme à venir ce que l'on pos-

ARTICLE XII. — LA PAUVRETÉ D'ESPRIT EST-ELLE LA BÉATITUDE QUI RÉPOND AU DON DE CRAINTE (1)?

1. Il semble que la pauvreté d'esprit ne soit pas une béatitude qui réponde au don de crainte. Car la crainte est le commencement de la vie spirituelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 7 huj. quæst.), tandis que la pauvreté appartient à la perfection de cette même vie, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XIX, 21) : *Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres.* La pauvreté d'esprit ne répond donc pas au don de crainte.

2. Il est dit (*Ps.* CXVIII, 120) : *Percez mes chairs de votre crainte.* D'après ces paroles il semble qu'il appartienne à la crainte de réprimer la chair. Or, la répression de la chair semble surtout appartenir à la béatitude des larmes ; par conséquent cette béatitude répond plutôt au don de crainte que la béatitude de la pauvreté.

3. Le don de crainte répond à la vertu d'espérance, comme nous l'avons dit (art. 9 ad 1). Or, c'est surtout la dernière béatitude qui paraît répondre à l'espérance. Elle est ainsi conçue : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu.* Et l'Apôtre dit (*Rom.* V, 2) : *Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu.* Donc cette béatitude répond au don de crainte plutôt que la pauvreté d'esprit.

4. Nous avons dit (1ª 2ª, quest. LXX, art. 2) que les fruits répondent aux béatitudes. Or, parmi les fruits on ne trouve rien qui réponde au don de crainte. Par conséquent il n'y a rien non plus dans les béatitudes qui y réponde.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de serm. Dom.* lib. I, cap. 4) : La crainte du Seigneur convient aux humbles dont il est dit : *Bienheureux les pauvres d'esprit.*

CONCLUSION. — Il est certain que la pauvreté d'esprit appartient à ceux qui se soumettent volontairement à Dieu avec une crainte filiale.

Il faut répondre que la pauvreté d'esprit répond à la crainte, à proprement parler. En effet, puisqu'il appartient à la crainte filiale de témoigner à Dieu du respect et de lui être soumis, ce qui est la conséquence de cette soumission appartient au don de crainte. Or, par là même qu'un individu se soumet à Dieu, il cesse de chercher à se glorifier en lui-même ou dans un autre que Dieu ; car ce sentiment répugnerait à la soumission parfaite envers Dieu. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Psal.* XIX, 8) : *Que ceux-là se confient dans leurs chariots et ceux-ci dans leurs chevaux; pour nous, nous aurons recours à l'invocation du nom du Seigneur notre Dieu.* C'est pourquoi du moment où quelqu'un craint Dieu parfaitement, il s'ensuit qu'il ne cherche pas à se glorifier en lui-même par l'orgueil, ni dans les biens extérieurs tels que les honneurs et les richesses ; ces deux choses appartiennent l'une et l'autre à la pauvreté d'esprit (2), soit qu'on entende par là le dépouillement de l'esprit d'enflure et d'orgueil avec saint Augustin (*loc. cit.*), soit qu'on l'applique au mépris des choses temporelles qui est le fait de l'esprit, c'est-à-dire de la volonté propre mue par l'inspiration de l'Esprit-Saint, selon le sentiment de saint Ambroise (lib. VII, *in Luc.*), et de saint Jérôme (*in Matth. circ. princ.*).

sède. Au lieu que la crainte implique une imperfection qui est dans la nature même de la créature, à savoir son éloignement infini de Dieu ; et cette imperfection doit nécessairement exister dans le ciel.

(1) Cet article est le commentaire de ces paroles : *Beati pauperes spiritu.*

(2) Ainsi ces expressions ont une double signification. Elles peuvent désigner l'humilité, qui renonce à son propre sentiment, pour suivre les pensées de ceux qu'elle considère comme au-dessus d'elle, ou elles peuvent indiquer l'esprit de pauvreté, qui consiste dans le détachement des richesses.

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude étant un acte de la vertu parfaite, toutes les béatitudes appartiennent à la perfection de la vie spirituelle. Le principe de cette perfection paraît être le mépris des biens terrestres que l'on sacrifie pour tendre à la participation parfaite des biens spirituels; c'est ainsi que la crainte tient le premier rang parmi les dons. Mais la perfection ne consiste pas dans l'abandon des biens temporels; c'est la voie qui y mène (1), au lieu que la crainte filiale, à laquelle la béatitude de la pauvreté répond, existe simultanément avec la perfection de la sagesse, comme nous l'avons dit (art. 7 et 10).

Il faut répondre au *second*, que la glorification déréglée de l'homme, considérée soit en lui-même, soit dans les autres choses, est plus directement contraire à sa soumission envers Dieu, qui est le fruit de la crainte filiale, que la délectation extérieure, qui est cependant opposée à la crainte par manière de conséquence; parce que celui qui craint Dieu et qui lui est soumis ne se délecte pas dans des choses qui sont autres que Dieu (2). Toutefois la délectation ne se rapporte pas à ce qui est difficile comme la gloire, et c'est ce qui est difficile qui est l'objet de la crainte. C'est pourquoi la béatitude de la pauvreté répond directement à la crainte, tandis que la béatitude des larmes ne s'y rapporte que par manière de conséquence.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance implique le mouvement selon qu'il se rapporte au terme vers lequel on tend, tandis que la crainte implique plutôt le mouvement d'après lequel on s'éloigne du point de départ. C'est pourquoi la dernière béatitude, qui est le terme de la perfection spirituelle, répond parfaitement à l'espérance comme étant son dernier objet, tandis que la première béatitude, qui consiste à s'éloigner des choses extérieures qui sont un obstacle à la soumission envers Dieu, répond parfaitement à la crainte (3).

Il faut répondre au *quatrième*, que parmi les fruits, ceux qui consistent à faire un usage modéré ou à s'abstenir des choses temporelles, paraissent convenir au don de crainte (4); telles sont la modestie, la continence et la chasteté.

QUESTION XX.

DU DÉSESPOIR.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices contraires à l'espérance; et d'abord du désespoir, ensuite de la présomption. — Touchant le désespoir quatre questions se présentent : 1° Le désespoir est-il un péché? — 2° Peut-il exister sans l'infidélité? — 3° Est-ce le plus grand des péchés? — 4° Vient-il de la paresse?

ARTICLE I. — LE DÉSESPOIR EST-IL UN PÉCHÉ (5)?

1. Il semble que le désespoir ne soit pas un péché. Car tout péché consiste en ce que l'homme se tourne vers le bien qui change en se détournant du bien qui est immuable, comme le prouve saint Augustin (1. *Lib. de lib. arbit.* cap. ult. et lib. II, cap. 19). Or, par le désespoir, l'homme ne se tourne pas vers un bien qui change. Ce n'est donc pas un péché.

(1) L'abandon des biens temporels n'étant qu'un moyen, c'est pour cela que la pauvreté d'esprit considérée comme béatitude n'appartient pas à cet abandon, mais à la crainte filiale, qui a pour compagne la perfection de la sagesse.

(2) Il ne se délecte qu'en Dieu et dans les choses de Dieu, et par suite, il n'a que du dégoût pour les choses du monde. C'est ce qui fait que la crainte filiale arrive par voie de conséquence à la béatitude des larmes.

(3) Renoncer aux créatures pour s'attacher à Dieu : *Declina à malo et fac bonum*, voilà la marche de la vie spirituelle.

(4) Parce que la crainte filiale nous porte à renoncer à toutes les choses extérieures, pour que nous nous attachions exclusivement à Dieu autant que nous le pouvons.

(5) Le désespoir ne se prend pas ici négativement comme l'omission d'un acte d'espérance, mais il s'agit du désespoir positif, qui con-

2. Ce qui vient d'une bonne racine ne paraît pas être un péché, parce qu'un bon arbre ne peut pas produire de mauvais fruits, comme le dit l'Evangile (Matth. vii, 18). Or, le désespoir paraît provenir d'une bonne racine, c'est-à-dire de la crainte de Dieu et de l'horreur que l'on a pour l'étendue de ses propres fautes. Il n'est donc pas un péché.

3. Si le désespoir était un péché, c'en serait un pour les damnés de se désespérer. Or, on ne leur impute pas leur désespoir comme une faute, mais plutôt comme un effet de leur damnation. Donc on ne l'impute pas non plus à faute à ceux qui sont sur la terre, et par conséquent il n'est pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui porte les hommes au péché paraît être non-seulement un péché, mais encore un principe de péchés. Or, tel est le désespoir; car saint Paul dit (*Ephes.* iv, 19) que *ceux qui désespèrent se sont abandonnés à la dissolution et plongés avec une ardeur insatiable dans toutes sortes d'impuretés*. Donc le désespoir n'est pas seulement un péché, mais c'est encore le principe d'une foule d'autres fautes.

CONCLUSION. — Le désespoir, qui est un mouvement de la volonté, provenant de ce que l'on pense que Dieu refuse de pardonner au pécheur pénitent, est un péché.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 2), ce qui est dans l'intellect affirmation ou négation, est dans l'appétit recherche et fuite; et ce qui dans l'intellect est vrai ou faux est dans l'appétit bon ou mauvais. C'est pourquoi tout mouvement de l'appétit qui est conforme à l'intellect vrai est bon en lui-même, tandis que tout mouvement de l'appétit qui est conforme à l'intellect faux est mauvais en lui-même et produit un péché. Ainsi à l'égard de Dieu l'intellect est dans le vrai, quand il pense que c'est de lui que provient le salut de l'homme et le pardon des péchés, suivant cette parole du prophète (Ez. xviii, 23) : *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais je veux qu'il se convertisse et qu'il vive.* Mais il est dans le faux, s'il pense que Dieu refuse au pécheur pénitent son pardon ou qu'il ne l'attire pas à lui par la grâce sanctifiante. C'est pourquoi comme le mouvement de l'espérance, qui est conforme à un sentiment vrai, est un mouvement louable et vertueux; de même le mouvement contraire ou le mouvement du désespoir, qui est conforme à une opinion fausse que l'on se fait de Dieu, est vicieux et coupable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans tout péché mortel l'homme s'éloigne du bien qui est immuable et se tourne vers le bien qui change, mais tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. En effet, les péchés contraires aux vertus théologales, comme la haine de Dieu, le désespoir et l'infidélité, consistent principalement dans l'éloignement du bien immuable, parce que les vertus théologales ont Dieu pour objet. Ils impliquent conséquemment l'adhésion de l'homme au bien qui change, en ce sens que l'âme ayant abandonné Dieu, il est conséquemment nécessaire qu'elle se tourne vers d'autres choses. Au contraire, les autres péchés (2) consistent principalement en ce que l'homme se tourne vers le bien qui change, et ils consistent conséquemment en ce qu'il s'éloigne du bien qui ne change pas. Car celui qui fait une fornication n'a pas l'intention de s'éloigner de Dieu, mais de jouir du plaisir charnel d'où il résulte qu'il s'éloigne de Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'une chose peut radicalement procéder

siste à ne pas chercher à arriver à la béatitude, sous prétexte qu'elle est trop difficile à obtenir.

(1) Le désespoir considéré en lui-même, indépendamment des circonstances qui peuvent en changer l'espèce, est un péché mortel.

(2) Les péchés contraires aux vertus morales impliquent d'abord le mouvement de la volonté vers la créature, et secondairement son éloignement de Dieu; c'est pourquoi ils sont moins graves dans leur genre que les autres.

d'une vertu de deux manières : 1° directement quand elle procède de la vertu elle-même, comme l'acte procède de l'habitude; de cette manière, un péché ne peut procéder radicalement d'une vertu. Car saint Augustin a dit en ce sens (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19) que personne ne fait mauvais usage de la vertu. 2° Une chose procède d'une vertu indirectement ou par occasion. De la sorte rien n'empêche qu'un péché ne procède d'une vertu. Ainsi il y en a qui s'enorgueillissent quelquefois de leurs vertus, et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Epist.* CCXXI) que l'orgueil tend un piége aux bonnes œuvres pour les faire périr. C'est ainsi que le désespoir vient de la crainte de Dieu ou de l'horreur que l'on a de ses propres péchés (1), parce qu'il y en a qui abusent de ces bons sentiments et qui prennent de là occasion de se désespérer.

Il faut répondre au *troisième*, que les damnés ne sont pas en état d'espérer, puisqu'ils sont dans l'impossibilité de revenir à la béatitude; c'est pourquoi leur désespoir ne leur est pas imputé à faute, mais il fait partie de leur damnation. De même, ici-bas, si quelqu'un désespérait d'une chose qu'il n'est pas capable d'obtenir ou qu'il ne doit pas avoir, il ne ferait pas un péché; comme quand un médecin désespère de la cure d'un malade ou que l'on désespère de devenir riche.

ARTICLE II. — LE DÉSESPOIR PEUT-IL EXISTER SANS L'INFIDÉLITÉ (2)?

1. Il semble que le désespoir ne puisse pas exister sans l'infidélité. Car la certitude de l'espérance découle de la foi. Or, tant que la cause subsiste, l'effet n'est pas détruit. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance par le désespoir, à moins qu'on ne perde la foi en même temps.

2. Supposer sa propre faute plus grande que la bonté ou la miséricorde divine, c'est nier l'infinité de la miséricorde ou de la bonté de Dieu, ce qui est l'effet de l'infidélité. Or, celui qui désespère, croit sa faute supérieure à la miséricorde ou à la bonté de Dieu, suivant cette expression de l'Ecriture (*Gen.* IV, 13) : *Mon iniquité est trop grande pour que j'en obtienne le pardon.* Donc celui qui désespère est infidèle.

3. Quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or, celui qui désespère paraît tomber dans une hérésie condamnée, dans celle des novatiens qui disent qu'on ne remet pas les péchés après le baptême. Il semble donc que quiconque désespère soit infidèle.

Mais c'est le *contraire.* En écartant ce qui suit on ne détruit pas ce qui précède. Or, l'espérance est postérieure à la foi, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 7). Donc tout en perdant l'espérance on peut conserver la foi, par conséquent tous ceux qui désespèrent ne sont pas infidèles.

CONCLUSION. — Le désespoir peut exister sans l'infidélité comme les autres péchés.

Il faut répondre que l'infidélité appartient à l'intellect, tandis que le désespoir appartient à la puissance appétitive. L'intellect a pour objet l'universel, tandis que la puissance appétitive se rapporte aux choses particulières. Car le mouvement appétitif part de l'âme et s'arrête aux choses qui sont particulières en elles-mêmes. Or, il arrive que celui qui a une opinion juste en général, n'a pas toujours le mouvement appétitif bien réglé, parce qu'il se trompe quand il juge des choses en particulier. Car il est nécessaire qu'on arrive d'une opinion générale au désir d'une chose en particulier par l'in-

(1) Ce sont là les deux sources d'où naît le désespoir. On s'exagère d'une part l'énormité de ses fautes, son néant ; d'autre part, on ne voit que la grandeur de Dieu, sa puissance sa justice, sans songer à sa miséricorde.

(2) Cette question revient à celle-ci : la foi peut-elle exister sans l'espérance? En la résolvant affirmativement, saint Thomas détruit l'erreur des novateurs qui dit que la foi justifie sans les œuvres.

termédiaire d'une opinion particulière, selon la remarque d'Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 58); comme on ne tire d'une proposition universelle une conclusion particulière qu'en employant une proposition particulière. De là il résulte que celui qui a la foi saine en général, s'égare dans le rapport de son mouvement appétitif avec le bien particulier, parce que son opinion se trouve faussée en particulier par l'habitude ou par la passion. Ainsi celui qui fait une fornication, en choisissant la fornication comme son bien présent, a une opinion fausse sur cet objet en particulier, bien qu'il conserve une opinion générale conforme à la foi et qu'il pense que la fornication soit un péché mortel. De même tout en conservant en général une opinion conforme à la foi, c'est-à-dire tout en admettant que l'Eglise peut remettre les péchés, on peut cependant se désespérer et croire que dans l'état où l'on est il n'y a pas de pardon à obtenir (1), et alors on a une opinion fausse sur ce sujet en particulier. De cette manière le désespoir peut exister sans l'infidélité aussi bien que les autres péchés mortels.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'effet est détruit non-seulement quand on enlève la cause première, mais encore quand on enlève la cause seconde (2). Par conséquent le mouvement de l'espérance peut être arrêté, non-seulement quand on enlève l'idée générale de la foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais encore quand on enlève l'idée particulière qui en est comme la cause seconde.

Il faut répondre au *second*, que si quelqu'un pensait en général que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie il serait infidèle; mais ce n'est pas là ce que pense celui qui désespère; il croit seulement que dans son état, à cause de certaine disposition particulière, il ne doit pas espérer dans la miséricorde divine.

De même il faut répondre au *troisième*, que les novatiens nient en général que l'Eglise remette les péchés (3).

ARTICLE III. — LE DÉSESPOIR EST-IL LE PLUS GRAND DES PÉCHÉS?

1. Il semble que le désespoir ne soit pas le plus grand des péchés. Car le désespoir peut exister sans l'infidélité, comme nous l'avons dit (art. préc. quest. v, art. 3, et quest. XIV, art. 3). Or, l'infidélité est le plus grand des péchés, parce qu'elle renverse par ses fondements l'édifice de la vie spirituelle. Donc le désespoir n'est pas le plus grand des péchés.

2. Au bien le plus grand est opposé le plus grand mal, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). Or, la charité l'emporte sur l'espérance, d'après saint Paul (I. *Cor.* XIII). Donc la haine est un péché plus grand que le désespoir.

3. Dans le péché de désespoir il n'y a qu'un éloignement déréglé de Dieu. Or, dans les autres péchés il n'y a pas seulement un éloignement déréglé de Dieu, mais il y a encore un attachement déréglé pour les créatures. Donc le péché de désespoir n'est pas le plus grave, mais il est au contraire moins grave que les autres.

(1) Dans ce cas le pécheur ne doute, ni de la miséricorde infinie de Dieu, ni de la puissance illimitée de l'Eglise, mais il croit que ces secours ne sont pas applicables à son âme, à cause des difficultés qu'il éprouve à faire le bien; il peut croire, par exemple, qu'il n'est pas prédestiné, que Dieu l'a délaissé, etc., etc.

(2) Surtout si le concours de ces deux causes est nécessaire pour produire l'effet, comme dans l'hypothèse actuelle.

(3) Quoique le désespoir puisse exister sans l'infidélité, cependant il est quelquefois accompagné de pensées contraires à la foi. Ainsi on peut croire qu'il est impossible d'accomplir les commandements, que l'Eglise ne peut remettre les péchés, que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, etc. Dans ce cas on doit déclarer cette circonstance en confession, parce qu'elle change l'espèce du péché.

Mais c'est le *contraire.* Le péché qu'on ne peut guérir paraît être le plus grave, d'après ces paroles du prophète (Hier. xxx, 12) : *Votre blessure est incurable, c'est la plus terrible de toutes les plaies.* Or, le péché de désespoir est incurable, suivant le même écrivain sacré (xv, 18) : *Ma plaie est désespérée, elle refuse de se guérir.* Donc le désespoir est le péché le plus grave.

CONCLUSION. — Quoique les péchés d'infidélité et de haine contre Dieu qui détournent l'homme de Dieu soient plus graves en eux-mêmes que le désespoir, cependant par rapport à nous le désespoir est une faute plus grave et nous expose à de plus grands dangers.

Il faut répondre que les péchés qui sont contraires aux vertus théologales sont plus graves dans leur genre que les autres péchés. En effet, les vertus théologales ayant Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement l'éloignement de l'homme par rapport à Dieu. Or, dans tout péché mortel la raison principale du mal et sa gravité proviennent de ce que l'homme s'éloigne de Dieu. Car si l'on pouvait se tourner vers le bien qui change sans s'éloigner de Dieu, quoique ce mouvement fût déréglé, il ne serait pas un péché mortel. C'est pourquoi ce qui détourne directement et par soi-même l'homme de Dieu est le plus grave de tous les péchés mortels. L'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu sont des péchés opposés aux vertus théologales. Parmi ces péchés, si l'on compare la haine et l'infidélité au désespoir, on trouve qu'en eux-mêmes, c'est-à-dire d'après la nature de leur propre espèce, ils sont plus graves. Car l'infidélité provient de ce que l'homme ne croit pas la vérité de Dieu elle-même; la haine de Dieu résulte de ce que la volonté humaine est en opposition avec la bonté divine, tandis que le désespoir provient de ce que l'homme n'espère pas participer à la bonté de Dieu. D'où il est manifeste que l'infidélité et la haine de Dieu sont contraires à Dieu considéré en lui-même, au lieu que le désespoir ne lui est contraire qu'en raison de ce que nous participons à sa bonté. Par conséquent c'est un péché plus grand, absolument parlant, de ne pas croire la vérité de Dieu ou de haïr Dieu, que de ne pas espérer obtenir de lui la gloire. — Mais si l'on compare le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, alors il est plus dangereux, parce que l'espérance nous éloigne du mal et nous porte à faire le bien. C'est pourquoi, quand nous l'avons perdue, nous nous précipitons d'une manière effrénée dans tous les vices et nous nous éloignons de toutes les bonnes œuvres. A l'occasion de ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* xxiv, 10) : *Si vous vous abattez au jour de l'affliction en perdant la confiance, votre force en sera affaiblie;* la glose dit : Rien n'est plus exécrable que le désespoir; celui qui y tombe perd la constance dans les peines générales de la vie, et ce qu'il y a de pis, dans les combats de la foi. Et saint Isidore dit (*Lib. de summ. bon.* lib. II, cap. 14) : Faire un crime, c'est la mort de l'âme; mais désespérer, c'est tomber dans l'enfer.

La réponse aux objections est par là évidente.

ARTICLE IV. — LE DÉSESPOIR VIENT-IL DU DÉGOUT (1) ?

1. Il semble que le désespoir ne vienne pas du dégoût. Car le même effet n'est pas produit par des causes différentes. Or, le désespoir du siècle futur procède de la luxure, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. xxxi, cap. 17). Il ne provient donc pas du dégoût.

2. Comme le désespoir est contraire à l'espérance, de même le dégoût est contraire à la joie spirituelle. Or, la joie spirituelle provient de l'espérance,

(1) On traduit aussi ici par *paresse* le mot *acedia*, qui signifie proprement l'apathie ou le dégoût des choses spirituelles (Voyez Cassien *De inst. monac.* lib. x, cap. 1).

d'après cette parole de l'Apôtre (*Rom.* XII, 12) : *Nous nous réjouissons dans l'espérance.* Donc le dégoût provient du désespoir et non réciproquement.

3. Les causes des contraires sont opposées. Or, l'espérance à laquelle le désespoir est opposé paraît provenir de la considération des bienfaits de Dieu et surtout de l'Incarnation. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 10) : Rien n'a été aussi nécessaire pour exciter notre espérance que de nous démontrer combien Dieu nous aimait. Et quelle preuve plus manifeste pouvait-il nous en donner que de laisser son Fils s'unir à notre nature? Le désespoir provient donc plutôt de l'oubli de cette considération que de l'apathie spirituelle.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 31) place le désespoir au nombre des choses qui proviennent de la paresse.

CONCLUSION. — Le péché de désespoir provient quelquefois de la luxure qui inspire à l'homme charnel du dégoût pour toutes les choses divines; d'autres fois il provient de l'apathie spirituelle qui affaiblit et terrasse tellement le courage de l'homme qu'il regarde comme impossible le bien difficile qu'il aurait à faire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 1, et 1ª 2ᵉ, quest. XL, art. 1 et 2), l'objet de l'espérance est le bien difficile, mais possible à obtenir par soi ou par un autre. On peut donc désespérer d'obtenir la béatitude de deux manières : 1° parce qu'on ne la considère pas comme un bien difficile; 2° parce qu'on ne croit pas possible de l'obtenir par soi ou par un autre. Si nous ne considérons pas les biens spirituels comme des biens ou s'ils ne nous paraissent pas d'un grand prix, nous sommes amenés là principalement parce que nous sommes attachés surtout aux jouissances corporelles, parmi lesquelles les délectations sensuelles tiennent le premier rang. Car il résulte de l'amour de ces plaisirs que l'homme prend à dégoût les biens spirituels et qu'il ne les espère pas comme des biens très-élevés; et c'est ainsi que le désespoir est l'effet de la luxure. — Ce qui fait qu'on ne considère pas la béatitude comme un bien difficile qu'on peut acquérir par soi ou par les autres, c'est l'excès de la délectation qui, en dominant sur la volonté de l'homme, le porte à croire qu'il ne pourra jamais s'élever à un bien quelconque. Et comme le dégoût est une tristesse qui déprime l'âme, il s'ensuit que le désespoir naît aussi de ce défaut. — D'ailleurs l'objet propre de l'espérance étant le possible (1), puisque le bien et le difficile appartiennent aussi aux autres passions, il s'ensuit que le désespoir vient plus spécialement de l'apathie spirituelle, quoiqu'il puisse aussi naître de la luxure pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second,* que, d'après Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11), comme l'espérance produit la délectation, de même les hommes quand ils sont dans la délectation sentent leur espérance grandir. C'est ainsi que ceux qui sont dans la tristesse tombent plus aisément dans le désespoir, d'après cette parole de l'Apôtre (II. *Cor.* II, 7) : *De peur qu'il ne soit accablé par un excès de tristesse.* Toutefois l'objet de l'espérance étant le bien vers lequel tend de lui-même l'appétit et dont il ne s'éloigne pas naturellement, mais par suite d'un obstacle qui survient (2), il s'ensuit que la joie naît de

(1) Ainsi la luxure est opposée à l'espérance, parce qu'elle enlève à la béatitude son caractère de chose ardue, élevée, tandis que l'apathie lui est opposée, en ce qu'elle empêche de la considérer comme une chose possible. Et parce que le possible est l'objet propre de l'espérance, il s'ensuit que le désespoir vient surtout de l'apathie.

(2) Cet obstacle nous montre le bien comme étant impossible.

l'espérance plus directement, tandis que le désespoir naît au contraire de la tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on néglige de méditer les bienfaits de Dieu, c'est déjà un effet de la paresse. Car l'homme en proie à une passion considère principalement ce qui appartient à cette passion. Par conséquent l'homme qui est dans l'abattement ne pense pas facilement à des choses qui soient grandes et agréables, mais seulement à des choses tristes (1), à moins que par un violent effort il ne se délivre de sa tristesse.

QUESTION XXI.

DE LA PRÉSOMPTION.

Après avoir parlé du désespoir, nous avons ensuite à nous occuper de la présomption. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Quel est l'objet de la présomption ; sur quoi repose-t-elle? — 2° Est-elle un péché? — 3° A quoi est-elle contraire? — 4° De quel vice vient-elle?

ARTICLE I. — LA PRÉSOMPTION REPOSE-T-ELLE SUR DIEU OU SUR LA VERTU PROPRE (2)?

1. Il semble que la présomption qui est le péché contre l'Esprit-Saint ne repose pas sur Dieu, mais sur la vertu propre. Car moins une vertu est grande et plus est grave le péché de celui qui se repose trop sur elle. Or, la vertu humaine est moindre que la vertu divine. Par conséquent celui qui présume trop de la vertu humaine pèche plus grièvement que celui qui présume trop de la vertu divine. Et comme le péché contre l'Esprit-Saint est le plus grave, il s'ensuit que la présomption, qui est une espèce de péché contre l'Esprit-Saint, repose sur la vertu humaine plus que sur la vertu divine.

2. Du péché contre l'Esprit-Saint naissent d'autres péchés; car on appelle péché contre l'Esprit-Saint la malice par laquelle on pèche. Or, les autres péchés semblent plutôt naître de la présomption par laquelle l'homme présume trop de lui-même que de la présomption par laquelle il présume trop de Dieu, parce que l'amour de soi est le principe du péché, comme le prouve saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. ult.). Il semble donc que la présomption, qui est un péché contre l'Esprit-Saint, repose surtout sur la vertu humaine.

3. Le péché provient de l'attache déréglée au bien qui change. Or, la présomption est un péché. Donc elle résulte plutôt de l'attachement à la vertu humaine, qui est un bien changeant, que de l'attachement à la vertu divine qui est un bien immuable.

Mais c'est le *contraire*. Comme par le désespoir on méprise la miséricorde divine sur laquelle repose l'espérance, de même par la présomption on méprise la justice de Dieu qui punit les pécheurs. Or, comme la miséricorde est en Dieu, de même aussi la justice. Par conséquent, comme le désespoir nous éloigne de Dieu, de même la présomption nous tourne déréglément vers lui.

CONCLUSION. — La présomption, qui est une confiance excessive et immodérée ou un excès d'espérance, peut s'appuyer non-seulement sur nos propres forces, mais encore sur la puissance ou la miséricorde de Dieu.

Il faut répondre que la présomption semble impliquer une espérance excessive. L'objet de l'espérance étant le bien difficile, mais possible, une

(1) C'est ainsi que ses réflexions le mènent au désespoir.

(2) Billuart définit la présomption dont il est ici question : *Temeraria expectatio beatitudinis mediorumve ad illam* (*Tract. de spe.* art. V).

chose est possible à l'homme de deux manières : 1° par sa propre vertu ; 2° par la vertu divine. La présomption peut résulter de la confiance excessive qu'on peut avoir sous ce double rapport. En effet, à l'égard de l'espérance qui nous inspire de la confiance dans nos propres forces, il y a présomption quand on se croit capable d'atteindre un bien qui est au-dessus de ses forces, d'après cette parole de l'Ecriture (Judith, VI, 15) : *Vous humiliez ceux qui présument trop d'eux-mêmes.* Cette sorte de présomption est contraire à la vertu de la magnanimité qui tient le milieu à l'égard de cette espèce de confiance. — Quant à l'espérance qui repose sur la puissance divine, elle est excessive et devient de la présomption quand on tend vers un bien qu'on croit pouvoir obtenir par la vertu et la miséricorde divine, tandis que cela n'est pas possible. Tel est, par exemple, celui qui espère obtenir le pardon sans le repentir ou la gloire sans les mérites. Cette présomption est, à proprement parler, une espèce de péché contre l'Esprit-Saint, parce que par elle on détruit ou l'on méprise le secours de l'Esprit-Saint qui retire l'homme du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XX, art. 3, et 1ª 2æ, quest. LXXIII, art. 3), le péché qui est contre Dieu est plus grave en son genre que tous les autres péchés. Par conséquent la présomption par laquelle on se repose déréglément sur Dieu est un péché plus grave que la présomption par laquelle on se repose sur sa vertu propre. Car quand quelqu'un se repose sur la vertu divine pour obtenir ce qui ne convient pas à Dieu, il diminue par là même cette vertu (1), et il est évident que celui qui diminue la vertu de Dieu pèche plus grièvement que celui qui exagère sa propre vertu.

Il faut répondre au *second*, que la présomption même par laquelle on présume trop de Dieu (2), implique l'amour de soi qui nous fait désirer d'une manière déréglée notre propre bien (3). Car ce que nous désirons vivement, nous pensons pouvoir l'obtenir facilement au moyen des autres, quand même ce serait impossible.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui tombe dans la présomption à l'égard de la miséricorde divine, se tourne vers le bien qui change, parce que ce sentiment procède du désir déréglé qu'il a de son propre bien, et il se détourne du bien qui ne change pas, parce qu'il attribue à la vertu divine ce qui ne lui convient pas. Car par là l'homme se détourne de la vertu de Dieu.

ARTICLE II. — LA PRÉSOMPTION EST-ELLE UN PÉCHÉ (4)?

1. Il semble que la présomption ne soit pas un péché. Car aucun péché n'est une raison pour être exaucé de Dieu. Or, il y en a que Dieu exauce en vertu de leur présomption. Car Judith dit au Seigneur (IX, 17) : *Exaucez celle qui a recours à vous dans sa misère et qui présume de votre miséricorde.* Ce n'est donc pas un péché de présumer de la miséricorde divine.

2. La présomption implique un excès d'espérance. Or, dans l'espérance qui repose sur Dieu il ne peut y avoir d'excès, puisque sa puissance et sa miséricorde sont infinies. Il semble donc que la présomption ne soit pas un péché.

(1) Il porte atteinte aux perfections de Dieu, parce que implicitement il nie sa justice.

(2) En présumant des choses qui sont contraires à l'ordre et aux décrets de la divine sagesse.

(3) Cette faute renferme donc une double malice ; elle est répréhensible, et par rapport à Dieu, et par rapport à la créature.

(4) La présomption est un péché mortel, parce qu'elle est opposée à une vertu théologale et qu'elle est très-inférieure à Dieu et très-funeste à l'homme, et elle est un péché contre l'Esprit-Saint, parce qu'elle méprise ses secours, comme s'ils n'étaient pas nécessaires pour sortir du péché et pour mériter.

3. Ce qui est un péché n'excuse pas du péché. Or, la présomption est une excuse. Car le Maître des sentences dit (lib. II, dist. 22) qu'Adam a moins péché parce qu'il a péché avec l'espérance d'être pardonné, ce qui paraît être de la présomption. Donc la présomption n'est pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Car la présomption est une espèce de péché contre l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — La présomption est conforme à cette erreur de l'intellect qui fait croire que Dieu pardonne à ceux qui persévèrent dans le péché ou qu'il glorifie ceux qui négligent de faire des bonnes œuvres; c'est pourquoi elle est un péché, mais un péché moins grave que le désespoir.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1) à l'égard du désespoir, tout mouvement de l'appétit qui est conforme à une opinion fausse est mauvais en lui-même et est un péché. Or, la présomption est un mouvement de l'appétit, puisqu'elle implique une espérance déréglée, et elle est conforme à une opinion fausse aussi bien que le désespoir. Car comme il est faux que Dieu ne soit pas miséricordieux pour ceux qui se repentent ou qu'il n'appelle pas les pécheurs au repentir; de même il est faux qu'il pardonne ceux qui persévèrent dans le péché ou qu'il glorifie ceux qui ne font pas de bonnes œuvres, et c'est cette dernière opinion (1) qui inspire la présomption. C'est pourquoi la présomption est un péché moins grave que le désespoir; parce qu'en vertu de sa bonté infinie, la miséricorde et le pardon sont plus propres à Dieu que le châtiment; car la miséricorde et le pardon lui conviennent en eux-mêmes, tandis qu'il ne nous punit qu'en raison de nos péchés.

Il faut répondre au *premier* argument, que la présomption se prend quelquefois pour l'espérance, parce que l'espérance légitime que nous avons à l'égard de Dieu paraît de la présomption, si on la mesure d'après la condition de l'homme; mais ce n'est pas de la présomption, si on considère l'immensité de la bonté divine.

Il faut répondre au *second*, que la présomption n'implique pas un excès d'espérance en ce sens que l'on ait trop de confiance en Dieu, mais elle provient de ce qu'on espère de Dieu ce qui n'est pas compatible avec sa nature. Dans ce cas l'espérance est moindre, parce qu'on diminue par là même la vertu divine, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1).

Il faut répondre au *troisième*, que pécher avec la résolution de persévérer dans le péché, dans l'espérance d'en obtenir le pardon, c'est de la présomption (2). Cette disposition ne diminue pas, mais elle augmente le péché. Mais pécher avec l'espérance d'être un jour pardonné et tout en formant la résolution de s'abstenir du mal et de s'en repentir, ce n'est pas de la présomption; au contraire, cette disposition diminue la faute, parce qu'alors on a la volonté moins ferme de pécher.

ARTICLE III. — LA PRÉSOMPTION EST-ELLE PLUS CONTRAIRE A LA CRAINTE QU'A L'ESPÉRANCE (3)?

1. Il semble que la présomption soit plus contraire à la crainte qu'à l'espérance. Car la crainte déréglée est contraire à la crainte légitime. Or, la présomption semble appartenir à la crainte déréglée, puisqu'il est dit (*Sap.*

(1) La présomption est jointe à l'infidélité, si l'on admet spéculativement toutes ces erreurs, et alors c'est une circonstance que l'on doit déclarer en confession, comme nous l'avons dit (pag. 171, not. 2).

(2) On voit par là que la présomption ne détruit pas nécessairement l'espérance, et qu'elle est, jusqu'à un certain point, compatible avec cette vertu.

(3) On peut voir à ce sujet la doctrine du concile de Trente (sess. VI, cap. 9).

XVII, 10) : *La conscience troublée présume toujours les maux les plus cruels*, et que l'écrivain sacré ajoute que *la crainte aide la présomption*. Donc la présomption est plus opposée à la crainte qu'à l'espérance.

2. Les contraires sont les choses les plus éloignées. Or, la présomption s'éloigne plus de la crainte que de l'espérance ; car la présomption implique un mouvement vers l'objet aussi bien que l'espérance, tandis que la crainte implique un mouvement contraire (1). Donc la présomption est plus contraire à la crainte qu'à l'espérance.

3. La présomption exclut totalement la crainte, mais elle n'exclut pas totalement l'espérance, elle n'exclut que ce qu'il y a de légitime en elle. Par conséquent puisque les choses opposées sont celles qui se détruisent, il semble que la présomption soit plus contraire à la crainte qu'à l'espérance.

Mais c'est le *contraire*. Deux vices opposés l'un à l'autre sont contraires à la même vertu ; ainsi la timidité et l'audace sont contraires à la force. Or, le péché de présomption est contraire au péché de désespoir qui est directement opposé à l'espérance. Il semble donc que la présomption soit aussi plus directement contraire à l'espérance.

CONCLUSION. — La présomption est plus directement opposée à l'espérance qu'à la crainte.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Cont julian.* lib. IV, c. 3), il y a non-seulement des vices manifestement contraires à toutes les vertus, comme l'imprudence à la prudence, mais il y en a encore qui sont en quelque sorte voisins des vertus et qui sans leur ressembler réellement en ont l'apparence trompeuse ; c'est ainsi que l'astuce ressemble à la prudence. C'est ce qui fait dire aussi à Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 8) que la vertu paraît avoir plus de rapport avec l'un des vices qui lui sont opposés qu'avec un autre : comme la tempérance avec l'insensibilité et la force avec l'audace (2). — La présomption semble donc avoir une opposition manifeste avec la crainte, surtout avec la crainte servile qui a pour objet le châtiment infligé par la justice de Dieu dont la présomption espère le pardon. Mais d'après la fausse ressemblance qu'elle a avec la crainte, elle est plus contraire à cette vertu, parce qu'elle implique une espérance déréglée à l'égard de Dieu. Et comme les choses du même genre sont plus directement opposées que celles qui sont de genres différents (puisque les contraires appartiennent au même genre), il s'ensuit que la présomption est plus directement opposée à l'espérance qu'à la crainte. Car elles se rapportent l'une et l'autre au même objet (3) sur lequel elles s'appuient ; mais l'espérance s'y rapporte d'une manière régulière et la présomption d'une manière déréglée.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'espérance se dit du mal dans un sens abusif et du bien dans le sens propre, il en est de même de la présomption. C'est ainsi qu'on appelle présomption le déréglement de la crainte.

Il faut répondre au *second*, que les contraires sont les choses qui sont les plus éloignées dans le même genre. Or, la présomption et l'espérance impliquent un mouvement du même genre qui peut être ou réglé ou déréglé. C'est pourquoi la présomption est plus directement contraire à l'espérance

(1) Elle s'éloigne de la chose au lieu de se porter vers elle.

(2) La tempérance est moins éloignée de l'insensibilité que de la débauche, qui est son acte contraire, et la force se rapproche plus de l'audace que de la patience ; la libéralité a plus de rapport avec la prodigalité qu'avec l'avarice, etc.

(3) La présomption et l'espérance sont du même genre, parce qu'elles n'ont qu'un seul et même objet, qui est la béatitude. La crainte est d'un autre genre, car elle a pour objet la peine.

qu'à la crainte. Car elle est contraire à l'espérance en raison de sa propre différence, comme ce qui est déréglé est contraire à ce qui est réglé, tandis qu'elle est contraire à la crainte en raison de sa différence générique, c'est-à-dire d'après la nature de leur mouvement (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la présomption est contraire à la crainte d'une contrariété de genre; tandis qu'elle est contraire à l'espérance d'une contrariété de différence (2). C'est pourquoi la présomption exclut totalement la crainte d'après la nature même de son genre, mais elle n'exclut l'espérance qu'en raison de la différence, c'est-à-dire en excluant ce qu'elle a de réglé.

ARTICLE IV. — LA PRÉSOMPTION EST-ELLE PRODUITE PAR LA VAINE GLOIRE (3)?

1. Il semble que la présomption ne soit pas produite par la vaine gloire. Car la présomption paraît s'appuyer sur la miséricorde divine. Or, la miséricorde a pour objet la misère qui est opposée à la gloire. Donc la présomption ne vient pas de la vaine gloire.

2. La présomption est opposée au désespoir. Or, le désespoir vient de la tristesse, comme nous l'avons dit (quest. xx, art. 4 ad 2). Par conséquent, puisque les contraires sont produits par des causes contraires, il semble que la présomption vienne de la délectation et qu'elle ait pour causes les vices charnels dont les délectations sont les plus violentes.

3. Le vice de la présomption consiste en ce que l'on tend vers un bien qui n'est pas possible, comme s'il était possible. Or, quand on regarde comme possible ce qui est impossible, c'est un effet de l'ignorance. Donc la présomption provient plutôt de l'ignorance (4) que de la vaine gloire.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. xxxi, cap. 17) que la présomption des nouveautés est fille de la vaine gloire.

CONCLUSION. — La présomption qui repose sur la vertu propre vient de la vaine gloire, mais celle qui repose déréglément sur la miséricorde ou la puissance de Dieu vient de l'orgueil.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst), il y a deux sortes de présomption; l'une qui repose sur la vertu propre et qui entreprend, comme si elles lui étaient possibles, des choses qui sont au-dessus de ses forces. Celle-là vient manifestement de la vaine gloire. Car par là même qu'une personne désire vivement la gloire, il s'ensuit qu'elle entreprend des choses qui surpassent ses forces. Telles sont principalement les nouveautés qui excitent le plus l'admiration, et c'est pour ce motif que saint Grégoire désigne expressément cette sorte de présomption comme étant issue de la vaine gloire. — L'autre présomption est celle qui repose d'une manière déréglée sur la miséricorde ou la puissance de Dieu et qui nous fait espérer d'obtenir la gloire sans mérites ou le pardon sans repentir. Cette présomption semble naître directement de l'orgueil, parce qu'alors nous nous estimons tant nous-mêmes que nous croyons que Dieu ne nous punira pas ou qu'il ne nous bannira pas du ciel, même quand nous serions des pécheurs.

La réponse aux objections est par là même évidente.

(1) L'espérance et la présomption se portent vers leur objet qu'elles recherchent; au lieu que la crainte s'éloigne du sien et le fuit.

(2) Ce terme a ici le sens qu'on lui donne en logique quand on dit que la définition d'une chose doit désigner son genre prochain et sa *différence* la plus propre.

(3) En traitant la vaine gloire, saint Thomas revient sur cette question (quest. CXXXII, art. 5).

(4) L'ignorance est la compagne de toute espèce de faute, elle ne peut donc pas être assignée comme la cause d'un péché particulier.

QUESTION XXII.

DES PRÉCEPTES QUI SE RAPPORTENT A L'ESPÉRANCE ET A LA CRAINTE.

Nous avons à nous occuper en dernier lieu des préceptes qui regardent l'espérance et la crainte. — A ce sujet deux questions se présentent. Nous traiterons : 1° Des préceptes qui regardent l'espérance. — 2° Des préceptes qui regardent la crainte.

ARTICLE I. — ÉTAIT-IL A PROPOS D'ÉTABLIR QUELQUE PRÉCEPTE A L'ÉGARD DE L'ESPÉRANCE ?

1. Il semble qu'on ne devait établir aucun précepte qui eût rapport à l'espérance. Car ce que l'on peut faire suffisamment au moyen d'une seule chose, il n'est pas nécessaire d'en employer une seconde pour le produire. Or, l'homme est suffisamment porté par son inclination naturelle à espérer le bien. Il n'était donc pas nécessaire qu'il y fût encore obligé par un précepte de la loi.

2. Puisque les préceptes ont pour objet les actes des vertus, les principaux préceptes doivent se rapporter aux actes des principales vertus. Or, les trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, sont les vertus les plus importantes. Par conséquent, puisque les principaux préceptes de la loi sont les préceptes du Décalogue auxquels tous les autres reviennent, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. c, art. 3), il semble que s'il y avait quelque précepte à l'égard de l'espérance, il devrait se trouver dans le Décalogue. Et puisque le Décalogue n'en renferme pas, il s'ensuit qu'il ne doit pas y en avoir dans la loi.

3. C'est la même raison qui fait ordonner un acte de vertu et défendre l'acte du vice opposé. Or, on ne trouve pas de précepte qui défende le désespoir qui est contraire à l'espérance. Il semble donc qu'à l'égard de l'espérance il n'ait pas été convenable d'établir des préceptes.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles de saint Jean : *Le précepte que je vous donne, c'est de vous aimer les uns les autres,* saint Augustin dit (*Tract.* 83 *in Joan.*) : Combien avons-nous reçu de préceptes sur la foi ! combien sur l'espérance ! Donc il était convenable qu'il y eût des préceptes à l'égard de cette dernière vertu.

CONCLUSION. — Il a été nécessaire avant la loi d'établir par manière de promesse des préceptes sur l'espérance pour porter les hommes à l'observation de la loi, et après la loi il a fallu renouveler ces mêmes préceptes par manière d'ordre ou d'admonition pour que les hommes observent la loi avec le plus grand soin.

Il faut répondre que dans l'Ecriture sainte on trouve deux sortes de préceptes ; les uns sont de la substance de la loi et les autres en sont le préambule. Les préceptes qui servent de préliminaire à la loi sont ceux sans lesquels la loi ne peut exister. Tels sont les préceptes qui regardent l'acte de foi et l'acte d'espérance ; parce que par l'acte de foi l'esprit de l'homme est porté à connaître l'auteur de la loi, c'est-à-dire celui à qui il doit se soumettre, et par l'espoir de la récompense l'homme est excité à en observer les préceptes. Les préceptes qui sont de la substance de la loi, ce sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et disposé à obéir et qui ont pour objet la sainteté de la vie. C'est pour cette raison que ces préceptes sont exprimés dans la législation elle-même sous la forme d'un ordre. Les préceptes qui regardent l'espérance et la foi ne devaient pas être exprimés de cette manière, parce que si l'homme n'avait pas préalablement la foi et l'espérance, ce serait en vain qu'on lui donnerait une loi. Par conséquent, comme le précepte de la foi a été exposé sous forme de récit et de mémorial,

ainsi que nous l'avons dit (quest. xvi, art. 1), de même le précepte de l'espérance a dû être exprimé dans la législation primitive par manière de promesse. Car celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent excite par là même à l'espérance; d'où il résulte que toutes les promesses renfermées dans la loi sont autant de motifs d'espérance. Mais, comme après qu'une loi a été établie, il appartient aux sages d'exciter non-seulement les hommes à en observer les préceptes, mais encore et à plus forte raison à en conserver les fondements, c'est pour ce motif qu'une fois que la loi fut promulguée, on trouve dans l'Ecriture une multitude de passages qui portent l'homme à espérer non-seulement par manière de promesse, mais encore par manière d'avertissement ou de précepte; comme on le voit par ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXI, 9) : *Espérez en lui, vous tous qui composez l'assemblée de son peuple*, et par beaucoup d'autres passages semblables (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature nous porte suffisamment à espérer le bien qui lui est proportionné, mais pour espérer le bien surnaturel il a fallu que l'homme y fût porté par l'autorité de la loi divine; tantôt par des promesses, tantôt par des avertissements ou des préceptes. Toutefois relativement aux choses vers lesquelles la raison naturelle nous porte, comme les actes des vertus morales, il a été nécessaire que la loi divine établît des préceptes pour affermir nos résolutions, et surtout parce que la raison naturelle de l'homme a été obscurcie par les convoitises du péché (2).

Il faut répondre au *second*, que les préceptes du Décalogue appartiennent à la loi primitive. C'est pourquoi parmi ces préceptes on n'a pas dû en établir qui se rapportent à l'espérance (3). Il a suffi d'exciter à cette vertu par quelques promesses, comme on le voit dans le premier et le quatrième commandement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard des choses que l'homme est tenu d'observer à titre de devoir, il suffit de donner un précepte affirmatif sur ce que l'on doit faire; par là même on comprend ce que l'on doit éviter, et il n'est pas nécessaire de le défendre. Ainsi il y a un précepte qui oblige à honorer les parents, mais il n'y en a pas qui défendent de leur manquer de respect, à moins qu'on ne considère comme un précepte prohibitif la peine portée dans la loi contre ceux qui commettent ce crime. Parce qu'il est nécessaire au salut de l'homme d'espérer en Dieu, on a dû l'y engager par l'une des manières que nous avons énoncées et faire à ce sujet une sorte de précepte affirmatif dans lequel se trouve comprise la défense du contraire.

ARTICLE II. — ÉTAIT-IL A PROPOS QU'IL Y EUT QUELQUE PRÉCEPTE A L'ÉGARD DE LA CRAINTE (4)?

1. Il semble qu'il ne devait pas y avoir de précepte dans la loi à l'égard de la crainte. Car la crainte de Dieu a pour objet ce qui sert de préliminaire à la loi, puisqu'elle est le *commencement de la sagesse*. Or, les choses

(1) (*Ps.* XXX) : *Spera in Domino et fac bonitatem.* (*Ps.* XXX) : *Viriliter agite omnes, qui speratis in Domino.* (Os. XII) : *Misericordiam et judicium custodi, et spera in Deo semper.*

(2) Ce qui revient à la pensée de saint Thomas sur la révélation en général, quand il dit qu'elle a été nécessaire, non-seulement pour nous faire connaître les vérités surnaturelles, mais encore les vérités de l'ordre naturel que la raison n'aurait pu par elle-même conserver (part. I, quest. I, art. 1).

(3) Parce que les premiers préceptes de la loi supposent la foi et l'espérance pour fondements.

(4) L'Ecriture dit (*Deut.* IV) : *Congrega ad me populum... et discant timere me omni tempore.* (cap. X) : *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies.* (cap. XVII) : *Leget qui illud exemplum legit, ut discat timere Dominum suum.* (Jos. XXIV) : *Timete Deum et servite ei.*

qui servent de préliminaires à la loi ne tombent pas sous les préceptes de la loi elle-même. Il ne doit donc pas y avoir dans la loi de précepte au sujet de la crainte.

2. En posant la cause on pose l'effet. Or, l'amour est la cause de la crainte ; car toute crainte procède d'un amour quelconque, comme dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33). Donc en établissant le précepte de l'amour, il aurait été superflu de faire un précepte à l'égard de la crainte.

3. La présomption est contraire à la crainte d'une certaine manière. Or, il n'y a pas dans la loi de prohibition qui regarde la présomption. Il semble donc qu'il ne doive pas y en avoir non plus à l'égard de la crainte.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Deut.* x, 12) : *Maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu.* Or, Dieu exige de nous ce qu'il nous ordonne d'observer. Donc la crainte de Dieu est l'objet d'un précepte.

CONCLUSION. — Comme il a fallu établir des préceptes à l'égard de l'espérance, de même il a fallu en établir à l'égard de la crainte filiale et de la crainte servile.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de crainte, la crainte servile et la crainte filiale. Comme on est porté à observer les préceptes de la loi par l'espérance des récompenses, de même on est porté à les observer par la crainte des châtiments, et cette crainte est la crainte servile. Et comme, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), on n'a pas dû établir dans la loi de précepte positif à l'égard de l'espérance, mais qu'on a dû y porter les hommes par des promesses; de même on n'a pas dû donner de précepte formel à l'égard de la crainte qui a pour objet le châtiment ; mais on a dû y engager les hommes par des menaces. C'est ce qui a été fait dans les préceptes mêmes du Décalogue et ensuite par voie de conséquence dans les préceptes secondaires de la loi. Et comme les sages et les prophètes qui avaient pour mission d'affermir les hommes dans l'observance de la loi, leur ont enseigné l'espérance par manière d'avertissement ou de précepte, de même ils leur ont inspiré la crainte. — Quant à la crainte filiale qui témoigne à Dieu du respect, elle appartient en quelque sorte à l'amour divin, et elle est le principe de toutes les choses que le respect envers Dieu nous fait observer. C'est pourquoi il y a dans la loi des préceptes sur la crainte filiale, comme il y en a sur l'amour, parce que l'un et l'autre servent de préliminaire aux actes extérieurs que la loi ordonne et auxquels se rapportent les préceptes du Décalogue. C'est pour cette raison que la loi exige de l'homme la crainte pour marcher dans la voie du Seigneur en l'honorant et pour l'aimer.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte filiale est un préliminaire à la loi, non comme une chose extrinsèque, mais comme étant le principe de la loi, et il en est de même de l'amour. C'est pourquoi il y a sur la crainte et sur l'amour des préceptes qui sont en quelque sorte les principes généraux de toute la loi (1).

Il faut répondre au *second*, que la crainte filiale vient de l'amour, comme les autres bonnes œuvres qui sont le fruit de la charité. C'est pourquoi, comme après le précepte de la charité il y a des préceptes sur les autres actes de vertu, de même il y a aussi des préceptes qui se rapportent simultanément à la crainte et à l'amour de la charité. C'est ainsi que dans les sciences démonstratives il ne suffit pas d'établir les premiers principes, si l'on n'établit en même temps les conclusions qui en découlent d'une manière prochaine ou éloignée.

(1) Le sage résume ainsi toute la loi (*Eccl.* XII) : *Deum time et mandata ejus observa.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'exhortation à la crainte suffit pour exclure la présomption, comme l'exhortation à l'espérance suffit pour exclure le désespoir, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3).

QUESTION XXIII.

DE LA CHARITÉ CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de l'espérance, nous devons traiter de la charité : 1° de la charité elle-même ; 2° du don de sagesse qui lui correspond. — Touchant la charité il y a cinq choses à considérer : 1° la charité elle-même ; 2° l'objet de la charité ; 3° ses actes ; 4° les vices qui lui sont opposés ; 5° les préceptes qui s'y rapportent. — La charité elle-même doit être envisagée sous deux aspects. Il faut examiner : 1° la charité en elle-même ; 2° la charité par rapport au sujet. — A l'égard de la charité considérée en elle-même huit questions se présentent : 1° La charité est-elle l'amitié ? — 2° Est-elle quelque chose de créé dans l'âme ? — 3° Est-elle une vertu ? — 4° Est-elle une vertu spéciale ? — 5° Est-elle une seule vertu ? — 6° Est-elle la plus grande des vertus ? — 7° Peut-il y avoir sans elle une vertu véritable ? — 8° Est-elle la forme des vertus ?

ARTICLE I. — LA CHARITÉ EST-ELLE L'AMITIÉ (1)?

1. Il semble que la charité ne soit pas l'amitié. Car il n'y a rien qui caractérise autant l'amitié que de vivre ensemble, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5). Or, *la charité unit l'homme avec Dieu et avec les anges qui n'ont point de commerce avec les hommes,* selon l'expression de Daniel (Dan. II, 11). Donc la charité n'est pas l'amitié.

2. L'amitié n'existe pas sans une réciprocité d'affection, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2). Or, la charité se rapporte aux ennemis, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. V, 44) : *Aimez vos ennemis.* Donc la charité n'est pas l'amitié.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 3), il y a trois espèces d'amitié : l'une qui est fondée sur l'agréable, l'autre sur l'utile et la troisième sur l'honnête. Or, la charité n'est pas une amitié utile ou agréable ; car saint Jérôme dit (*Epist. ad Paulin.*) : La véritable amitié, celle que l'onction du Christ consacre, n'est pas produite par l'utilité de la chose dont on use, ni par la seule présence des corps, ni par une adulation trompeuse, mais par la crainte de Dieu et l'étude de la sainte Ecriture. Elle n'est pas non plus l'amitié qui repose sur l'honnête, puisque par la charité nous aimons même les pécheurs, tandis que l'amitié de l'honnête ne se rapporte qu'aux gens vertueux, selon la remarque du philosophe (*Eth.* lib. VIII, cap. 4). Donc la charité n'est pas l'amitié.

Mais c'est le *contraire.* Le Christ dit à ses disciples (Joan. XV, 15) : *Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais je vous dirai mes amis.* Or, il ne leur parlait ainsi qu'au point de vue de la charité. Donc la charité est l'amitié.

CONCLUSION. — La charité est une amitié particulière qui existe entre l'homme et Dieu.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2 et 3), tout amour n'est pas de l'amitié, il n'y a que l'amour accompagné de bienveillance, c'est-à-dire quand nous aimons quelqu'un de manière à lui vouloir du bien (2). Si nous ne voulons pas du bien aux choses que nous aimons et

(1) L'Ecriture indique ce caractère de l'amitié dans une foule d'endroits (Jacob. II) : *Abraham amicus Dei appellatus est.* (*Ps.* CXXXVIII) : *Nimis honorificati sunt amici tui, Deus.* (Joan. XV) : *Vos amici mei, si feceritis quæ præcipio vobis.*

(2) Cet amour de bienveillance existe entre Dieu et l'homme ; car l'homme jouit des perfections

si nous désirons ce qu'elles ont de bon pour nous-mêmes, comme quand on dit que nous aimons le vin, les chevaux ou toute autre chose semblable, alors nous n'avons pas un amour d'amitié, mais un amour de concupiscence. Car il est ridicule de dire qu'on a de l'amitié pour le vin ou pour un cheval. Toutefois la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié, il faut encore une réciprocité d'amour (1), parce que l'ami doit être aimé de son ami. Or, cette bienveillance réciproque repose sur une communication quelconque (2). Par conséquent puisqu'il y a une communication de l'homme à Dieu par laquelle il nous communique sa béatitude (3), il faut qu'il y ait une amitié quelconque fondée sur cette communication. C'est de cette communication que parle l'Apôtre quand il dit (I. *Cor.* I, 9) : *Dieu par lequel vous avez été appelés à la société de Jésus-Christ son Fils est fidèle.* Et comme l'amour fondé sur cette communication est la charité, il s'ensuit évidemment que la charité est une amitié de l'homme avec Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a dans l'homme deux sortes de vie : l'une extérieure qui résulte de sa nature sensible et corporelle; par cette vie nous n'avons aucune communication, aucun commerce avec Dieu et les anges. L'autre est la vie spirituelle de l'homme selon son âme; par cette vie nous conversons avec Dieu et les anges ici-bas quoique imparfaitement. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Phil.* III, 20) : *Notre conversation est dans les cieux.* Or, cette conversation trouvera son perfectionnement dans le ciel quand les *serviteurs de Dieu le serviront et verront sa face*, comme le dit l'Apocalypse (cap. ult. 3). C'est pourquoi la charité est ici-bas imparfaite, mais elle sera parfaite dans le ciel.

Il faut répondre au *second*, que l'amitié s'étend à une personne de deux manières : 1° Elle se rapporte à la personne même; en ce sens l'amitié n'existe jamais qu'elle n'ait pour objet un ami. 2° Elle s'étend à un individu par rapport à une autre personne. Par exemple, si l'on a de l'amitié pour un homme, on aime à cause de lui tous ceux qui lui appartiennent, ses enfants, ses serviteurs et tout ce qui se rattache de quelque façon à sa personne. L'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui appartiennent, quand même ils nous offenseraient ou nous haïraient. C'est de la sorte que l'amitié de la charité s'étend à nos ennemis que nous aimons par rapport à Dieu qui est l'objet principal de la charité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amitié fondée sur l'honnête ne se rapporte qu'aux gens vertueux, comme à son objet principal; mais en vue de la personne à laquelle on est attaché on aime ceux qui lui appartiennent, quand même ils ne seraient pas vertueux. C'est ainsi que la charité, qui est l'amitié de l'honnête par excellence, s'étend aux pécheurs que nous aimons par charité à cause de Dieu.

ARTICLE II. — LA CHARITÉ EST-ELLE UNE CHOSE CRÉÉE DANS L'AME (4)?

1. Il semble que la charité ne soit pas une chose créée dans l'âme. Car

divines et les aime comme sa fin dernière, et Dieu veut à l'homme la béatitude éternelle.

(1) L'Ecriture exprime ainsi cette réciprocité d'amour entre l'homme et Dieu (*Prov.* VIII) : *Ego diligentes me diligo.* (Joan. XIV) : *Qui diligit me diligetur à Patre meo et ego diligam eum.*

(2) La nature de la communication détermine l'espèce d'amitié. Ainsi l'unité de consanguinité repose sur la communication du sang, l'amitié d'excellence sur la communication du supérieur avec l'inférieur, et l'amitié d'égalité sur la communication qui se fait entre compagnons ou associés.

(3) En échange nous rendons à Dieu nos travaux, notre obéissance, en un mot tout ce qui constitue nos mérites.

(4) Le concile de Trente enseigne que la charité est inhérente à l'âme (sess. VI, can. 2) : *Si quis dixerit, homines justificari, vel solâ*

saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 8) : Celui qui aime le prochain doit conséquemment aimer l'amour même. Or, Dieu est amour, et par conséquent on doit l'aimer par-dessus toutes choses. Et ailleurs le même docteur ajoute (*De Trin.* lib. XV. cap. 17) : Il est dit : *Dieu est charité*, comme il est dit : *Dieu est esprit*. Donc la charité n'est pas une chose créée dans l'âme, mais c'est Dieu lui-même.

2. Dieu est spirituellement la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps, d'après ces paroles (*Deut.* XXX, 20) : *Il est votre vie.* Or, l'âme vivifie le corps par elle-même. Donc Dieu vivifie l'âme par lui-même; et comme il la vivifie par la charité, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 14) : *Nous reconnaissons à l'amour que nous avons pour nos frères que nous sommes passés de la mort à la vie*, il s'ensuit que Dieu est la charité même.

3. Rien de créé n'a une vertu infinie, mais toute créature est plutôt une chose vaine. Or, la charité n'est pas une vanité, mais elle lui est plutôt contraire, et elle a une vertu infinie puisqu'elle mène l'âme de l'homme à un bien infini. Elle n'est donc pas dans l'âme une chose créée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. III, cap. 10) : J'appelle charité le mouvement de l'esprit qui nous porte à jouir de Dieu à cause de lui-même. Or, le mouvement de l'esprit est une chose créée dans l'âme. Donc la charité est aussi quelque chose de créé.

CONCLUSION. — La charité est une béatitude créée dans l'âme par laquelle l'homme est porté à tous les actes de vertu à cause de Dieu, pour qu'il les produise promptement et facilement.

Il faut répondre que le Maître des sentences approfondit cette question (lib. I, dist. 17) et établit que la charité n'est pas une chose créée dans l'âme, mais qu'elle est l'Esprit-Saint lui-même habitant dans nos cœurs. Son intention n'a pas été de prouver que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est l'Esprit-Saint lui-même, mais que ce mouvement vient de l'Esprit-Saint sans l'intermédiaire d'aucune habitude (1), tandis que les autres actes de vertu procèdent de l'Esprit-Saint au moyen d'habitudes particulières, telles que l'habitude de la foi, de l'espérance ou de toute autre vertu. Et il s'est ainsi exprimé à cause de l'excellence de la charité. — Mais si l'on juge la chose à son vrai point de vue, cette exception tourne plutôt au détriment de la charité. En effet, le mouvement de cette vertu ne procède pas de l'Esprit-Saint qui meut l'âme humaine de telle sorte qu'elle soit mue seulement, sans être d'aucune manière le principe de ce mouvement, comme quand un corps est mû par un moteur extérieur. Car ce serait contraire à la nature même du volontaire dont le principe doit être en lui-même, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. VI, art. 1). D'où il suivrait que l'amour ne serait pas volontaire, ce qui implique contradiction, puisque l'amour est essentiellement un acte de la volonté. — On ne peut pas dire non plus que l'Esprit-Saint meuve la volonté à l'égard de l'amour, comme on meut un instrument, qui tout en étant le principe de l'acte n'a cependant pas en lui-même la faculté d'agir ou de ne pas agir. Car dans ce cas on détruirait la nature du mérite, quoique nous ayons dit plus haut (1ª 2æ, quest. CXIV, art. 4) que l'amour de la charité est radicalement ce qui nous fait mériter (2). Par conséquent si la volonté est mue par l'Esprit-Saint pour aimer, il faut qu'elle

imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione exclusâ gratiâ, et charitate quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhæreat... anathema sit.

(1) Ce sentiment du Maître des sentences n'est plus suivi. Il est en opposition avec la doctrine du concile de Trente, et il y a des théologiens qui le considèrent comme étant condamné.

(2) Ce sentiment répugne à la liberté.

soit elle-même la cause efficiente de l'acte. Or, aucun acte n'est produit parfaitement par une puissance active, s'il ne lui est rendu naturel par une forme quelconque qui soit le principe de son action. De là il arrive que Dieu qui conduit tous les êtres à leurs fins légitimes, donne à chaque chose les formes qui doivent les porter aux fins qu'il a préalablement établies, et c'est ce qui fait dire à la Sagesse qu'il *dispose tout avec suavité* (*Sap.* VIII, 1). Mais l'acte de la charité surpassant évidemment les forces naturelles de la volonté, si l'on n'ajoutait à cette faculté naturelle une forme quelconque qui la porte à aimer, l'acte d'amour serait plus imparfait que les actes naturels et que les actes des autres vertus; il ne serait ni facile, ni agréable. Ce qui est évidemment faux; car il n'y a pas de vertu qui soit portée aussi vivement à produire son acte que la charité, et il n'y en a pas qui opère avec autant de jouissance. Il est donc absolument nécessaire, pour l'acte de charité, qu'il y ait en nous une forme habituelle surajoutée à la puissance naturelle qui la porte à produire cet acte et qui la rende apte à l'opérer d'une manière facile et agréable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'essence divine est charité, comme elle est sagesse et bonté. Ainsi comme on dit que nous sommes bons de la bonté qui est Dieu et sages de la sagesse qui est Dieu (parce que la bonté qui nous rend bons formellement est une participation de la bonté divine, et la sagesse qui nous rend sages formellement est une participation de la divine sagesse), de même la charité par laquelle nous aimons le prochain formellement est une participation de la divine charité. Les platoniciens avaient coutume de s'exprimer ainsi, et saint Augustin était tout pénétré de leur doctrine; c'est pour n'avoir pas fait cette remarque que plusieurs auteurs ont été induits en erreur par ses paroles (1).

Il faut répondre au *second*, que Dieu est effectivement la vie de l'âme par la charité et la vie du corps par l'âme; tandis que la charité est formellement la vie de l'âme, comme l'âme est formellement la vie du corps. On peut donc par là conclure que comme l'âme est immédiatement unie au corps, de même la charité est unie à l'âme.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité opère formellement. L'efficacité de la forme est en raison de la vertu de l'agent qui produit cette forme. C'est pourquoi il est évident que la charité n'est ni vaine, ni infinie, mais qu'elle produit un effet infini, puisqu'elle unit l'âme à Dieu en la justifiant. C'est ce qui démontre l'infinité de la vertu de Dieu qui est l'auteur de la charité.

ARTICLE III. — LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU?

1. Il semble que la charité ne soit pas une vertu. Car la charité est une amitié. Or, l'amitié n'est pas considérée par les philosophes comme une vertu, ainsi qu'on le voit dans Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 1). Elle n'est comptée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. La charité n'est donc pas non plus une vertu.

2. La vertu est le dernier degré de la puissance, comme nous l'avons dit (*De cœlo et mundo,* lib. I, text. 116). Or, la charité n'est pas le dernier terme de la volonté, mais c'est plutôt la joie et la peine. Il semble donc que la charité ne soit pas une vertu, mais plutôt la joie et la peine.

3. Toute vertu est une habitude accidentelle. Or, la charité n'est pas une habitude accidentelle, puisqu'elle est plus noble que l'âme elle-même.

(1) Ce sont ces paroles de saint Augustin qui ont égaré en particulier Pierre Lombard.

Comme aucun accident n'est plus noble que le sujet il s'ensuit que la charité n'est pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De mor. Eccles.* lib. II) : La charité est une vertu (puisque c'est notre affection la plus droite) qui nous unit à Dieu et par laquelle nous l'aimons.

CONCLUSION. — La charité est une vertu, puisqu'elle s'élève à Dieu en nous unissant à lui.

Il faut répondre que les actes humains sont bons, selon qu'ils sont conformes à la règle et à la mesure d'après laquelle on doit les apprécier. C'est pourquoi la vertu humaine, qui est le principe de toutes les bonnes actions de l'homme, consiste dans leur conformité avec la règle des actes humains. Il y a deux sortes de règle, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 1), la raison humaine et Dieu lui-même. Par conséquent comme on définit la vertu morale ce qui est conforme à la droite raison (*Eth.* lib. II, cap. 6); de même la conformité avec Dieu constitue l'essence de la vertu, comme nous l'avons dit en parlant de la foi et de l'espérance. La charité nous rendant conformes à Dieu puisquelle nous unit à lui, selon l'expression de saint Augustin (*loc. cit.*), il s'ensuit qu'elle est une vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote (*Eth.* lib. VIII) ne nie pas que l'amitié soit une vertu, mais il dit qu'elle est une vertu ou qu'elle est toujours unie avec la vertu. En effet, on pourrait dire que c'est une vertu morale qui a pour objet les actions qui se rapportent à autrui, mais sous un autre rapport que la justice. Car la justice règle les opérations qui se rapportent à autrui à titre de dette légale, tandis que l'amitié embrasse celles qui s'y rapportent à titre de dette amicale et morale, ou plutôt à titre de bienfait gratuit, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 13). Néanmoins on peut dire que ce n'est pas une vertu par elle-même distincte des autres. Car elle n'est louable et honnête que d'après son objet, c'est-à-dire qu'autant qu'elle est fondée sur l'honnêteté des vertus. Ce qui est évident, parce que toute amitié n'est pas louable et honnête, comme on le voit dans l'amitié qui repose sur l'agréable et l'utile. Par conséquent une amitié vertueuse est plutôt une conséquence de la vertu qu'une vertu même. Il n'en est pas de même de la charité, qui n'est pas fondée principalement sur la bonté humaine, mais sur la bonté divine.

Il faut répondre au *second*, qu'il appartient à la même vertu d'aimer quelqu'un et de s'en réjouir. Car la joie résulte de l'amour, comme nous l'avons vu en traitant des passions (1ª 2ª, quest. XXV, art. 2). C'est pourquoi on considère plutôt l'amour comme une vertu que la joie qui est l'effet de l'amour (1). Le dernier degré en matière de vertu n'implique pas une série d'effets, mais plutôt un certain excès (2), comme cent livres surpassent quarante.

Il faut répondre au *troisième*, que tout accident est, selon son être, inférieur à la substance; parce que la substance est l'être par soi, tandis que l'accident est l'être qui existe dans un autre. Selon la nature de son espèce, l'accident qui provient des principes du sujet est moins noble que le sujet, comme l'effet est plus noble que la cause. Mais l'accident qui résulte de la participation d'une nature supérieure est plus noble que le sujet qui le reçoit,

(1) La joie est une des récompenses et un des fruits de la vertu, mais elle n'est pas une vertu proprement dite.

(2) On donne le nom de vertu au dernier effort de la puissance; c'est pourquoi on donne ce nom à l'amour qui est le dernier effort de la volonté, et qui implique plutôt une certaine prééminence qu'un rapport de causalité, comme celui qui existe entre la joie et l'amour, qui en est le principe.

puisqu'il est la ressemblance d'une nature supérieure, comme la lumière est plus noble qu'un corps diaphane. C'est ainsi que la charité est plus noble que l'âme, en ce qu'elle est une participation de l'Esprit-Saint.

ARTICLE IV. — LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE?

1. Il semble que la charité ne soit pas une vertu spéciale. Saint Jérôme dit (1) que la vertu, pour embrasser en un mot toute sa définition, est la charité par laquelle on aime Dieu et le prochain. Et saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XV, cap. 22) que la vertu est l'ordre de l'amour. Or, on ne fait pas entrer une vertu spéciale dans la définition de la vertu en général. Donc la charité n'est pas une vertu spéciale.

2. Ce qui s'étend aux œuvres de toutes les vertus ne peut pas être une vertu spéciale. Or, la charité s'étend aux œuvres de toutes les vertus, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XIII, 4) : *La charité est patiente, bienveillante,* etc. Elle s'étend même à toutes les actions humaines, d'après ces autres paroles (I. *Cor.* ult. 14) : *Faites avec charité tout ce que vous faites.* Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

3. Les préceptes de la loi répondent aux actes des vertus. Or, saint Augustin dit (*Lib. de perf. human. just.* cap. 5) que, *vous aimerez*, est un ordre général, et *vous ne convoiterez pas,* une défense générale aussi. Donc la charité est une vertu générale.

Mais c'est le *contraire*. On ne range pas ce qui est général avec ce qui est spécial. Or, on met la charité au nombre des vertus spéciales, c'est-à-dire qu'on la compte avec l'espérance et la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 13) : *Maintenant ces trois vertus : la foi, l'espérance et la charité, subsistent.*

CONCLUSION. — Puisque le bien divin considéré comme objet de la béatitude est l'objet de la charité, on compte nécessairement la charité parmi les autres vertus comme une vertu spéciale.

Il faut répondre que les actes et les habitudes se spécifient par leurs objets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. XVIII, art. 2, et quest. LIV, art. 2). Or, l'objet propre de l'amour est le bien, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXVII, art. 1). C'est pourquoi là où il y a une espèce particulière de bien, il y a une espèce particulière d'amour. Et comme le bien divin (2), selon qu'il est l'objet de la béatitude, est une espèce de bien particulière, il s'ensuit que l'amour de la charité, qui est l'amour de ce bien, est un amour spécial, et que par conséquent la charité est une vertu spéciale.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité entre dans la définition de toute vertu, non parce qu'elle leur appartient essentiellement, mais parce que toutes les vertus dépendent d'elle d'une certaine manière, comme nous le verrons (art. 7 et 8 huj. quæst.). C'est ainsi que la prudence entre dans la définition des vertus morales, comme on le voit (*Eth.* lib. II, cap. 6, et lib. VI, cap. ult.), parce que les vertus morales en dépendent.

Il faut répondre au *second,* que la vertu ou l'art auquel appartient la fin dernière commande aux vertus ou aux arts auxquels appartiennent les autres fins secondaires, comme l'art militaire commande à l'art équestre, selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 1). C'est pourquoi la charité

(1) Ce passage est plutôt de saint Augustin (*Ep.* CLXVII).

(2) Le bien divin ou surnaturel est aussi l'objet de l'espérance, mais cette vertu ne se rapporte pas à lui de la même manière que la charité. Car l'espérance a pour objet le bien, selon que nous devons en jouir, et la charité se rapporte au bien considéré en lui-même. L'un se rapporte au bien selon qu'il est à venir, et l'autre selon qu'il est présent.

ayant pour objet la fin dernière de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude éternelle, elle s'étend par manière de commandement à tous les actes de l'homme, sans produire pour cela immédiatement les actes de toutes les vertus (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le précepte de l'amour est un commandement général, parce que tous les autres préceptes se rapportent à celui-là comme à leur fin, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* I, 5) : *La fin des commandements, c'est la charité.*

ARTICLE V. — LA VERTU DE LA CHARITÉ EST-ELLE UNE (2)?

1. Il semble que la vertu de la charité ne soit pas une. Car les habitudes se distinguent d'après leurs objets. Or, la charité a deux objets : Dieu et le prochain, qui sont infiniment éloignés les uns des autres. Donc la vertu de la charité n'est pas une.

2. Les divers rapports de l'objet diversifient l'habitude, quoique l'objet soit réellement le même, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XVII, art. 6, et 1ª 2ª, quest. LIV, art. 2 ad 1). Or, nous avons une foule de raisons d'aimer Dieu, puisque nous lui devons notre amour pour chacun des bienfaits que nous en recevons. Donc la vertu de la charité n'est pas une.

3. La charité comprend l'amitié qu'on a pour le prochain. Or, Aristote distingue (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12) différentes espèces d'amitié. Donc la charité ne forme pas une seule vertu, mais elle se distingue en différentes espèces.

Mais c'est le *contraire.* Comme Dieu est l'objet de la foi, de même il est l'objet de la charité. Or, la vertu de la foi est une, à cause de l'unité de la vérité divine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* IV, 5) : *La foi est une.* Donc la vertu de charité est une aussi, à cause de l'unité de la bonté de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque la bonté de Dieu et la communication éternelle de la béatitude est absolument une, la charité qui s'y rapporte est une vertu absolument une qui n'a point d'espèces.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la charité est une amitié de l'homme avec Dieu. On distingue différentes espèces d'amitié : 1° D'après la diversité de la fin, et à ce point de vue on dit qu'il y a trois espèces d'amitié, l'amitié utile, voluptueuse et vertueuse (3). 2° On distingue encore différentes espèces d'amitié d'après la diversité des communications sur lesquelles l'amitié repose (4). Ainsi l'amitié pour les parents est d'une autre espèce que celle qu'on a pour ses concitoyens ou pour des étrangers, parce que l'une repose sur une communication naturelle et l'autre sur des relations civiles ou étrangères, comme le remarque Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12). Mais on ne peut diviser la charité à aucun de ces points de vue. Car la fin de la charité est une; c'est la bonté divine. La communication de la béatitude éternelle sur laquelle cette amitié repose est une aussi. D'où il résulte que la vertu de la charité est absolument une et qu'elle ne se divise pas en plusieurs espèces.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison serait concluante si Dieu et le prochain étaient au même titre (*ex æquo*) les objets de la charité (5). Mais il n'en est pas ainsi, puisque Dieu est l'objet principal de la

(1) Par conséquent cette prééminence ne l'empêche pas d'être une vertu spéciale, comme la prudence n'en est pas moins une vertu particulière, quoiqu'elle commande à toutes les autres vertus morales.

(2) Cette question revient à celle-ci : Peut-on distinguer plusieurs espèces de charité, comme on distingue plusieurs espèces d'amitié humaine?

(3) Ces différentes espèces d'amitié humaine se distinguent d'après la diversité de leurs fins. Ainsi l'amitié utile se propose son intérêt, l'amitié voluptueuse ses jouissances, et l'amitié vertueuse n'a en vue que l'honnête.

(4) Voyez ce que nous avons dit (p. 183, not. 2).

(5) C'est-à-dire s'ils n'étaient pas subordonnés l'un à l'autre.

charité, tandis qu'on n'aime le pécheur charitablement qu'à cause de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que par la charité on aime Dieu pour lui-même. Par conséquent la charité n'a qu'une seule raison de l'aimer, c'est la bonté divine qui est sa substance, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* cv, 1) : *Louez le Seigneur, parce qu'il est bon.* Les autres raisons qui nous portent à l'aimer ou qui nous en font un devoir sont secondaires et découlent de la première.

Il faut répondre au *troisième*, que les amitiés humaines dont parle Aristote ont des fins diverses et reposent sur des communications différentes; ce qui n'a pas lieu dans la charité, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE VI. — LA CHARITÉ EST-ELLE LA PLUS EXCELLENTE DES VERTUS?

1. Il semble que la charité ne soit pas la plus excellente des vertus. Car à la puissance la plus élevée se rattache la vertu la plus excellente, aussi bien que l'opération la plus noble. Or, l'intellect est plus élevé que la volonté, puisqu'il la dirige. Donc la foi qui réside dans l'intellect est plus noble que la charité qui existe dans la volonté.

2. La chose par laquelle une autre opère paraît être inférieure à cette dernière; ainsi le ministre par lequel le maître agit est au-dessous du maître lui-même. Or, *la foi opère par l'amour*, selon l'expression de saint Paul (*Gal.* v, 6). Donc la foi est plus noble que la charité.

3. Ce qui s'ajoute à une chose paraît être plus parfait qu'elle. Or, l'espérance semble s'ajouter à la charité. Car l'objet de la charité est le bien, tandis que l'objet de l'espérance est le bien difficile. Donc l'espérance est plus noble que la charité.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Cor.* xiii, 13) : *La plus grande de ces vertus est la charité.*

CONCLUSION. — La charité est la plus noble de toutes les vertus, puisqu'elle élève l'homme à Dieu pour qu'il repose en lui et non pour qu'il en retire quelque avantage.

Il faut répondre que la bonté des actes humains se considérant d'après leur conformité avec la règle d'après laquelle on doit les apprécier, il est nécessaire que la vertu humaine, qui est le principe des bonnes actions, consiste dans la conformité avec cette règle. Or, il y a pour les actes humains deux sortes de règles, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), la raison humaine et Dieu. Mais Dieu est la première règle qui doit régir la raison humaine. C'est pourquoi les vertus théologales qui consistent à atteindre cette règle première, puisqu'elles ont Dieu pour objet, sont plus nobles que les vertus morales ou intellectuelles qui sont réglées par la raison humaine. Pour le même motif, il est nécessaire que la vertu théologale qui approche le plus de Dieu l'emporte sur les autres. Or, ce qui existe par soi est toujours supérieur à ce qui existe par un autre. Par conséquent la foi et l'espérance s'élevant à Dieu pour en retirer soit la connaissance du vrai, soit la possession du bien, tandis que la charité s'unit à Dieu (1) pour reposer en lui-même, mais non pour en retirer quelque avantage, il s'ensuit que la charité est plus noble que la foi et l'espérance, et par là même que toutes les autres vertus. C'est ainsi que la prudence, qui est par elle-même conforme à la raison, est plus noble que les autres vertus morales qui ont

(1) La charité s'unit à Dieu pour lui-même, au lieu que la foi s'unit à lui par la connaissance de la vérité révélée qui en procède, et l'espérance s'unit à lui comme à la cause qui nous fait acquérir la béatitude souveraine, de sorte que ces deux dernières espèces d'union sont beaucoup plus intimes.

la raison pour règle, parce que c'est d'après elle qu'on établit un milieu dans les actions ou les passions humaines.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'opération de l'intellect est complète selon que l'objet compris est dans le sujet qui le comprend; c'est pourquoi la noblesse de l'opération intellectuelle s'apprécie d'après la capacité de l'intellect lui-même. L'opération de la volonté et de toute autre puissance appétitive est au contraire perfectionnée selon l'inclination du sujet qui appète pour la chose qui est le terme de son désir. C'est pourquoi la noblesse de l'opération appétitive se considère d'après la chose qui en est l'objet. Or, les choses qui sont inférieures à l'âme existent d'une manière plus noble dans l'âme qu'en elles-mêmes; parce que chaque chose a la manière d'être du sujet dans lequel elle se trouve, comme on le voit (*De causis*, prop. 12 et 20). Au contraire les choses qui sont au-dessus de l'âme existent en elles-mêmes d'une manière plus noble que dans l'âme. C'est pour ce motif que la connaissance des choses qui sont au-dessous de nous est plus noble que leur amour, et c'est pour cela qu'Aristote a mis les vertus intellectuelles avant les vertus morales (*Eth.* lib. VI, cap. 7 et 12); tandis qu'au contraire l'amour des choses qui sont au-dessus de nous, et principalement l'amour de Dieu, l'emporte sur leur connaissance, et c'est pour cette raison que la charité est plus noble que la foi (1).

Il faut répondre au *second*, que la foi n'opère pas par l'amour instrumentalement, comme le maître par le serviteur; mais elle opère par la charité comme par la forme qui lui est propre; ce qui détruit l'objection.

Il faut répondre au *troisième*, que le même bien est l'objet de la charité et de l'espérance; mais la charité implique l'union avec ce bien, tandis que l'espérance en implique l'éloignement (2). De là il arrive que la charité n'a pas pour objet le bien en tant que difficile, comme l'espérance; car la chose avec laquelle on est uni n'est plus difficile à obtenir. Ainsi on voit que la charité est plus noble que l'espérance.

ARTICLE VII. — PEUT-IL Y AVOIR QUELQUE VERTU VÉRITABLE SANS LA CHARITÉ (3)?

1. Il semble qu'on puisse avoir quelque vertu véritable sans la charité. Car le propre de la vertu, c'est de produire une bonne action. Or, ceux qui n'ont pas la charité font de bonnes actions, comme quand ils donnent des vêtements à ceux qui sont nus, de la nourriture à ceux qui ont faim, et qu'ils produisent d'autres œuvres semblables. Donc sans la charité on peut avoir de vraies vertus.

2. La charité ne peut exister sans la foi, car elle procède de *la foi qui n'est pas feinte,* comme le dit l'Apôtre (I. *Tim.* I). Or, la vraie chasteté peut se trouver chez des infidèles, quand ils répriment leur concupiscence, et ils peuvent aussi avoir la vraie justice, quand ils jugent droitement. Donc on peut avoir une vraie vertu sans la charité.

3. La science et l'art sont des vertus, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 4). Or, on les trouve dans les pécheurs qui n'ont pas la charité. Il y a donc de vraies vertus qui peuvent exister sans la charité.

(1) Toute la théorie de la perfection chrétienne roule sur ce principe. L'homme s'élève et progresse selon que son amour a pour objet ce qui est au-dessus de lui; au contraire il se dégrade et s'avilit, selon que son amour a pour objet ce qui est au-dessous.

(2) En ce sens que le bien qui est l'objet de l'espérance est un bien qu'on ne possède pas; on en est séparé comme on l'est de tout ce qui est à venir.

(3) Cet article détruit l'erreur de Zuingle, qui prétendait que Caton, Scipion et tous les sages de l'antiquité ont pu être sauvés par leurs propres vertus naturelles. Cette erreur a été expressément condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 1 et 2).

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand j'aurais distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que j'aurais livré mon corps pour être brûlé, si je n'avais point la charité, tout cela ne me servirait de rien.* Or, la vraie vertu sert beaucoup, d'après ces paroles de la Sagesse (VIII, 7) : *C'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses du monde les plus utiles à l'homme dans cette vie.* On ne peut donc pas avoir de vraie vertu sans la charité.

CONCLUSION. — Puisque l'homme est dirigé par la charité vers sa fin dernière, aucune vertu véritable ne peut exister absolument sans elle.

Il faut répondre que la vertu se rapporte au bien, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LV, art. 3). Or, le bien principal est la fin; car les moyens ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. Par conséquent comme il y a deux sortes de fin, l'une dernière et l'autre prochaine, de même il y a deux sortes de bien; l'un qui est dernier et universel et l'autre qui est prochain et particulier. Le bien de l'homme qui est le dernier et qui est le bien principal, c'est la jouissance de Dieu (1), d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXII, 28) : *Pour moi, c'est mon bien de m'attacher à Dieu.* C'est avec ce bien que l'homme est mis en rapport par la charité. — Le bien secondaire, et qui est en quelque sorte le bien particulier de l'homme, peut exister de deux manières. Il y a d'abord un bien véritable qui se rapporte autant qu'il est en lui au bien principal, qui est la fin dernière, et il y a un bien apparent (2), mais qui n'est pas réel, parce qu'il s'éloigne du bien final. Ainsi il est donc évident que la vraie vertu est absolument celle qui se rapporte au bien principal de l'homme, selon le sentiment d'Aristote qui dit (*Phys.* lib. VII, text. 17) que la vertu est la disposition de l'être parfait à ce qu'il y a de mieux. En ce sens il ne peut y avoir aucune vraie vertu (3) sans la charité. Mais si on entend par vertu ce qui se rapporte à une fin particulière, alors la vertu (4) peut exister sans la charité. Toutefois si le bien particulier auquel elle se rapporte n'est pas un bien réel, mais un bien apparent, la vertu qui se rapporte à ce bien ne sera pas une vraie vertu, mais elle en sera la trompeuse image. Ainsi on ne peut pas appeler une vraie vertu la prudence des avares qui leur fait imaginer divers genres de gains; leur justice qui leur fait dédaigner le bien d'autrui dans la crainte de subir de graves pertes; leur tempérance qui leur fait comprimer les désirs de la luxure dont les goûts sont très-somptueux; et leur courage qui, selon l'expression du poëte (Horat. lib. I, epist. 1), leur fait fuir la pauvreté à travers les mers, les rochers et les flammes, comme le dit saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. IV, cap. 3). — Mais si ce bien particulier est un bien réel, comme la conservation d'une cité, ou toute autre chose semblable, ce sera une vraie vertu, mais imparfaite (5), à moins qu'elle ne se rapporte au bien final et parfait. D'après cela la vraie vertu ne peut absolument exister sans la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui n'a pas la charité peut faire deux sortes d'acte : l'un qui se rapporte à ce qu'il manque de charité, comme quand il fait une chose qui se rapporte à ce qui le prive de

(1) C'est-à-dire la béatitude ou le bien surnaturel.

(2) Ce bien apparent n'est qu'une fausse image, une fausse ressemblance de la vertu; comme la fausse prudence, la fausse piété, ainsi que l'explique saint Thomas un peu plus loin.

(3) Il faut entendre par là qu'il ne peut y avoir sans la charité aucune vertu surnaturelle qui mérite la béatitude.

(4) On peut avoir des vertus naturelles qui produisent des actes moralement et humainement bons, mais non des actes dignes de la vie éternelle.

(5) Telles sont les vertus de tous les païens et en général de tous ceux qui ne sont pas en état de grâce.

la charité. Cet acte est toujours mauvais. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. IV, cap. 3) que l'acte d'un infidèle, en tant qu'infidèle, est toujours un péché; quand même il vêtirait un pauvre, ou qu'il ferait toute autre chose qui aurait pour fin son infidélité. Celui qui n'a pas la charité peut agir non comme étant privé de cette vertu, mais comme ayant un autre don de Dieu, la foi, l'espérance, ou la bonté naturelle qui n'est pas complétement détruite par le péché, comme nous l'avons dit (quest. X, art. 4; 1ª 2ª, quest. LXXV, art. 1 et 2). En ce sens un acte peut être bon en son genre sans la charité (1), quoiqu'il ne soit pas parfaitement bon, parce qu'il ne se rapporte pas, comme il le faudrait, à la fin dernière.

Il faut répondre au *second*, que la fin étant par rapport à la pratique ce que le principe est par rapport à la spéculation, comme la vraie science ne peut exister absolument si l'on n'a pas une juste idée du principe premier et indémontrable; de même la vraie justice ou la vraie chasteté ne peuvent exister absolument, si la charité n'est là pour les rapporter à leur fin, quelle que soit d'ailleurs la droiture des intentions de ceux qui les pratiquent.

Il faut répondre au *troisième*, que la science et l'art se rapportent par leur nature à un bien particulier (2), mais non à la fin dernière de la vie humaine, comme les vertus morales qui rendent l'homme absolument bon, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LVII, et quest. LXVI, art. 8). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE VIII. — LA CHARITÉ EST-ELLE LA FORME DES VERTUS?

1. Il semble que la charité ne soit pas la forme des vertus. Car la forme d'une chose est exemplaire ou essentielle. Or, la charité n'est pas la forme exemplaire des autres vertus, parce qu'il faudrait alors que les autres vertus fussent de la même espèce qu'elle; elle n'en est pas non plus la forme essentielle, parce qu'on ne la distinguerait pas des autres. Donc elle n'est d'aucune manière la forme des vertus.

2. La charité est par rapport aux autres vertus comme la racine et le fondement, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 17), qui souhaite *que les fidèles soient enracinés et fondés dans la charité.* Or, la racine ou le fondement n'exprime pas la nature de la forme, mais plutôt celle de la matière, parce que dans la génération, c'est par là qu'on commence. Donc la charité n'est pas la forme des vertus.

3. La forme, la fin et la cause efficiente ne coïncident pas dans le même sujet numériquement, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 70). Or, on dit que la charité est la fin et la mère des vertus. On ne doit donc pas dire qu'elle en est la forme.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (lib. II *in Luc.*) que la charité est la forme des vertus.

CONCLUSION. — La charité est la forme de toutes les vertus, puisque c'est par elle que les actes de toutes les vertus sont rapportés, comme ils doivent l'être, à leur fin dernière.

Il faut répondre qu'en morale la forme de l'acte se considère principalement d'après sa fin. La raison en est que le principe des actes moraux est la volonté dont l'objet et pour ainsi dire la forme est la fin. Or, la forme de l'acte est toujours une conséquence de la forme de l'agent; par conséquent il faut qu'en morale ce qui donne à l'acte son rapport avec la fin lui donne

(1) Ainsi celui qui fait l'aumône par humanité fait un acte moralement bon, quoique cet acte soit imparfait, dans le sens qu'il ne mérite pas la vie éternelle.

(2) La science et l'art n'ont pas pour but la fin dernière; ils ne se rapportent par leur nature qu'à un bien particulier, et ils sont parfaits du moment qu'ils l'ont atteint.

aussi sa forme. Comme il est d'ailleurs évident, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), que c'est par la charité que les actes de toutes les autres vertus se rapportent à leur fin dernière, il s'ensuit que c'est elle qui donne à tous ces actes leur forme, et que pour ce motif on l'appelle la forme des vertus. Car les vertus elles-mêmes ont la même forme que leurs actes.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que la charité est la forme exemplaire, ni essentielle des autres vertus, mais on dit plutôt qu'elle en est la cause efficiente, en ce sens qu'elle impose à toutes les vertus leur forme (1) de la manière que nous avons dite (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la charité est comparée au fondement et à la racine en ce sens que c'est elle qui sustente (2) et qui nourrit toutes les autres vertus; mais elle n'est pas comparée au fondement et à la racine en qualité de cause matérielle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la charité est la fin de toutes les autres vertus, parce qu'elle les rapporte toutes à sa fin. Et comme on donne le nom de mère à celle qui conçoit en elle-même d'après un autre, on dit dans ce sens qu'elle est la mère des autres vertus; parce que l'amour qu'elle a pour la fin dernière lui fait concevoir les actes des autres vertus, en les commandant (3).

QUESTION XXIV.

DU SUJET DE LA CHARITÉ.

Après avoir considéré la charité en elle-même, nous devons l'examiner par rapport à son sujet. — A cet égard douze questions se présentent : 1° La charité existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? — 2° Est-elle produite dans l'homme par des actes antérieurs ou par l'infusion de la grâce divine? — 3° Est-elle infuse selon la capacité des facultés naturelles? — 4° S'augmente-t-elle dans celui qui la possède? — 5° S'accroît-elle par addition? — 6° Tout acte, quel qu'il soit, l'augmente-t-il? — 7° S'augmente-t-elle indéfiniment? — 8° La charité, ici-bas, peut-elle être parfaite? — 9° Des divers degrés de la charité. — 10° La charité peut-elle s'affaiblir? — 11° Peut-on perdre la charité une fois qu'on l'a possédée? — 12° La perd-on par un seul acte de péché mortel?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ EST-ELLE LE SUJET DE LA CHARITÉ?

1. Il semble que la volonté ne soit pas le sujet de la charité. Car la charité est un amour, et l'amour réside dans l'appétit concupiscible, d'après Aristote (*Top.* lib. II, cap. 3). Donc la charité existe aussi dans le concupiscible et non dans la volonté.

2. La charité est la principalissime (4) des vertus, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6). Or, le sujet de la vertu est la raison. Il semble donc que la charité existe dans la raison et non dans la volonté.

3. La charité s'étend à tous les actes humains, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* cap. ult. 14) : *Faites tout ce que vous faites dans la charité.* Or, le principe des actes humains est le libre arbitre. Il semble donc que la charité réside surtout dans le libre arbitre, comme dans son sujet, et non dans la volonté.

Mais c'est le *contraire*. L'objet de la charité est le bien qui est aussi l'ob-

(1) Elle leur impose la forme qui leur est convenable, c'est-à-dire leur dernière perfection, en les rapportant à leur fin dernière, qui est Dieu.

(2) Elle verse pour ainsi dire dans leur sein l'influence divine qui les alimente.

(3) Elle commande les autres vertus en leur ordonnant de produire leurs actes en faveur de sa fin, qui est la fin dernière.

(4) Nous conservons cette expression qui appartient à la terminologie péripatéticienne (Voy. l'introd. de Porphyre aux catégories, § 23).

jet de la volonté. Donc la charité existe dans la volonté comme dans son sujet.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de la charité n'est pas le bien sensible, mais le bien divin, son sujet n'est pas l'appétit sensitif, mais l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté.

Il faut répondre que puisqu'il y a deux sortes d'appétit, l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, comme nous l'avons vu (1ᵃ, quest. LXXX, art. 2), ils ont l'un et l'autre pour objet le bien, mais sous divers rapports. Car l'objet de l'appétit sensitif est le bien perçu par les sens; tandis que l'objet de l'appétit intelligentiel ou de la volonté est le bien considéré en général, tel que l'intellect le perçoit. Or, l'objet de la charité n'est pas le bien sensible, mais le bien divin que l'intellect seul connaît. C'est pourquoi le sujet de la charité n'est pas l'appétit sensitif, mais l'appétit intelligentiel, c'est-à-dire la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que le concupiscible est une partie de l'appétit sensitif, mais non de l'appétit intelligentiel, comme nous l'avons montré (1ᵃ, quest. LXXXI, art. 2). Par conséquent l'amour qui réside dans le concupiscible est l'amour du bien sensible. Mais le concupiscible ne peut pas s'étendre au bien divin qui est intelligible; il n'y a que la volonté qui puisse l'atteindre. C'est pourquoi le concupiscible ne peut pas être le sujet de la charité.

Il faut répondre au *second*, que la volonté, d'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42), existe aussi dans la raison. Par conséquent de ce que la charité existe dans la volonté, elle n'est pas étrangère à cette faculté. Toutefois la charité n'est pas réglée par la raison (1), comme les vertus humaines; mais elle est réglée par la sagesse de Dieu et elle surpasse la règle de la raison humaine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 19) qui dit *que la charité du Christ surpasse toute science*. Elle n'existe donc pas dans la raison comme dans son sujet à la manière de la prudence, ni comme dans son principe régulateur à la manière de la justice ou de la tempérance, elle y existe seulement par l'affinité qu'il y a entre la raison et la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que le libre arbitre n'est pas une autre puissance que la volonté, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIII, art. 4). Cependant la charité n'existe pas dans la volonté, selon la nature du libre arbitre, dont l'acte consiste dans le choix ou l'élection. Car l'élection porte sur les moyens et la volonté a pour objet la fin elle-même, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2). Par conséquent on doit dire que la charité dont l'objet est la fin dernière réside dans la volonté plutôt que dans le libre arbitre.

ARTICLE II. — LA CHARITÉ EST-ELLE PRODUITE EN NOUS PAR INFUSION (2)?

1. Il semble que la charité ne soit pas produite en nous par infusion. Car ce qui est commun à toutes les créatures existe naturellement dans les hommes. Or, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le bien divin, qui est l'objet de la charité, excite la dilection et l'amour de tous les êtres. Donc la charité existe en nous naturellement et non par infusion.

2. Plus une chose est aimable et plus il est facile de l'aimer. Or, Dieu est souverainement aimable, parce qu'il est souverainement bon. Donc il est

(1) La charité étant une vertu surnaturelle, ne peut avoir pour règle la raison, qui est une faculté naturelle; il faut qu'elle soit réglée par la sagesse divine, afin qu'il y ait homogénéité entre la règle et la chose réglée.

(2) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* v): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

plus facile de l'aimer que d'autres choses, et puisque pour aimer les autres choses nous n'avons pas besoin d'une habitude infuse, il s'ensuit que nous n'en avons pas besoin non plus pour aimer Dieu.

3. Saint Paul dit (I. *Tim.* I, 5) : *La fin des commandements, c'est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère.* Or, ces trois choses appartiennent aux actes humains. Donc la charité est produite en nous par des actes antérieurs, mais non par infusion.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* V, 5) : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné.*

CONCLUSION. — Puisque la vertu de la charité est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, elle n'est ni naturelle, ni acquise par les forces de la nature, mais elle est répandue dans l'âme de l'homme par l'infusion de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), la charité est une amitié de l'homme avec Dieu fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or, cette communication n'a pas lieu d'après les dons naturels, mais d'après les dons gratuits, parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu c'est la vie éternelle.* Par conséquent la charité surpasse les forces de la nature. Ce qui surpasse les forces de la nature ne peut pas être naturel (1), et les puissances naturelles ne peuvent l'acquérir, parce qu'un effet naturel ne l'emporte pas sur sa cause. Ainsi la charité ne peut pas exister naturellement en nous, elle n'est pas non plus acquise par les forces de la nature, mais par l'infusion de l'Esprit-Saint qui est l'amour du Père et du Fils, dont la participation en nous est la charité créée elle-même, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle de l'amour de Dieu qui est fondé sur la communication des biens naturels et qui pour ce motif existe naturellement dans tous les êtres; au lieu que la charité est fondée sur une communication surnaturelle; par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu est souverainement intelligible en lui-même, mais qu'il ne l'est pas par rapport à nous, en raison de l'imperfection de notre connaissance qui dépend des choses sensibles; de même Dieu est souverainement aimable en lui-même, puisqu'il est l'objet de la béatitude, mais il ne l'est pas ainsi par rapport à nous, en raison du penchant que nous avons pour les biens visibles. D'où il est manifeste que pour aimer Dieu par-dessus tout, il est nécessaire que la charité soit infuse dans nos cœurs (2).

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que la charité procède en nous d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, ceci doit s'entendre de l'acte de la charité qui résulte de ces prémisses. — Ou bien on parle ainsi parce que ces actes disposent l'homme à recevoir l'infusion de la charité. Il en faut dire autant de ces paroles de saint Augustin qui dit que la crainte mène à la charité (*Tract.* IX *in epist. Joan.*), et de ces expressions de la glose (*in Matth.* I) qui avance que la foi engendre l'espérance et l'espérance la charité.

ARTICLE III. — LA CHARITÉ EST-ELLE INFUSE SELON LA CAPACITÉ DES FACULTÉS NATURELLES (3)?

1. Il semble que la charité soit infuse selon la capacité des facultés natu-

(1) Autrement l'effet serait plus grand que la cause.

(2) D'ailleurs l'objet de la charité étant surnaturel, nous ne pouvons l'atteindre qu'au moyen d'un secours surnaturel, par conséquent il nous faut la grâce.

(3) Le sentiment de saint Thomas sur cette question n'est que le développement de la doc-

relles. Car il est dit (Matth. xxv, 15) qu'il *a donné à chacun selon sa vertu propre*. Or, aucune autre vertu que la vertu naturelle n'est antérieure à la charité dans l'homme; parce que sans la charité il n'y a pas de vertu, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 7). Donc la charité est infuse par Dieu dans l'homme, en raison de l'étendue de la vertu naturelle.

2. Dans toutes les choses qui sont ordonnées entre elles, le second est proportionné au premier. Ainsi nous voyons que dans l'ordre naturel la forme est proportionnée à la matière, et dans l'ordre des dons gratuits la gloire est proportionnée à la grâce. Or, la charité, par là même qu'elle est la perfection de la nature, est à la capacité naturelle ce que le second est au premier. Il semble donc que la charité soit infuse, selon la capacité des facultés naturelles.

3. Les hommes et les anges participent à la béatitude sous le même rapport, puisqu'ils ont les uns et les autres la même félicité, comme on le voit (Matth. xxii et Luc. xx). Or, la charité et les autres dons gratuits ont été accordés aux anges en raison de la capacité de leurs facultés naturelles, comme le dit le Maître des sentences (lib. ii, dist. 3). Il semble donc qu'il en soit de même pour les hommes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean dit (iii, 8): *L'Esprit souffle où il veut*. Et l'Apôtre ajoute (I. *Cor*. xii, 2): *C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît*. Par conséquent la charité ne nous est pas donnée selon nos capacités naturelles, mais selon la volonté de l'Esprit qui distribue ses dons.

CONCLUSION. — L'étendue de la charité ne dépend pas de la condition de la nature ou de la capacité naturelle, mais uniquement de la grâce de l'Esprit-Saint qui l'infuse en nous.

Il faut répondre que la quantité d'une chose dépend de sa cause propre, parce que plus une cause est universelle et plus est grand l'effet qu'elle produit. Or, par là même que la charité surpasse les forces de la nature humaine, comme nous l'avons dit (art. préc.), elle ne dépend d'aucune vertu naturelle, mais uniquement de la grâce de l'Esprit-Saint qui la produit en nous. C'est pourquoi l'étendue de la charité ne dépend pas de la condition de la nature ou de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté de l'Esprit-Saint qui distribue ses dons comme il lui plaît. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Ephes*. iv, 7): *La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu d'après laquelle Dieu décerne à chacun ses dons est la disposition ou la préparation antérieure ou l'effort de celui qui reçoit la grâce (1). Mais l'Esprit-Saint prévient cette disposition ou cet effort en agissant plus ou moins sur l'esprit de l'homme par la volonté. D'où l'Apôtre dit (*Colos*. i, 12) qu'*en nous éclairant de la lumière de la foi, Dieu nous a rendus dignes d'avoir part au sort et à l'héritage des saints*.

Il faut répondre au *second*, que la forme ne surpasse pas la proportion de la matière, mais qu'elles sont du même genre. De même la grâce et la gloire se rapportent au même genre, parce que la grâce n'est rien autre chose qu'un commencement de la gloire en nous. Mais la charité et la nature n'appar-

trine du concile de Trente (sess. vi, cap. 7): *Verè justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult.*

(1) Cette prédisposition est d'ailleurs elle-même l'effet de la volonté de l'Esprit-Saint, et elle est plus ou moins parfaite, selon qu'il agit plus ou moins vivement sur l'âme.

tiennent pas au même genre (1), et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange est d'une nature intellectuelle, et selon sa condition il lui convient de se porter tout entier vers la chose qu'il embrasse, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXII, art. 6). C'est pourquoi il y a eu dans les anges supérieurs un plus grand effort, soit pour persévérer dans le bien, soit pour tomber dans le mal. D'où il est arrivé que les anges supérieurs qui ont persévéré ont été meilleurs et ceux qui sont tombés sont devenus pires que les autres. Mais l'homme est d'une nature raisonnable à laquelle il convient d'être tantôt en puissance et tantôt en acte. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire qu'il se porte tout entier vers la chose qu'il embrasse; par conséquent celui qui a le plus de dispositions naturelles peut faire le moins d'effort et réciproquement. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE IV. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE S'ACCROITRE (2)?

1. Il semble que la charité ne puisse pas s'accroître. Car il n'y a que ce qui est susceptible de quantité qui puisse augmenter. Or, il y a deux sortes de quantité, la quantité matérielle et la quantité virtuelle. La première de ces deux quantités ne convient pas à la charité, puisque la charité est une perfection spirituelle; la quantité virtuelle s'apprécie d'après les objets. Sous ce rapport la charité ne s'accroît pas, parce que la charité la plus faible embrasse tout ce qu'on doit aimer charitablement. Donc cette vertu ne s'augmente pas.

2. Ce qui est au terme ne reçoit pas d'augmentation. Or, la charité est au terme, puisqu'elle est la plus grande des vertus, l'amour souverain du bien le plus excellent. Elle ne peut donc s'accroître.

3. L'accroissement est un mouvement; par conséquent ce qui s'accroît est mû et ce qui s'accroît essentiellement est mû essentiellement. Or, il n'y a que ce qui se corrompt ou ce qui est engendré qui se meuve essentiellement. Donc la charité ne peut s'accroître essentiellement, à moins qu'elle ne soit engendrée ou qu'elle ne se corrompe; ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Tract.* LXXIV *in Joan.*) que la charité mérite d'être augmentée, afin qu'étant accrue elle mérite son perfectionnement.

CONCLUSION. — La charité peut s'accroître ici-bas jusqu'au terme de cette carrière.

Il faut répondre que la charité peut s'accroître ici-bas. Car on dit que nous sommes des voyageurs, parce que nous tendons vers Dieu qui est la fin dernière de notre béatitude. Plus nous avançons dans cette voie et plus nous nous approchons de Dieu, dont l'on ne s'approche pas par les mouvements du corps, mais par les affections de l'esprit. La charité nous en approche parce qu'elle unit l'âme à Dieu, et c'est pour ce motif qu'il est de l'essence de la charité ici-bas de pouvoir être augmentée. Car si elle ne pouvait s'accroître, il ne serait pas possible d'avancer dans le chemin, et c'est pour cela que l'Apôtre appelle la charité elle-même la voie ou le chemin quand il dit (I. *Cor.* VII, 31): *Je vais encore vous montrer une voie qui est beaucoup plus excellente.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la quantité matérielle n'est pas applicable à la charité, mais seulement la quantité virtuelle qui ne se considère pas seulement d'après le nombre des objets, selon qu'on en aime

(1) La charité est le perfectionnement de la nature, mais elle n'est pas une perfection naturelle.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Jovinien, qui prétendait que les mérites des hommes sont tous égaux, et qui niait par conséquent la possibilité de tout progrès spirituel.

plus ou moins, mais encore d'après l'intensité de l'acte, selon qu'on aime plus ou moins une chose. C'est de cette dernière manière que la quantité virtuelle de la charité s'augmente.

Il faut répondre au *second,* que la charité est souveraine relativement à son objet, en ce sens que son objet est le souverain bien. D'où il suit qu'elle l'emporte sur les autres vertus; mais cela ne prouve pas que toute charité soit arrivée au terme le plus élevé par rapport à l'intensité de l'acte (1).

Il faut répondre au *troisième,* qu'il y a des auteurs qui ont dit que la charité ne s'accroît pas essentiellement, mais seulement qu'elle s'enracine davantage dans le sujet ou qu'elle est plus fervente. Mais ils ont ignoré la valeur propre des mots. Car puisqu'elle est un accident, son être, c'est sa manière d'être dans le sujet; par conséquent s'accroître essentiellement n'est rien autre chose pour la charité que d'exister davantage dans le sujet et de s'enraciner en lui de plus en plus. De même la vertu se rapporte essentiellement à l'acte; par conséquent s'accroître essentiellement, c'est pour elle la même chose que d'acquérir l'énergie suffisante pour produire un acte d'amour plus fervent. Ainsi donc elle s'accroît essentiellement non pas de telle sorte qu'elle commence à exister ou qu'elle cesse d'être dans le sujet (2), comme l'objection le suppose; mais de telle façon qu'elle commence à exister en lui de plus en plus.

ARTICLE V. — LA CHARITÉ S'ACCROIT-ELLE PAR ADDITION?

1. Il semble que la charité s'accroisse par addition. Car, l'accroissement a lieu par rapport à la quantité virtuelle, comme par rapport à la quantité corporelle. Or, la quantité corporelle s'accroît par addition; puisqu'Aristote dit (*De gener.* lib. I, text. 31) que l'accroissement est ce qui s'ajoute à une grandeur préexistante. Donc l'accroissement de la charité qui se rapporte à la quantité virtuelle se fait par addition.

2. La charité est dans l'âme une lumière spirituelle, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. II, 10) : *Celui qui aime son frère demeure dans la lumière.* Or, la lumière croît dans l'air par addition, comme elle augmente dans une maison, lorsqu'on allume un second flambeau. Donc la charité croît dans l'âme par addition.

3. Il appartient à Dieu d'augmenter la charité, comme il lui appartient de la créer, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* IX, 10) : *Il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice.* Or, Dieu en répandant pour la première fois la charité dans l'âme, y produit ce qui n'y était pas auparavant. Donc en augmentant la charité, il y produit aussi ce qui n'y existait pas, et par conséquent la charité s'accroît par addition.

Mais c'est le *contraire.* La charité est une forme simple. Or, une chose simple ajoutée à une chose simple ne la rend pas plus grande, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. III, text. 59, et *Met.* lib. III, text. 16). Donc la charité ne s'accroît pas par addition.

CONCLUSION. — La charité ne peut être augmentée d'aucune manière par l'addition de la charité à la charité elle-même, mais elle s'accroît en recevant de nouveaux degrés d'intensité.

Il faut répondre que toute addition se fait d'une chose à une autre. Par

(1) Nous ne pouvons aimer Dieu autant qu'il doit l'être; c'est pourquoi, quelque grande que soit notre ferveur, elle est toujours susceptible d'accroissement.

(2) Elle ne commence pas à exister dans le sujet quand elle s'accroît, ni elle ne cesse pas d'y être quand elle diminue. Pour plus de développement on peut voir les questions quodlibétiques (*Quodlibet.* IX, art. 13), où le saint docteur exprime avec la plus grande précision sa pensée.

conséquent dans toute addition, il faut préalablement saisir au moins par là pensée la distinction des choses dont l'une s'ajoute à l'autre. Si donc la charité s'ajoute à la charité, il faut présupposer la charité ajoutée comme distincte de la charité à laquelle on l'ajoute; il n'est pas nécessaire qu'elle le soit réellement, mais il faut qu'elle le soit du moins par la pensée (1). Car Dieu pourrait augmenter une quantité corporelle en y ajoutant une grandeur qui n'existait pas auparavant, mais qu'il aurait alors créée. Quoique cette grandeur n'ait pas existé auparavant dans la réalité, néanmoins elle a en elle-même de quoi se distinguer rationnellement de la quantité à laquelle on l'ajoute. Par conséquent si une charité est ajoutée à une charité, il faut au moins présupposer de l'une à l'autre une distinction rationnelle. — Pour les formes il y a deux sortes de distinction, la distinction spécifique et la distinction numérique. La distinction spécifique vient dans les habitudes de la diversité des objets, et la distinction numérique de la diversité du sujet. Il peut donc arriver qu'une habitude soit augmentée par addition, quand elle s'étend à des objets auxquels elle ne s'étendait pas auparavant. Ainsi la science de la géométrie s'accroît dans celui qui commence à savoir pour la première fois des propositions géométriques qu'auparavant il ignorait. On ne peut pas en dire autant de la charité, puisque la charité la plus faible embrasse toutes les choses que l'on doit charitablement aimer (2). Par conséquent dans l'accroissement de la charité, on ne doit pas se figurer une addition de cette nature qui présuppose une distinction spécifique entre la charité ajoutée et la charité à laquelle on l'ajoute. Il reste donc à dire que si la charité s'ajoute à la charité, cette addition se fait d'après la distinction numérique qui repose sur la diversité des sujets. C'est ainsi que la blancheur s'augmente quand on ajoute du blanc à du blanc, quoique par cette augmentation une chose n'en devienne pas plus blanche. Mais ceci n'est pas applicable à l'hypothèse actuelle; parce que le sujet de la charité n'est rien autre chose que l'âme raisonnable. Par conséquent la charité ne pourrait s'augmenter de cette façon qu'autant qu'une âme raisonnable s'ajouterait à une autre; ce qui est impossible. Et d'ailleurs quand cette addition serait possible, elle rendrait celui qui aime plus grand (3), sans rendre son amour plus ardent. D'où il résulte que la charité ne peut être augmentée par addition, comme quelques auteurs le prétendent. — Ainsi donc la charité augmente uniquement parce que le sujet participe davantage à cette vertu; c'est-à-dire parce qu'il est plus porté à en produire les actes, et parce qu'il lui est plus soumis. Car le mode d'accroissement propre à toute forme qui se développe en intensité, c'est que l'être de cette forme consiste totalement en ce qu'il s'attache au sujet qui le reçoit (4). C'est pourquoi la grandeur d'une chose étant la conséquence de son être, la forme s'accroît par là même qu'elle est plus inhérente au sujet qui la reçoit; mais il n'est pas nécessaire qu'une autre forme s'ajoute à elle. Car il en serait ainsi, si la forme avait une quantité par elle-même (5), et non

(1) C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait entre elles au moins une distinction de raison.

(2) Elle a l'énergie nécessaire pour aimer Dieu pour lui-même et toutes choses à cause de lui. Et si elle ne s'étend pas à la pratique des conseils et des œuvres de surérogation, la faute n'en est pas à la grâce habituelle, mais à la volonté, parce que, selon la remarque de Billuart, nous nous servons de nos habitudes quand nous le voulons.

(3) Par là on multiplierait la charité sans la rendre plus intense; comme en ajoutant deux liqueurs du même genre et du même mérite, on en augmente la quantité sans augmenter la qualité.

(4) L'accident étant une forme dont l'être consiste en ce qu'elle adhère à un sujet, il s'ensuit qu'il ne peut s'accroître qu'en adhérant plus fortement au même sujet.

(5) C'est-à-dire si elle était une substance et non un accident.

relativement au sujet. Conséquemment la charité s'augmente par là même qu'elle est plus intense dans le sujet qui la reçoit, et c'est en ce sens qu'on dit qu'elle augmente essentiellement; mais son accroissement ne provient pas de ce que la charité s'ajoute à la charité par addition.

Il faut répondre au *premier* argument, que la quantité corporelle peut se considérer comme quantité et comme forme accidentelle. Comme quantité, elle peut être distinguée sous le rapport de la situation ou du nombre (1); c'est ainsi que la grandeur s'accroît par addition, comme on le voit dans les animaux. Comme forme accidentelle, on ne peut la distinguer que d'après le sujet, et sous ce rapport elle a une augmentation propre comme les autres formes accidentelles; elle s'accroît subjectivement en intensité, comme on le voit par les choses qui se raréfient (*Phys.* lib. IV, text. 80). De même la science, comme habitude, reçoit sa quantité des objets, et sous ce rapport elle s'accroît par addition en ce sens que l'on connaît plus de choses; mais comme forme accidentelle, elle tire sa quantité de la manière dont elle est inhérente au sujet. C'est ainsi qu'elle augmente dans celui qui sait mieux maintenant les mêmes choses qu'il savait déjà auparavant. Il y a aussi dans la charité deux sortes de quantité; celle qui est objective n'est pas susceptible d'accroissement (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Par conséquent il en résulte qu'elle ne peut s'accroître qu'en intensité.

Il faut répondre au *second*, que l'addition de la lumière à la lumière peut se concevoir par suite de la diversité des flambeaux qui la produisent et qui la rendent plus intense dans l'air; mais il n'y a pas lieu de faire ici cette distinction, parce qu'il n'y a qu'un seul flambeau qui répande la lumière de la charité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infusion de la charité implique un changement qui existe entre celui qui a la charité et celui qui ne l'a pas. C'est pourquoi il faut que ce qui n'existait pas auparavant dans l'homme y soit introduit. Au contraire l'augmentation de la charité implique un changement du plus au moins; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire alors qu'on infuse dans l'homme ce qui n'y était pas auparavant, mais il faut seulement que ce qui lui était uni le devienne davantage; et c'est ce que produit Dieu, en augmentant la charité, c'est-à-dire il fait que l'âme participe plus profondément et plus parfaitement à la ressemblance de l'Esprit-Saint.

ARTICLE VI. — LA CHARITÉ EST-ELLE AUGMENTÉE EN NOUS PAR CHACUN DE SES ACTES (3)?

1. Il semble que la charité soit augmentée par chacun de ses actes. Car ce qui peut plus, peut moins. Or, tout acte de charité peut mériter la vie éternelle qui est un bien plus grand qu'un simple accroissement de charité, puisque la vie éternelle implique la perfection de cette vertu. Donc, à plus forte raison, tout acte de charité augmente-t-il cette vertu.

2. Comme l'habitude des vertus acquises est produite par des actes, de même l'accroissement de la charité est produit par l'acte de la charité même. Or, tout acte vertueux concourt à la production de la vertu, et par conséquent tout acte de charité contribue à l'accroissement de la charité même.

3. Saint Grégoire dit (*Hom.* III *in Ezech.*) que ne pas avancer dans la voie

(1) C'est la quantité géométrique et la quantité arithmétique.

(2) Car celui qui a la charité aime Dieu et toutes les choses qui sont l'objet de cette vertu.

(3) Tout acte de charité mérite un accroissement de cette vertu *de condigno*. C'est ce que le concile de Trente a défini (sess. VI, cap. 32) : *Si quis dixerit justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ... anathema sit.*



de Dieu, c'est reculer. Or, on ne recule pas en faisant un acte de charité. Donc quiconque fait un acte de charité avance dans la voie de Dieu ; par conséquent la charité est augmentée par chacun de ses actes.

Mais c'est le *contraire.* L'effet ne surpasse pas la puissance de la cause. Or, il y a des actes de charité qu'on fait en temporisant ou avec lâcheté. Ces actes ne rendent donc pas la charité plus parfaite, mais ils tendent au contraire à l'affaiblir (1).

CONCLUSION. — La charité n'est pas augmentée par un acte quelconque de charité, si ce n'est comme disposition, en ce sens qu'un acte de charité rend l'homme plus apte à agir conformément à cette vertu.

Il faut répondre que l'accroissement spirituel de la charité ressemble d'une certaine manière à l'accroissement des corps. Or, l'accroissement corporel n'est pas dans les animaux et les plantes un mouvement continu, de telle sorte que si une chose est augmentée d'une certaine quantité dans un temps donné, il soit nécessaire qu'elle ait proportionnellement grandi dans chaque partie de ce même temps, comme il arrive dans le mouvement local. Mais il y a un temps où la nature opère pour préparer l'accroissement, sans le réaliser en acte; ensuite elle produit l'effet qu'elle avait préparé en donnant un accroissement réel à l'animal ou à la plante. De même la charité n'est pas augmentée immédiatement par chacun de ses actes. Mais tout acte de charité prépare un accroissement de cette vertu, en ce sens qu'il rend l'homme plus apte à agir par charité, et qu'à mesure que cette aptitude augmente, l'homme produit des actes d'amour plus fervents, par lesquels il s'efforce de progresser dans cette vertu; et alors la charité est réellement augmentée (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que tout acte de charité mérite la vie éternelle; ce qui ne signifie pas qu'on doive la recevoir immédiatement, mais dans son temps. De même tout acte de charité mérite un accroissement de charité; toutefois elle n'est pas augmentée immédiatement, elle ne l'est que quand on s'efforce de l'accroître.

Il faut répondre au *second*, que dans la production d'une vertu acquise, tout acte n'engendre pas complétement cette vertu; mais tout acte y contribue par manière de disposition. Le dernier acte qui est le plus parfait la réduit en acte, en agissant en vertu de tous les actes antérieurs. C'est ainsi qu'il en est d'une foule de gouttes qui creusent une pierre.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les voies de Dieu on progresse non-seulement quand la charité s'accroît actuellement, mais encore quand elle est disposée à prendre de l'accroissement.

ARTICLE VII. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE S'ACCROITRE INDÉFINIMENT (3)?

1. Il semble que la charité ne s'accroisse pas indéfiniment. Car tout mouvement se rapporte à une fin et à un terme, comme le dit Aristote (*Met.*

(1) Ces actes ne tendent pas par eux-mêmes à affaiblir l'habitude, car ils sont au contraire une disposition qui tend à l'affermir et à lui donner de l'accroissement, comme une faible goutte d'eau, malgré sa faiblesse, produit néanmoins son effet sur la pierre qu'elle tend à creuser. Mais par accident ils préparent l'affaiblissement et la ruine de l'habitude, parce que celui qui agit d'une manière molle permet aux actes contraires à l'habitude de se produire et de la corrompre.

(2) Les thomistes sont divisés à ce sujet. Bannès et Contenson veulent que l'on obtienne cet accroissement de grâce aussitôt que l'on fait un acte de ferveur; mais Billuart, Gonet, Jean de Saint-Thomas et plusieurs autres veulent que les actes de charité que l'on a faits mollement ne produisent une augmentation de grâce qu'à l'entrée dans la gloire. Le premier sentiment me paraît plus conforme à la pensée de saint Thomas.

(3) Les bégards et les béguins disaient qu'il y avait pour la charité un terme au delà duquel l'homme ne pouvait aller. Le contraire a été défini au concile de Vienne par le pape Clément V (Clementina *ad nostrum*) et au concile de Trente (sess. VI, cap. 10) : *Hoc justitiæ incrementum petit Ecclesia, cum orat : Da nobis fidei, spei et charitatis augmentum.*

lib. II, text. 8 et 9). Or, l'accroissement de la charité est un mouvement. Il tend donc à une fin et à un terme, et par conséquent la charité ne s'accroît pas indéfiniment.

2. Aucune forme n'excède la capacité de son sujet. Or, la capacité de la créature raisonnable, qui est le sujet de la charité, est finie. Donc la charité ne peut pas s'accroître indéfiniment.

3. Tout ce qui est fini peut par un accroissement continu parvenir à la quantité d'un autre être fini quelque grand qu'il soit; à moins par hasard que l'augmentation n'aille toujours de moins en moins, selon la remarque d'Aristote (*Phys.* lib. III, text. 57 et seq.); comme si par exemple on ajoutait à une ligne ce qu'on retranche d'une autre qu'on a divisée à l'infini, on pourrait ainsi ajouter indéfiniment sans arriver jamais à une quantité déterminée, qui soit composée de la réunion de ces deux lignes différentes, c'est-à-dire celle dont on ajoute et celle à laquelle on ajoute ce qu'on retranche de la première. Ce qui d'ailleurs n'est pas applicable à l'hypothèse actuelle. Car il n'est pas nécessaire que le second accroissement de la charité soit moindre que le premier; il est au contraire plus probable qu'il lui sera égal ou qu'il sera plus considérable. Par conséquent la charité dans le ciel étant une chose finie, si la charité ici-bas peut s'accroître indéfiniment, il s'ensuit qu'elle peut égaler la charité céleste, ce qui répugne. Donc la charité ici-bas ne peut pas s'accroître indéfiniment.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Phil.* III, 12) : *Ce n'est pas que j'aie reçu tous les dons de Dieu, ou que je sois parfait, mais je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre à la perfection.* Et la glose ajoute (*Ordin.*) : Qu'aucun fidèle, quand même il aurait fait beaucoup de progrès, ne dise : c'est assez; car celui qui parle ainsi sort de la voie avant la fin. Donc ici-bas la charité peut toujours s'accroître de plus en plus.

CONCLUSION. — Puisque la charité est la participation de l'Esprit-Saint infuse par Dieu dans l'âme humaine, on ne peut assigner, ici-bas, aucun terme à son accroissement.

Il faut répondre qu'on peut assigner un terme à l'accroissement d'une chose de trois manières : 1° en raison de sa forme qui a une mesure limitée qu'on ne peut dépasser une fois qu'on l'a atteinte, parce que si on la dépasse on arrive à une autre forme. Telle est par exemple la pâleur; si par une altération continue on en dépasse les limites, on arrive à la blancheur ou à la noirceur. 2° Du côté de l'agent, dont la vertu ne peut pas développer davantage une forme dans un sujet. 3° De la part du sujet qui n'est pas capable d'une perfection ultérieure. Or, ici-bas on ne peut d'aucune de ces manières mettre un terme à l'accroissement de la charité. Car la charité elle-même considérée dans sa propre nature spécifique peut être augmentée indéfiniment, puisqu'elle est une participation de la charité infinie qui est l'Esprit-Saint. De même la cause ou l'agent qui la produit est d'une vertu infinie, puisque c'est Dieu. Sous le rapport du sujet, on ne peut pas non plus limiter son accroissement, parce qu'à mesure que la charité grandit, l'âme devient de plus en plus apte à recevoir un accroissement ultérieur. D'où il résulte qu'ici-bas il n'y a pas lieu d'imposer un terme à l'accroissement de la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'accroissement de la charité se rapporte à une fin. Toutefois cette fin n'existe pas dans cette vie, mais dans l'autre.

Il faut répondre au *second*, que la charité augmente la capacité de la créature raisonnable; parce qu'elle dilate le cœur, selon cette expression

de l'Apôtre (II. *Cor.* VI, 11) : *Notre cœur s'est dilaté.* C'est pourquoi l'âme est toujours apte à acquérir davantage.

Il faut répondre au *troisième,* que cette raison est applicable aux choses qui ont une quantité de même nature, mais non à celles qui ont une quantité d'un ordre différent; par exemple la ligne, quelle que soit son étendue, ne peut pas atteindre la quantité d'une surface. Ainsi la quantité ou l'étendue de la charité ici-bas qui résulte de la connaissance de la foi, n'est pas de même ordre (1) que celle de la charité céleste qui est l'effet de la vision. Par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE VIII. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE ÊTRE PARFAITE ICI-BAS (2)?

1. Il semble que la charité ne puisse pas être parfaite ici-bas. Car cette perfection se serait rencontrée surtout dans les apôtres, et ils ne l'ont pas eue, puisque l'Apôtre dit (*Phil.* III, 11) : *Ce n'est pas que j'aie reçu tous les dons ou que je sois parfait.* La charité ne peut donc être parfaite ici-bas.

2. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) que ce qui alimente la charité affaiblit la cupidité; par conséquent là où la charité est parfaite, il n'y a plus de cupidité. Or, il ne peut en être ainsi sur cette terre où il ne nous est pas possible de vivre sans péché, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. I, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous abusons.* Et comme tout péché provient d'une cupidité déréglée, il s'ensuit que la charité ne peut être parfaite sur cette terre.

3. Ce qui est arrivé à la perfection ne peut plus croître au delà. Or, la charité peut toujours croître ici-bas, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle ne peut donc pas être parfaite.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Tract.* V *in* 1 *can. Joan.*) : Quand la charité s'est fortifiée elle est parfaite, et quand elle est arrivée à la perfection elle dit : *Je désire être dégagée des liens du corps et être avec Jésus-Christ.* Or, ce sentiment est possible ici-bas, puisqu'il a existé dans saint Paul. Donc la charité peut être parfaite sur cette terre.

CONCLUSION. — Quoique la charité ne puisse pas être parfaite relativement à l'objet qu'on aime, néanmoins elle peut être parfaite relativement à ceux qui aiment, quand ils aiment Dieu autant qu'il leur est possible de l'aimer.

Il faut répondre que la perfection de la charité peut s'entendre de deux manières : 1° par rapport à l'objet qu'on doit aimer; 2° par rapport au sujet qui l'aime. Par rapport à l'objet qu'on doit aimer, la charité est parfaite quand on aime une chose autant qu'elle est aimable. Or, Dieu est aussi aimable qu'il est bon, et comme sa bonté est infinie, il s'ensuit qu'il est infiniment aimable. Mais aucune créature ne peut l'aimer infiniment, puisque toute vertu créée est finie. D'où il suit que sous ce rapport la charité d'aucune créature ne peut être parfaite, et qu'il n'y a de parfait que la charité de Dieu par laquelle il s'aime lui-même. — Par rapport au sujet qui aime, la charité est parfaite quand il aime autant qu'il peut. Ce qui a lieu en nous de trois manières : 1° Quand le cœur de l'homme tout entier est toujours actuellement porté vers Dieu. Cette perfection est celle de la charité céleste;

(1) La charité d'ici-bas et la charité céleste sont essentiellement de la même espèce, parce qu'elles ont le même objet formel, mais elles diffèrent accidentellement, d'après leur état et le mode dont elles opèrent. Ainsi essentiellement la charité de la sainte Vierge ou d'un saint de premier ordre a pu être sur la terre plus grande que la charité habituelle de quelques élus; mais accidentellement, sous le rapport du mode, la charité céleste est plus parfaite que la charité d'ici-bas, quelle qu'elle soit.

(2) Cet article détermine le sens dans lequel nous devons entendre ces passages de l'Écriture : *Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et charitas ejus in nobis perfecta est* (Joan. IV). *Estote ergò perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (Matth. V).

elle n'est pas possible ici-bas, parce qu'il est impossible à la faiblesse humaine de penser toujours actuellement à Dieu (1), et d'être toujours porté vers lui par l'amour. 2° La charité est parfaite, quand l'homme met tous ses soins à servir Dieu et à s'occuper des choses divines, négligeant tout le reste, du moins autant que la nécessité de la vie présente le comporte. Cette perfection de la charité est possible ici-bas, mais elle n'est cependant pas commune à tous ceux qui ont cette vertu (2). 3° Il y a encore charité parfaite quand habituellement on met en Dieu son cœur tout entier, de telle sorte qu'on ne pense rien ou qu'on ne veuille rien qui soit contraire au divin amour. Cette perfection est commune à tous ceux qui ont la charité (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Paul dit qu'il n'a pas la perfection de la charité céleste. C'est ce qui fait dire à la glose (*Glos. ordin.*) qu'il était parfait de la perfection qu'on peut avoir ici-bas, mais non de celle qui n'existe qu'à la fin de la vie.

Il faut répondre au *second*, qu'on parle ainsi à cause des péchés véniels qui ne sont pas contraires à l'habitude, mais à l'acte de la charité; par conséquent ils ne répugnent pas à la perfection d'ici-bas, mais à la perfection céleste.

Il faut répondre au *troisième*, que la perfection d'ici-bas n'est pas la perfection absolue; c'est pourquoi elle a toujours lieu de s'accroître.

ARTICLE IX. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER DANS LA CHARITÉ TROIS DEGRÉS : LE COMMENCEMENT, LE PROGRÈS ET LA PERFECTION?

1. Il semble que ce soit à tort qu'on distingue dans la charité trois degrés: la charité qui commence, celle qui progresse et celle qui est parfaite. Car entre le commencement de la charité et sa dernière perfection, il y a une multitude de degrés intermédiaires. On n'aurait donc pas dû n'en distinguer qu'un seul.

2. Aussitôt que la charité commence à exister, elle commence aussi à progresser. On ne doit donc pas distinguer la charité qui progresse de la charité qui commence.

3. Quelque parfaite que soit la charité en ce monde, elle peut toujours être augmentée, comme nous l'avons dit (art. 7). Or, augmenter la charité, c'est la perfectionner. Donc la charité parfaite ne doit pas se distinguer de la charité qui progresse, et par conséquent c'est à tort qu'on distingue dans cette vertu trois degrés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Tract.* v *in* I *canon. Joan.*) : « Quand la charité est née, on l'alimente, » ce qui regarde ceux qui commencent; « quand elle a été alimentée, elle se fortifie, » ce qui concerne ceux qui progressent, et enfin « quand elle a été fortifiée, elle devient parfaite, » ce qui a rapport à ceux qui sont parfaits. Il y a donc dans la charité trois degrés.

CONCLUSION. — On distingue dans la charité trois degrés : il y a la charité de ceux qui commencent, de ceux qui progressent et de ceux qui sont parfaits; la charité de ceux qui commencent consiste à s'éloigner du péché; celle de ceux qui progressent consiste dans la pratique des vertus, et celle des parfaits consiste dans la jouissance de la béatitude éternelle.

(1) Elle a besoin de repos, et il n'est pas possible de faire absolument abstraction des soins que demande le corps.

(2) Cette perfection ne se trouve que dans les contemplatifs.

(3) Sans cette disposition, on conserverait de l'affection au péché mortel, et, par conséquent, on n'aurait pas véritablement l'amour de Dieu.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'accroissement spirituel de la charité d'une manière analogue au développement corporel de l'homme. Quoiqu'on puisse diviser la vie de l'homme en plusieurs parties, néanmoins elle renferme des époques distinctes, déterminées par les actions ou par les goûts auxquels il arrive en grandissant. Ainsi on appelle l'âge de l'enfance tout le temps qui s'écoule avant qu'il ait l'usage de la raison ; on distingue ensuite un autre état du moment où il commence à parler et à faire usage de sa raison (1); enfin son troisième état c'est la puberté, qui commence à l'époque où le corps est déjà formé et qui dure jusqu'à ce qu'il soit arrivé à son parfait développement. De même on distingue divers degrés de charité selon les divers efforts auxquels l'homme se livre, par suite de l'accroissement de cette vertu. En effet les premiers efforts de l'homme consistent principalement à s'éloigner du péché et à résister à ses attraits qui lui impriment un mouvement contraire à celui de la charité. C'est ce que font les commençants, qui doivent alimenter et réchauffer la charité, de peur qu'elle ne se perde. Le second effort que l'homme fait ensuite a pour but principal de progresser dans le bien. C'est à cela que tendent ceux qui ont principalement l'intention d'affermir la charité en eux, en travaillant à son accroissement. Enfin la troisième chose que l'homme se propose principalement, c'est de s'attacher à Dieu et d'en jouir ; et c'est ce qui regarde les parfaits, qui *désirent être délivrés de leur corps et être avec le Christ* (2). C'est ainsi que dans un mouvement corporel nous distinguons le premier degré qui consiste à s'éloigner du point de départ ; le second degré qui consiste à s'approcher du terme, et le troisième qui a pour but de se reposer dans le terme lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les distinctions particulières que l'on peut établir dans l'accroissement de la charité sont comprises sous les trois chefs que nous avons exprimés (*in corp. art.*); comme toute division de ce qui est continu est renfermée dans ces trois mots, le commencement, le milieu et la fin, selon la remarque d'Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 2).

Il faut répondre au *second*, que les commençants, quoiqu'ils progressent, s'appliquent principalement à résister aux péchés dont les attaques les tourmentent. Ils sentent ensuite moins vivement ces combats et travaillent avec plus de sécurité à leur avancement, élevant d'une main l'édifice de leur salut et maniant de l'autre l'épée, comme ceux qui reconstruisaient Jérusalem (*Esdras*, lib. II, cap. IV, 17).

Il faut répondre au *troisième*, que les parfaits progressent aussi dans la charité, mais ce n'est plus là leur principal soin ; ils n'ont plus d'autre désir que d'être unis à Dieu, c'est là ce qui les préoccupe le plus. Et quoique ce désir soit aussi celui de ceux qui commencent et de ceux qui progressent, néanmoins ces derniers sont préoccupés d'autres choses ; ceux qui commencent songent surtout à éviter le péché et ceux qui progressent à avancer dans la vertu.

ARTICLE X. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE DIMINUER (3)?

1. Il semble que la charité puisse diminuer. Car les contraires se produisent naturellement dans le même sujet. Or, l'augmentation et la diminution sont des contraires. Par conséquent, puisque la charité s'augmente,

(1) C'est la jeunesse, qui est ensuite suivie de la virilité.

(2) Le sage parait avoir indiqué ce mouvement progressif par ces paroles (*Prov.* IV) : *Justorum semita quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem.*

(3) Le sentiment de saint Thomas sur cette question est l'opinion commune des théologiens.

comme nous l'avons dit (art. 4), il semble aussi qu'elle puisse diminuer.

2. Saint Augustin dit en s'adressant à Dieu (*Conf.* lib. x, cap. 29) : « Il vous aime moins celui qui aime quelque chose avec vous. » Et ailleurs (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36), il ajoute que ce qui nourrit la charité diminue la cupidité. D'où il semble que réciproquement ce qui augmente la cupidité diminue la charité. Or, la cupidité par laquelle on aime autre chose que Dieu peut croître dans l'homme. La charité peut donc diminuer.

3. Saint Augustin dit encore (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 12) que « Dieu ne rend pas l'homme juste en le justifiant, de telle sorte que s'il s'éloigne, ce qu'il a fait reste en lui pendant son absence. » D'où l'on peut conclure que Dieu opère dans l'homme pour lui conserver sa charité de la même manière qu'il opère, lorsqu'il répand en lui la charité pour la première fois. Or, dans la première infusion de cette vertu, Dieu en accorde moins à celui qui est moins préparé ; par conséquent, quand il s'agit de la conserver il la conserve plus faible dans celui dont les dispositions sont moins heureuses. D'où il suit que la charité peut être diminuée.

Mais c'est le *contraire*. La charité est comparée dans l'Ecriture au feu, d'après ces paroles du Cantique des cantiques (VIII, 6) : *Ses lampes*, c'est-à-dire celles de la charité, *sont des lampes de feu et de flammes.* Or, le feu, tant qu'il subsiste, monte toujours. Donc la charité peut monter tant qu'elle dure, mais elle ne peut pas descendre ou diminuer.

CONCLUSION. — Quoique la charité ne puisse pas être diminuée directement ou par elle-même, néanmoins par manière de disposition et indirectement elle peut être affaiblie par des péchés véniels et par la cessation des actes de vertu.

Il faut répondre que la quantité de la charité, considérée par rapport à son objet propre, ne peut être ni affaiblie, ni augmentée, comme nous l'avons dit (art. 4 ad 2). Mais, puisqu'elle est susceptible d'être augmentée subjectivement, il faut considérer ici, si elle peut aussi diminuer de cette manière. Si elle est diminuée, il faut qu'elle le soit par un acte ou seulement par une cessation d'acte. Les vertus qu'on acquiert par des actes sont affaiblies par la cessation de ces mêmes actes et sont même quelquefois détruites, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LIII, art. 3). C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5) qu'il y a une foule d'amitiés qui sont détruites par le défaut de relation ; c'est-à-dire, parce qu'on ne parle pas avec son ami ou qu'on ne correspond pas avec lui. Il en est ainsi, parce que la conservation d'une chose dépend de la cause qui l'a produite. Or, la cause d'une vertu acquise, c'est l'acte humain lui-même. Par conséquent, du moment où ces actes humains cessent, la vertu acquise s'affaiblit et finit par se perdre totalement. Mais ceci n'a pas lieu à l'égard de la charité ; parce que la charité n'est pas produite par les actes de l'homme, mais uniquement par Dieu, comme nous l'avons dit (art. 2). D'où il résulte que quand l'acte cesse, elle n'est ni affaiblie, ni détruite pour cela, à moins que cette cessation ne soit elle-même un péché. Il faut donc que l'affaiblissement de la charité soit produit par Dieu ou par le péché. Comme Dieu ne produit aucun défaut en nous, sinon à titre de châtiment, lorsque, par exemple, il nous retire sa grâce pour nous punir d'une faute, il s'ensuit qu'il ne peut diminuer en nous la charité que par manière de punition. Or, il n'y a que le péché qui mérite d'être puni ; par conséquent il s'ensuit que si la charité est affaiblie, le péché est la cause de son affaiblissement, et qu'il en est la cause efficiente ou la cause méritoire. Mais le péché mortel n'affaiblit la charité d'aucune de ces deux manières, puisqu'il la détruit complétement. En effet, il est la cause efficiente de sa

ruine, parce que tout péché mortel est contraire à la charité, comme nous le verrons (art. 12), et il en est la cause méritoire, parce qu'en péchant mortellement on agit contre la charité, et on mérite d'être privé par Dieu de sa grâce. De même le péché véniel ne peut être ni la cause efficiente, ni la cause méritoire de l'affaiblissement de la charité. Il n'en est pas la cause efficiente, puisqu'il n'atteint pas la charité elle-même. Car la charité se rapporte à la fin dernière, tandis que le péché véniel est un déréglement qui porte sur les moyens. Or, l'amour de la fin n'est pas moindre parce qu'un individu commet une faute à l'égard des moyens. C'est ainsi que l'on voit souvent des malades qui aiment beaucoup la santé, ne pas observer convenablement la diète. Dans les sciences spéculatives, les erreurs qui portent sur les conséquences ne diminuent non plus en rien la certitude des principes. — Le péché véniel n'est pas non plus la cause méritoire de l'affaiblissement de la charité. En effet, quand quelqu'un pèche dans un point secondaire, il ne mérite pas de subir une perte principale. Car Dieu ne se détourne pas plus de l'homme que l'homme ne se détourne de lui. Par conséquent, celui qui se conduit d'une manière déréglée à l'égard des moyens ne mérite pas de souffrir une perte dans sa charité qui le met en rapport avec sa fin dernière (1). D'où il résulte que la charité ne peut être affaiblie directement d'aucune manière. Toutefois elle peut l'être indirectement, et on peut préparer sa ruine, soit en faisant des péchés véniels, soit en cessant de faire des œuvres de charité (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les contraires se trouvent dans le même sujet, quand le sujet se rapporte également à l'un et à l'autre. Mais la charité n'est pas susceptible de s'accroître et de décroître au même titre; car il peut y avoir une cause qui l'augmente, mais il ne peut pas y en avoir qui la diminue, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*. Par conséquent, l'objection n'est pas concluante.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de cupidité. L'une par laquelle on met sa fin dans les créatures; celle-ci détruit complétement la charité, puisqu'elle en est le poison, selon l'expression de saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36). Elle fait qu'on aime moins Dieu qu'on ne doit l'aimer charitablement; mais elle ne diminue pas pour cela la charité, puisqu'elle la détruit totalement. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles: « Il vous aime moins celui qui aime avec vous quelque chose. » Car il ajoute : « Quelque chose qu'il n'aime point pour l'amour de vous. » Ce qui n'arrive pas dans le péché véniel, mais seulement dans le péché mortel. Car ce qu'on aime dans le péché véniel, on l'aime habituellement (3) pour Dieu, quoiqu'on ne l'aime pas ainsi actuellement. — L'autre cupidité est celle du péché véniel; la charité la diminue toujours, mais elle ne peut pas user de réciprocité et affaiblir la charité pour la raison que nous avons dite *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *troisième*, que pour l'infusion de la charité le concours du libre arbitre est nécessaire, comme nous l'avons vu (art. 3 ad 1, et 1ª 2ª, quest. CXIII, art. 3). C'est pourquoi ce qui affaiblit l'intensité du libre arbitre est une disposition qui contribue à ce que la charité

(1) Il n'y aurait pas alors de proportion entre la faute et sa punition.

(2) Les péchés véniels préparent sa ruine, parce qu'ils disposent au péché mortel qui la détruit, et la cessation des bonnes œuvres la prépare aussi, parce que l'habitude devient moins apte à produire ses actes, et que, par conséquent, l'habitude contraire a plus aisé de s'introduire dans l'âme et de prévaloir.

(3) C'est-à-dire l'acte du péché véniel est compatible avec l'habitude par laquelle nous rapportons tout à Dieu.

soit infuse avec moins d'abondance. Mais le mouvement du libre arbitre n'est pas requis pour la conservation de la charité, autrement elle ne subsisterait pas dans ceux qui dorment. C'est pourquoi le défaut d'intensité du libre arbitre n'est pas un obstacle qui affaiblisse la charité.

ARTICLE XI. — PEUT-ON PERDRE LA CHARITÉ QUAND ON L'A UNE FOIS POSSÉDÉE (1) ?

1. Il semble qu'on ne puisse pas perdre la charité quand on l'a possédée une fois. Car si on la perd, on ne la perd qu'à cause du péché. Or, celui qui a la charité ne peut pas pécher, puisqu'il est dit (I. Joan. III, 9) : *Quiconque est né de Dieu ne commet point de péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu.* Or, il n'y a que ceux qui ont la charité qui soient les enfants de Dieu, puisqu'elle distingue les enfants du royaume des enfants de perdition, selon l'expression de saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 18). Donc celui qui a la charité ne peut la perdre.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 7) que la dilection, si elle n'est pas vraie, ne doit pas recevoir le nom de dilection. Or, comme le dit le même docteur (*Epist. ad Julian. comit.* cap. 7), la charité qui peut défaillir n'a jamais été vraie, par conséquent elle n'a jamais été de la charité. On ne perd donc pas la charité quand on l'a possédée une fois.

3. Saint Grégoire dit (*Homel. Pentecost.*) que l'amour de Dieu opère de grandes choses, s'il existe, et que s'il cesse d'en opérer, ce n'est pas la charité. Or, personne ne perd la charité en opérant de grandes choses. Donc si la charité existe dans l'homme, il ne peut la perdre.

4. Le libre arbitre n'est porté au péché qu'autant que quelque chose le pousse à le commettre. Or, la charité exclut tout ce qui nous pousse au péché ; l'amour de soi, la cupidité, et tous les autres mobiles de cette nature. Donc la charité est inamissible.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Apoc.* II, 4) : *J'ai un reproche à vous faire, c'est que vous avez perdu votre première charité.*

CONCLUSION. — Quoique la charité du ciel où l'on voit Dieu dans son essence ne puisse se perdre d'aucune manière, cependant on peut perdre par le péché, la charité qu'on possède sur cette terre où l'on ne voit pas l'essence divine.

Il faut répondre que l'Esprit-Saint habite en nous par la charité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXIII, art. 2, et quest. XXIV, art. 2). Nous pouvons donc considérer la charité de trois manières : 1° par rapport à l'Esprit-Saint, qui porte l'âme à aimer Dieu. A ce point de vue, la charité tire son impeccabilité de la vertu de l'Esprit-Saint, qui opère infailliblement tout ce qu'il veut. D'où il est impossible que ces deux choses soient vraies simultanément : c'est que l'Esprit-Saint veuille porter quelqu'un à faire un acte de charité, et que cette même personne perde la charité en péchant (2). Car on compte le don de la persévérance parmi les bienfaits de Dieu qui délivrent très-certainement tous ceux qui sont délivrés, comme le dit saint Augustin (*Lib. de don. persev.* cap. 14). 2° On peut considérer la charité selon sa propre nature. En ce sens, la charité ne peut que ce qui appartient à son essence même. Par conséquent elle ne peut

(1) Cet article est une réfutation de Jovinien, des bégards et des béguins, qui ont été condamnés au concile de Vienne, et de l'erreur de Calvin, contre lequel le concile de Trente a porté ce décret (sess. VI, can. 23) : *Si quis hominem semel justificatione dixerit ampliùs peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideò eum qui labitur et peccat nunquam verè fuisse justificatum.... anathema sit.*

(2) Il est impossible que l'on avance et que l'on recule à l'égard du même terme par un seul et même mouvement

pécher d'aucune manière; pas plus que la chaleur ne peut refroidir, pas plus que l'injustice ne peut produire le bien, comme le dit encore saint Augustin (*Lib. de serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 24). 3° On peut considérer la charité relativement au sujet qui est changeant en raison du libre arbitre. Or, on peut envisager la charité relativement au sujet sous un rapport *universel*, comme celui qui existe entre la forme et la matière, et sous un rapport *spécial*, comme celui qui se trouve entre l'habitude et la puissance. Il est de l'essence de la forme d'être amissible subjectivement, quand elle ne remplit pas la puissance totale de la matière. Ainsi les êtres qui sont engendrés et qui sont corruptibles sont susceptibles de perdre leur forme, parce que leur matière reçoit une forme de telle sorte qu'elle reste en puissance à l'égard d'une autre; la puissance totale de leur matière n'ayant pas été complétement absorbée par la forme qu'ils ont reçue. C'est pourquoi ils peuvent perdre leur forme et en recevoir une autre. Mais la forme des corps célestes est inamissible, parce qu'elle remplit toute la puissance de la matière, de telle sorte qu'elle n'est pas susceptible d'en recevoir une autre (1). Ainsi la charité du ciel est inamissible parce qu'elle remplit toute la puissance de l'âme, en ce sens que toute son activité se porte vers Dieu. Mais la charité d'ici-bas ne remplit pas ainsi toute la puissance de son sujet, parce que l'âme ne se porte pas toujours en acte vers Dieu. Par conséquent, quand elle n'est pas portée en acte vers Dieu, il peut se présenter quelque chose qui lui fasse perdre la charité. — Quant à l'habitude, son caractère propre est de porter la puissance à faire ce qui lui convient, en ce sens qu'elle lui fait paraître bon ce qui lui plaît, et mauvais ce qui lui répugne. Car comme le goût juge des saveurs, suivant qu'il est disposé; de même l'esprit de l'homme juge de ce qu'il doit faire d'après sa disposition habituelle. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6 et 7) que la fin paraît alors à chacun selon ce qu'il est lui-même. La charité, sous ce rapport, est donc inamissible quand on ne peut voir que le bien qui lui convient; comme dans le ciel, où l'on voit Dieu dans son essence, qui est l'essence même de la bonté. C'est pour cette raison que la charité céleste ne peut se perdre. Mais ici-bas on peut perdre la charité, parce qu'on ne voit pas l'essence même de la bonté divine (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage (3) il s'agit de la puissance de l'Esprit-Saint, qui conserve exempts de péché ceux qui reçoivent son impulsion, autant qu'il veut.

Il faut répondre au *second*, que la charité qui peut défaillir d'après son essence n'est pas la vraie charité (4). Car il en serait ainsi, s'il était dans sa nature d'aimer pour un temps et de ne plus aimer ensuite, ce qui ne constitue pas la vraie charité. Mais si on perd la charité par suite de la mobilité du sujet, contrairement à la résolution que l'acte de charité implique, ceci ne répugne pas à la vérité de la charité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour de Dieu opère toujours de grandes choses dans son dessein (5), ce qui appartient à l'essence de la charité.

(1) Bossuet dit de la puissance suprême : Elle a fait les corps célestes qui sont immortels; elle a fait les terrestres qui sont périssables (Serm. sur la Providence, édit. Vers. tome XII, p. 407).

(2) On peut se laisser entraîner par le bien sensible, qui est un bien apparent dont l'influence est d'autant plus puissante sur l'homme que, depuis le péché originel, la raison n'exerce pas un empire souverain sur le corps.

(3) Ce passage de saint Jean sert de base à toute l'argumentation de Calvin.

(4) Saint Thomas nous donne ici le sens de ces paroles de saint Augustin (*Epist. ad Julian.*): *Charitas quæ deficere potest nunquàm vera fuit*, qui se trouvent aussi dans saint Jérôme (*Epist.* XL) et dans d'autres Peres.

(5) C'est-à-dire dans le but que Dieu se propose; mais il n'en est pas de même dans la réalité, parce que le sujet ne correspond pas convenablement à la grâce.

Mais il n'opère pas toujours de grandes choses en acte à cause de la condition du sujet.

Il faut répondre au *quatrième*, que la charité exclut, par l'essence de son acte, tout ce qui nous pousse au péché ; mais quelquefois il arrive que la charité n'agit pas actuellement ; alors il peut se faire qu'il y ait un motif qui nous pousse au péché, et si l'on y consent, la charité est perdue.

ARTICLE XII. — PERD-ON LA CHARITÉ PAR UN SEUL PÉCHÉ MORTEL (1)?

1. Il semble qu'on ne perde pas la charité par un seul acte de péché mortel. Car Origène dit (*Periarch.* lib. I, cap. 3) : Si le dégoût saisit quelquefois ceux qui sont arrivés au sommet de la perfection, je ne pense pas qu'ils s'anéantissent ou qu'ils tombent tout à coup ; mais il est nécessaire qu'ils déclinent peu à peu et pour ainsi dire par degrés. Or, l'homme tombe en perdant la charité. Il ne la perd donc pas par un seul acte de péché mortel.

2. Le pape saint Léon dit en s'adressant à saint Pierre (*Serm.* IX *de pass. Dom.*) : Le Seigneur a vu en vous non pas une foi feinte, ni un amour hypocrite, mais une constance qui s'est troublée. Les larmes ont abondé là où l'affection n'a pas fait défaut, et la source de la charité a lavé les paroles que la crainte vous a inspirées. D'où saint Bernard a conclu (*De amore Dei*, lib. II, cap. 6) que la charité n'avait pas été éteinte dans saint Pierre, mais assoupie. Cependant saint Pierre en niant le Christ a péché mortellement. On ne perd donc pas la charité par un seul acte de péché mortel.

3. La charité est plus forte qu'une vertu acquise. Or, l'habitude d'une vertu acquise n'est pas détruite par un seul acte coupable qui lui soit contraire. Donc à plus forte raison la charité n'est-elle pas détruite par un seul péché mortel qui lui soit opposé.

4. La charité implique l'amour de Dieu et du prochain. Or, celui qui commet un péché mortel conserve l'amour de Dieu et du prochain, comme on le voit. Car le dérèglement de l'affection à l'égard des moyens ne détruit pas l'amour de la fin, comme nous l'avons dit (art. 10). Donc la charité envers Dieu peut subsister, malgré le péché mortel qui provient d'une affection déréglée pour les biens temporels.

5. L'objet de toute vertu théologale est la fin dernière. Or, les autres vertus théologales, telles que la foi et l'espérance, ne sont pas détruites par un seul péché mortel ; elles subsistent encore à l'état informe. Donc la charité peut aussi subsister dans cet état, même après qu'on a commis un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Par le péché mortel l'homme mérite la mort éternelle, d'après cette parole de l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La solde du péché c'est la mort*, tandis que celui qui a la charité mérite la vie éternelle. Car saint Jean dit (XIV, 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai à lui.* C'est dans cette manifestation que consiste la vie éternelle, suivant ce même apôtre (XVII, 3) : *La vie éternelle*, dit-il, *consiste à vous connaître, vous le vrai Dieu et Jésus-Christ que vous avez envoyé.* Or, personne ne peut tout à la fois mériter la vie et la mort éternelle. Il est donc impossible qu'on ait la charité avec un péché mortel ; par conséquent il ne faut qu'un pareil acte pour la détruire.

CONCLUSION. — Tout péché mortel détruit la charité.

Il faut répondre qu'un contraire est détruit par un autre contraire qui

(1) Le concile de Trente a ainsi défini qu'il ne fallait qu'un seul péché mortel pour perdre la charité (sess. VI, can. 15) : *Asserendum est, non modò infidelitate per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.*

survient. Or, tout acte de péché mortel est contraire (1) à la charité selon sa propre essence, qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et à se soumettre à lui totalement, en lui rapportant tout ce que l'on est. Il est donc de l'essence de la charité d'aimer Dieu, de telle sorte qu'en toutes choses on veuille se soumettre à lui et suivre pour règle ses préceptes. Car tout ce qui est contraire à ses préceptes est évidemment contraire à la charité, et par conséquent il est dans sa nature qu'il exclue la charité elle-même. — A la vérité, si la charité était une habitude acquise qui dépendît de la vertu du sujet, il ne serait pas nécessaire qu'elle fût détruite immédiatement par un acte qui lui serait contraire. Car l'acte n'est pas directement contraire à l'habitude, mais à l'acte; et la continuation de l'habitude dans le sujet n'exige pas une continuité d'acte. Par conséquent quand il survient un acte contraire, l'habitude acquise n'est pas immédiatement détruite. Mais la charité, par là même qu'elle est une habitude infuse, dépend de l'action de Dieu qui la répand dans l'âme, et Dieu en l'infusant et en la conservant agit comme le soleil qui illumine l'air, selon la comparaison que nous avons faite (art. 10, arg. 3). C'est pourquoi comme la lumière cesserait d'exister immédiatement dans l'air, par là même qu'on mettrait un obstacle à l'action du soleil, de même la charité fait immédiatement défaut dans l'âme quand on met un obstacle à l'action de la grâce en elle. Or, il est évident que tout péché mortel qui est contraire aux préceptes de Dieu met un obstacle à l'infusion de la grâce; parce que par là même que l'homme préfère par son libre choix le péché à l'amitié de Dieu qui exige que nous suivions sa volonté, il s'ensuit que l'habitude de la charité est immédiatement perdue par un seul acte de péché mortel. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 12) que l'homme est éclairé par la présence de Dieu, mais qu'il tombe dans les ténèbres aussitôt que Dieu est absent et qu'il s'éloigne de lui, non par la distance des lieux, mais par les écarts de sa volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage d'Origène ne peut s'interpréter que d'une manière, c'est que l'homme qui est dans un état parfait ne tombe pas tout à coup dans le péché mortel, mais qu'il est préparé à cette chute par quelque négligence antérieure. C'est ainsi que les péchés véniels sont une disposition au péché mortel, comme nous l'avons dit (art. 1, et 1ª 2ª, quest. LXXXVIII, art. 3). Néanmoins cela n'empêche pas que si on commet un péché mortel, on ne perde par là même la charité. — Mais parce qu'il ajoute que si quelqu'un tombe tout à coup et qu'il se repente immédiatement il ne semble pas qu'il soit tombé complétement; on peut dire aussi qu'il entend par la ruine ou la chute complète d'un individu, l'état de celui qui tombe en péchant par malice. Il est vrai que l'homme parfait n'arrive pas là dès le début.

Il faut répondre au *second*, qu'on perd la charité de deux manières: 1° directement par le mépris actuel qu'on en fait; saint Pierre ne l'a pas perdue de la sorte (2); 2° indirectement, quand on commet un acte contraire à la charité par suite d'une passion quelconque, telle que la concupiscence ou la crainte. C'est de cette manière que saint Pierre a perdu la charité, en agissant contre elle, mais il l'a recouvrée immédiatement.

(1) Car, par le péché mortel, l'homme se détourne de Dieu, lui préfère les créatures et viole ses préceptes.

(2) La plupart des Pères disent que saint Pierre n'a pas ainsi péché par mépris de Dieu et de ses lois, mais qu'il a seulement péché contre la charité en faisant quelque chose qui lui était opposé, et qu'il a obtenu aussitôt son pardon par son repentir et sa pénitence exemplaire.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que tout déréglement de l'affection qui porte sur les moyens (1), c'est-à-dire sur les biens créés, ne constitue pas un péché mortel; il n'y a péché mortel que quand ce déréglement est tel qu'il répugne à la volonté de Dieu. Et il en est ainsi de tout déréglement directement contraire à la charité, comme nous l'avons dit (quest. xx, art. 3).

Il faut répondre au *cinquième*, que la charité implique une union immédiate avec Dieu, mais qu'il n'en est pas de même ni de la foi, ni de l'espérance. Or, tout péché mortel consiste en ce qu'on se détourne de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. 10). C'est pourquoi tout péché mortel est contraire à la charité. Mais tout péché mortel n'est pas contraire à la foi ou à l'espérance; il n'y a que certains péchés déterminés par lesquels on perd ces vertus (2), au lieu que tout péché mortel détruit l'habitude de la charité (3). D'où il est évident que la charité ne peut pas rester informe, puisqu'elle est la forme dernière des vertus, par là même qu'elle se rapporte à Dieu comme à la fin dernière, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxiii, art. 8).

QUESTION XXV.

DE L'OBJET DE LA CHARITÉ.

Après avoir parlé du sujet, nous avons à examiner l'objet de la charité. — A cet égard il y a deux choses à considérer : 1° les choses qu'on doit aimer par charité; 2° l'ordre dans lequel on doit les aimer. — Sur le premier point douze questions se présentent : 1° N'y a-t-il que Dieu que la charité doive aimer, ou doit-elle encore aimer le prochain? — 2° Doit-on aimer par charité la charité elle-même? — 3° Doit-on aimer par charité les créatures irraisonnables? — 4° Peut-on s'aimer soi-même par charité? — 5° Peut-on aimer son propre corps? — 6° Doit-on aimer par charité les pécheurs? — 7° Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? — 8° Doit-on aimer par charité ses ennemis? — 9° Doit-on leur donner des marques d'amitié? — 10° Doit-on aimer les anges par charité? — 11° Doit-on aimer les démons? — 12° De l'énumération des choses que l'on doit aimer par charité.

ARTICLE I. — L'AMOUR DE LA CHARITÉ S'ARRÊTE-T-IL A DIEU OU S'ÉTEND-IL AU PROCHAIN?

1. Il semble que l'amour de la charité s'arrête à Dieu et qu'il ne s'étende pas au prochain. Car comme nous devons aimer Dieu, de même aussi nous devons le craindre, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Deut.* x, 12) : *Maintenant donc, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous le craigniez et que vous l'aimiez?* Or, la crainte qu'on a pour l'homme et qu'on appelle la crainte humaine est autre que la crainte qu'on a pour Dieu, qui est ou servile ou filiale, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xix, art. 2). Donc également l'amour de la charité par lequel on aime Dieu est autre que l'amour par lequel on aime le prochain.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. vii, cap. 8) qu'être aimé, c'est être honoré. Or, l'honneur qu'on doit à Dieu, qui est un honneur de *latrie*, est autre que l'honneur qu'on doit à la créature, qui est un honneur de *dulie*. Donc aussi l'amour qu'on a pour Dieu est autre que l'amour qu'on a pour le prochain

(1) Quand le déréglement n'atteint pas la fin, il ne constitue qu'un péché véniel.

(2) Tels que l'infidélité et le désespoir.

(3) Puisque tout péché mortel nous sépare et nous éloigne de Dieu.

3. L'espérance engendre la charité, comme le dit la glose (*in Matth.* I). Or, on doit espérer en Dieu au point que ceux qui espèrent dans les hommes sont répréhensibles, suivant cette parole du prophète (Hier. XVII, 5) : *Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans son semblable.* Donc on doit aimer Dieu de telle sorte que la charité qu'on a pour lui ne s'étende pas au prochain.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. Joan. IV, 21) : *Nous avons reçu de Dieu ce commandement que celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu lui-même est la raison pour laquelle nous devons aimer le prochain, la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais encore à l'amour du prochain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LIV, art. 2, et 2ª 2ª, quest. XVII, art. 6, et quest. XIX, art. 3), les habitudes ne sont diversifiées que par ce qui change l'espèce de l'acte; car tout acte de la même espèce appartient à la même habitude. Et comme l'espèce de l'acte provient de la raison formelle de son objet, il est nécessaire qu'un acte qui se porte vers la raison d'un objet et vers cet objet lui-même considéré sous cette même raison formelle, soit spécifiquement le même, comme la vision par laquelle on voit la lumière est spécifiquement la même que celle par laquelle on voit la couleur en raison de la lumière. Or, Dieu est la raison formelle de l'amour que nous devons avoir pour le prochain; car nous ne devons aimer le prochain que pour Dieu (1). D'où il est manifeste que l'acte par lequel nous aimons Dieu est spécifiquement le même que celui par lequel nous aimons le prochain. C'est pour cela que l'habitude de la charité s'étend non-seulement à l'amour de Dieu, mais encore à l'amour du prochain (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut craindre le prochain comme on peut l'aimer de deux manières : 1° pour ce qui lui est propre, par exemple, quand on craint un tyran à cause de sa cruauté, ou quand on l'aime par suite de l'espérance qu'on a d'en obtenir quelque chose. Cette crainte humaine et cet amour (3) se distinguent de la crainte et de l'amour de Dieu. 2° On craint l'homme et on l'aime à cause de ce qu'il y a de Dieu en lui. C'est ainsi qu'on craint la puissance séculière, parce qu'elle est chargée par Dieu de punir les malfaiteurs, et on l'aime parce qu'elle rend la justice. Cette crainte de l'homme et cet amour ne se distinguent pas de la crainte et de l'amour de Dieu.

Il faut répondre au *second,* que l'amour se rapporte au bien en général, tandis que l'honneur se rapporte au bien propre de celui qui est honoré; car c'est un hommage qu'on rend à quelqu'un en témoignage de sa propre vertu. C'est pourquoi l'amour ne change pas d'espèce selon les divers degrés de bonté des objets qu'il embrasse, parce que tous se rapportent au même bien général; tandis que l'honneur se diversifie selon le bien propre de chacun. Ainsi nous aimons du même amour tous nos semblables, parce que nous les aimons tous par rapport à un même bien général qui est Dieu; mais nous leur rendons des honneurs différents selon la vertu propre de chacun d'eux. De même nous rendons à Dieu un honneur de latrie qui est un honneur tout singulier, parce que sa vertu est toute singulière.

(1) Si nous aimons le prochain pour un autre motif, par exemple, pour les bienfaits que nous en avons reçus ou pour ses bonnes qualités, cet amour est un amour naturel, et n'est pas un amour de charité.

(2) C'est ce qui fait dire à saint Jean (IV) : *Si quis dixerit quoniam diligit Deum et fratrem suum oderit : mendax est.*

(3) Cette crainte et cet amour sont purement naturels, comme nous l'avons dit (note 1), et ils ne peuvent appartenir à la charité qui est surnaturelle.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on blâme ceux qui espèrent dans l'homme comme dans l'auteur principal de leur salut, mais on ne blâme pas ceux qui espèrent dans l'homme comme dans un secours que Dieu leur envoie. De même on serait répréhensible, si l'on aimait le prochain comme sa fin principale; mais on ne l'est pas, si on l'aime par rapport à Dieu, ce qui appartient à la charité.

ARTICLE II. — PEUT-ON AIMER PAR CHARITÉ LA CHARITÉ ELLE-MÊME?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer par charité la charité elle-même. Car ce que l'on doit aimer par charité est renfermé dans deux préceptes (Matth. XXII), et il n'est question ni dans l'un ni dans l'autre de la charité, puisque la charité n'est ni Dieu, ni le prochain. On ne doit donc pas aimer par charité la charité elle-même.

2. La charité est fondée sur la communication de la béatitude, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Or, la charité ne peut pas participer à la béatitude. Elle ne doit donc pas être l'objet de l'amour de la charité.

3. La charité est une amitié, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Or, personne ne peut avoir de l'amitié pour la charité ou pour un accident quelconque, parce que ces choses ne sont pas capables de réciprocité d'affection, ce qui est de l'essence de l'amitié, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 3). On ne doit donc pas aimer la charité même.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 8): Celui qui aime le prochain doit conséquemment aimer aussi cet amour même. Or, on aime le prochain par charité. Donc on doit aussi aimer la charité de la même manière.

CONCLUSION. — On aime la charité, non comme l'objet de l'amour, mais comme le bien que nous voulons à ceux que nous aimons par charité.

Il faut répondre que la charité est un amour. Or, l'amour reçoit de la nature de la puissance dont il est un acte la faculté de pouvoir se replier sur lui-même. Car l'objet de la volonté étant le bien universel, tout ce qui est contenu dans l'idée du bien peut tomber sous l'acte de la volonté. Et comme le vouloir est une bonne chose, elle peut vouloir ses volitions, comme l'intellect dont l'objet est le vrai comprend ses propres perceptions, parce qu'il y a là quelque chose de vrai (1). D'ailleurs d'après sa propre nature spécifique l'amour se replie sur lui-même, parce qu'il est un mouvement spontané du sujet qui aime vers l'objet aimé. Par conséquent par là même que quelqu'un aime, il se plaît à aimer. Mais la charité n'est pas simplement un amour; elle a la nature de l'amitié, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Or, on aime une chose par amitié de deux manières: 1° comme on aime un ami auquel on veut du bien (2); 2° comme on aime le bien qu'on veut à un ami. C'est dans ce dernier sens et non dans le premier qu'on aime par charité la charité même; parce que la charité est le bien que nous désirons à tous ceux que nous aimons par charité. Il en est de même de la béatitude et des autres vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous avons de l'amitié pour Dieu et le prochain, mais dans leur amour se trouve compris l'amour de la charité. Car nous aimons le prochain et Dieu, en ce sens que nous aimons que Dieu soit aimé de nous et de nos semblables (3), ce qui constitue l'amour de la charité.

(1) L'acte de la perception même est un fait qui a sa vérité, et c'est pour cela qu'il peut être l'objet de l'intellect; les volitions peuvent être bonnes, et en raison de leur bonté elles sont l'objet de la volonté qui les aime.

(2) On n'aime pas ainsi la charité, parce qu'elle n'est pas un être réel qui ait une existence propre.

(3) Cet amour est l'effet de la droiture de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que la charité est la communication même de la vie spirituelle par laquelle on arrive à la béatitude ; c'est pourquoi on l'aime comme le bien qu'on désire à tous ceux qu'on aime par charité.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur ce que par l'amitié on aime ceux pour lesquels on a de l'affection (1).

ARTICLE III. — DOIT-ON AIMER PAR CHARITÉ LES CRÉATURES IRRAISONNABLES?

1. Il semble qu'on doive aimer par charité les créatures irraisonnables. Car c'est la charité surtout qui nous rend conformes à Dieu. Or, Dieu aime par charité les créatures irraisonnables. Car *il aime tout ce qui existe*, selon l'expression de la Sagesse (*Sap.* II, 25), et tout ce qu'il aime, il l'aime par lui-même qui est charité. Nous devons donc aussi aimer par charité les créatures irraisonnables.

2. La charité a principalement Dieu pour objet, mais elle s'étend aux autres choses selon qu'elles appartiennent à Dieu. Or, comme la créature raisonnable appartient à Dieu en ce sens qu'elle est à son image, de même la créature irraisonnable, parce qu'elle porte l'empreinte de son vestige. Donc la charité s'étend aussi aux créatures irraisonnables.

3. Comme Dieu est l'objet de la charité, de même il est aussi l'objet de la foi. Or, la foi s'étend aux créatures irraisonnables, puisque nous croyons que le ciel et la terre ont été créés par Dieu, que les poissons et les oiseaux sont sortis des eaux, et que les animaux qui marchent et les plantes sont sortis de la terre. Donc la charité s'étend aussi aux créatures irraisonnables.

Mais c'est le *contraire*. L'amour de la charité ne s'étend qu'à Dieu et au prochain. Or, sous le nom de prochain on ne peut pas comprendre les créatures irraisonnables, puisqu'elles n'ont pas de commun avec l'homme la raison. Donc la charité ne s'étend pas à ces créatures.

CONCLUSION. — L'amour de la charité ne s'étend pas à la créature irraisonnable comme à un être auquel nous voulons du bien, mais comme au bien que nous voulons aux hommes qui sont aimés de nous par charité.

Il faut répondre que la charité, d'après ce que nous avons dit (quest. XXIII, art. 1 et art. préc.), est une amitié. Or, on aime par amitié de deux manières : 1° on aime l'ami auquel l'amitié se rapporte ; 2° on aime les biens qu'on lui désire. Dans le premier sens on ne peut aimer par charité aucune créature irraisonnable, et cela pour trois raisons. Les deux premières regardent l'amitié en général qui ne peut avoir pour objet les créatures irraisonnables : 1° parce que l'amitié se rapporte à celui auquel nous voulons du bien. Or, nous ne pouvons pas vouloir du bien, à proprement parler, à une créature irraisonnable, puisqu'il ne lui appartient pas de posséder quelque chose de bon en propre ; ceci n'appartient qu'à la créature raisonnable qui est maîtresse d'user du bien qu'elle possède par son libre arbitre. C'est pourquoi Aristote dit (*Phys.* lib. II, text. 58) que quand nous disons qu'il arrive du bien ou du mal à ces sortes de créatures, nous ne parlons que par analogie. 2° Parce que toute amitié est fondée sur une communication quelconque de la vie ; car rien n'est propre à l'amitié comme la bonne vie, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 3 et 4). Or, les créatures irraisonnables ne peuvent rien avoir de commun avec la vie humaine qui est réglée par la raison. Par conséquent on ne peut avoir aucune amitié pour ces créatures, sinon dans le sens métaphorique (2). 3° La troisième raison est

(1) Saint Thomas a reconnu que ce n'est pas ainsi qu'on aime la charité, mais on l'aime comme le bien que l'on se veut à soi-même et qu'on souhaite à tous ses amis.

(2) C'est-à-dire d'une manière impropre.

propre à la charité, parce que la charité est fondée sur la communication de la béatitude éternelle dont la créature irraisonnable n'est pas capable. Par conséquent l'amitié de la charité ne peut pas avoir pour objet cette créature. Cependant on peut aimer par charité les créatures irraisonnables, comme les biens que nous voulons aux autres (1), en ce sens que nous voulons par charité leur conservation pour l'honneur de Dieu et l'utilité de nos semblables. Et c'est ainsi que Dieu les aime aussi par charité.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance de vestige ne rend pas capable de la vie éternelle, mais la ressemblance d'image (2); par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que la foi peut s'étendre à tout ce qui est vrai de quelque manière que ce soit, tandis que l'amitié de la charité s'étend uniquement aux êtres qui sont faits pour posséder le bien dans la vie éternelle; il n'y a donc pas de parité non plus.

ARTICLE IV. — L'HOMME DOIT-IL S'AIMER LUI-MÊME PAR CHARITÉ?

1. Il semble que l'homme ne s'aime pas lui-même par charité. Car saint Grégoire dit (*Homil.* XVII *in Evang.*) que la charité ne peut pas exister entre moins de deux. Donc personne n'a de charité pour soi-même.

2. L'amitié implique par son essence une réciprocité d'affection et une égalité, comme on le voit (*Eth.* lib. VIII, cap. 2 et 8), ce qui ne peut exister dans l'homme par rapport à lui-même. Or, la charité est une amitié, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). On ne peut donc pas avoir de charité pour soi-même.

3. Ce qui appartient à la charité ne peut pas être blâmable, parce que *la charité ne fait pas le mal*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 4). Or, il est blâmable de s'aimer soi-même; car il est dit (II. *Tim.* III, 1) : *Dans ces derniers jours il viendra des temps fâcheux; il y aura des hommes amoureux d'eux-mêmes.* Donc l'homme ne peut s'aimer lui-même par la charité.

Mais c'est le *contraire.* La loi dit (*Lev.* XIX, 18) : *Vous aimerez votre ami comme vous-même.* Or, nous aimons nos amis par charité. Nous devons donc aussi nous aimer de la sorte.

CONCLUSION. — Parmi les choses qui sont l'objet de la charité comme appartenant à Dieu, l'homme doit s'aimer lui-même.

Il faut répondre que la charité étant une amitié, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), nous pouvons en parler de deux manières : 1° sous le rapport de l'amitié en général. En ce sens nous devons dire que l'amitié que nous avons pour nous-mêmes n'est pas de l'amitié proprement dite, mais c'est quelque chose de plus. Car l'amitié implique une certaine union, puisque saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que l'amour est une vertu unitive. Or, de nous-mêmes à nous-mêmes il y a unité, ce qui l'emporte sur l'union qu'on a avec un autre. Par conséquent comme l'unité est le principe de l'union, de même l'amour par lequel on s'aime soi-même est la forme et la racine de l'amitié. Car l'amitié que nous avons pour les autres consiste en ce que nous sommes pour eux ce que nous sommes pour nous-mêmes. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8) que les sentiments d'amitié qu'on a pour les autres viennent de ceux qu'on a pour soi-même. C'est ainsi qu'à l'égard des principes on n'en a pas la science, mais quelque chose de plus, l'intelligence. 2° Nous pouvons parler de la charité selon sa propre nature, c'est-à-

(1) On aime les créatures irraisonnables pour soi et pour les autres, parce qu'elles sont pour l'homme un moyen d'arriver à sa fin.

(2) Voyez cette distinction dans le traité de la Trinité (tom. I, p. 415).

dire selon qu'elle est l'amitié de l'homme pour Dieu principalement, et conséquemment pour les choses de Dieu, parmi lesquelles se trouve l'homme lui-même qui a la charité. C'est ainsi que parmi les choses qu'embrasse la charité comme appartenant à Dieu il s'aime lui-même par cette vertu (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle de la charité considérée sous le rapport de l'amitié en général.

C'est aussi ce que suppose la *seconde* objection.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui s'aiment eux-mêmes sont blâmés parce qu'ils s'aiment selon leur nature sensible à laquelle ils obéissent, ce qui n'est pas s'aimer véritablement selon la nature raisonnable, de manière à ne désirer pour soi que les biens qui sont le perfectionnement de la raison (2). Et c'est de cette dernière manière qu'il appartient surtout à la charité de s'aimer soi-même.

ARTICLE V. — L'HOMME DOIT-IL AIMER SON CORPS PAR CHARITÉ (3)?

1. Il semble que l'homme ne doive pas aimer son corps par charité. Car nous n'aimons pas celui avec lequel nous ne voulons pas vivre. Or, les hommes qui ont la charité refusent de vivre avec leur corps, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VII, 24) : *Qui me délivrera de ce corps de mort ?* Et ailleurs (*Phil.* I, 23) : *J'ai le vif désir d'être délivré des liens de ce corps et d'être avec le Christ.* Donc nous ne devons pas aimer notre corps par charité.

2. L'amitié de la charité est fondée sur la communication de la jouissance divine. Or, le corps ne peut pas participer à cette jouissance. On ne doit donc pas l'aimer par charité.

3. Puisque la charité est une amitié elle se rapporte à ceux qui peuvent rendre amour pour amour. Or, notre corps ne peut pas nous aimer par charité. Nous ne devons donc pas non plus l'aimer de cette manière.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin distingue quatre choses que nous devons aimer par charité, et le corps se trouve du nombre (*De doct. christ.* lib. I, cap. 23 et 26).

CONCLUSION. — Puisque notre corps vient de Dieu nous devons l'aimer avec la charité par laquelle nous aimons Dieu; mais pour ce qui regarde la souillure du péché et la corruption de la peine, nous ne devons pas l'aimer, nous devons au contraire soupirer après l'éloignement de ces maux.

Il faut répondre que nous pouvons considérer notre corps sous deux aspects : 1° selon sa nature ; 2° selon la corruption qui résulte du péché et de la peine. Or, la nature de notre corps n'a pas été créée par le principe mauvais, comme les manichéens le supposent, mais par Dieu. Nous pouvons donc en user pour servir Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 13) : *Consacrez à Dieu les membres de votre corps pour qu'il en fasse des armes de justice.* C'est pourquoi, selon l'amour de la charité par lequel nous aimons Dieu, nous devons aussi aimer notre corps. Mais nous ne devons pas aimer en lui la souillure du péché et la corruption de la peine, nous devons plutôt désirer avec une charité ardente l'éloignement de ces maux (4).

(1) Il s'aime, comme toutes choses, par rapport à Dieu, c'est-à-dire qu'il lui offre tout ce qu'il possède et qu'il est parfaitement soumis à ses volontés.

(2) Ceux qui sont blâmables, ce sont ceux qui s'aiment par cupidité, par égoïsme, et qui recherchent uniquement les biens matériels, mais ce ne sont pas ceux qui travaillent à acquérir les biens spirituels.

(3) Cet article est une réfutation des hérésies des manichéens, qui attribuaient la création du corps au mauvais principe; des patriciens, qui voulaient qu'il fût l'œuvre du diable; des carpocratiens, qui disaient qu'il n'y avait que l'âme qui serait sauvée, que le corps ne le serait pas.

(4) C'est dans ce sens que les saints ont fait la guerre à leur corps, et c'est aussi pour le même motif que l'Église prescrit des jeûnes, des abstinences et d'autres mortifications.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre ne refusait pas d'être en communion avec le corps quant à sa nature; et sous ce rapport il ne voulait pas en être dépouillé. Car il dit lui-même (II. *Cor.* v, 4) : *Nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus d'immortalité.* Ce qu'il voulait, c'était d'être privé de la souillure de la concupiscence qui subsiste dans le corps et de sa corruption qui appesantit l'âme et qui l'empêche de voir Dieu. C'est pourquoi il dit expressément : *Ce corps de mort.*

Il faut répondre au *second*, que quoique notre corps ne puisse pas jouir de Dieu en le connaissant et en l'aimant, cependant nous pouvons parvenir à sa jouissance parfaite au moyen des œuvres que nous opérons par son intermédiaire. Ainsi de la jouissance de l'âme il rejaillit sur le corps une certaine béatitude, telle que la vigueur de la santé et de l'incorruptibilité, comme le dit saint Augustin (*Epist. ad Diosc.* CXVIII). C'est pourquoi parce que le corps participe d'une certaine manière à la béatitude, on peut l'aimer d'un amour de charité.

Il faut répondre au *troisième*, que la réciprocité a lieu dans l'amitié qui se rapporte à un autre, mais non dans l'amitié qu'on a pour soi-même, soit par rapport à son âme, soit par rapport à son corps.

ARTICLE VI. — DOIT-ON AIMER LES PÉCHEURS PAR CHARITÉ?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer les pécheurs par charité. Car il est dit (*Ps.* CXVIII, 113) : *J'ai eu de la haine pour ceux qui sont iniques.* Or, David avait la charité parfaite. Donc par charité on doit plutôt détester les pécheurs qu'on ne doit les aimer.

2. La preuve de l'amour, dit saint Grégoire (*Hom.* XXX *in Ev.*), c'est la manifestation des œuvres. Or, les justes ne produisent pas à l'égard des pécheurs des œuvres d'amour, mais plutôt des œuvres qui paraissent être des œuvres de haine, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* C, 8) : *Je mettais à mort dès le matin tous les pécheurs de la terre.* Et d'après cet ordre du Seigneur (*Ex.* XXII, 18) : *Vous ne laisserez pas vivre ceux qui usent de sortilèges.* On ne doit donc pas aimer les pécheurs par charité.

3. Il appartient à l'amitié de désirer et de vouloir du bien aux amis. Or, les saints désirent par charité du mal aux pécheurs, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* IX, 18) : *Que les pécheurs soient précipités dans l'enfer.* On ne doit donc pas aimer les pécheurs par charité.

4. Le propre des amis est de se réjouir des mêmes choses et d'avoir la même volonté. Or, la charité ne fait pas vouloir ce que veulent les pécheurs, ni elle ne nous porte pas à nous réjouir de ce qui les réjouit; mais elle produit plutôt le contraire. Donc on ne doit pas aimer les pécheurs par charité.

5. Le propre des amis c'est aussi de vivre ensemble, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5). Or, on ne doit pas vivre avec les pécheurs, puisque l'Apôtre dit (II. *Cor.* VI, 17) : *Sortez du milieu d'eux.* On ne doit donc pas les aimer par charité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 30) que par ces paroles : *Vous aimerez votre prochain*, il est évident que par le prochain il faut entendre tous les hommes. Or, les pécheurs ne cessent pas d'être des hommes, parce que le péché ne détruit pas la nature. Donc on doit aimer les pécheurs par charité.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne doive pas aimer les pécheurs par charité eu égard à leur faute, néanmoins, par rapport à leur nature, nous devons les aimer comme étant capables d'arriver à la divine béatitude.

Il faut répondre qu'on peut considérer dans les pécheurs deux choses : la nature et la faute. Par la nature qu'ils ont reçue de Dieu ils sont capables de

la béatitude sur la communication de laquelle la charité est fondée, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1 et 5). C'est pourquoi sous ce rapport on doit les aimer par charité. Mais leur faute est contraire à Dieu et elle est un obstacle à la béatitude. Par conséquent, relativement à la faute qui les rend ennemis de Dieu, on doit haïr tous les pécheurs quels qu'ils soient, même son père, sa mère, ses parents, comme le dit l'Evangile (Luc. XIV, 26). Car nous devons haïr dans les pécheurs ce qui les rend tels et nous devons aimer l'homme qui est capable d'arriver à la béatitude. Et c'est là véritablement aimer le pécheur par charité à cause de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prophète a haï les impies comme impies, détestant leur iniquité, c'est-à-dire leur mal, et c'est là la haine parfaite dont il dit lui-même (*Ps.* CXXXVIII, 22) : *Je les haïssais d'une haine parfaite.* Et parce que le motif qui nous fait haïr le mal dans l'homme est le même que celui qui nous fait aimer le bien, il s'ensuit que cette haine parfaite appartient à la charité.

Il faut répondre au *second*, que, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 3), quand des amis pèchent on ne doit pas leur retirer les bienfaits de l'amitié tant qu'on a l'espérance de leur guérison ; on doit les aider à recouvrer la vertu plutôt qu'à réparer leur fortune, s'ils l'eussent perdue, parce que la vertu a plus d'affinité avec l'amitié que l'argent. Mais s'ils se pervertissent complétement et qu'ils soient inguérissables, alors on ne doit plus avoir avec eux l'abandon de l'amitié. C'est pourquoi les lois divines et humaines ordonnent la mort des pécheurs qui sont plutôt capables de nuire aux autres que de se corriger eux-mêmes. Toutefois le juge n'agit pas ainsi d'après la haine qu'il a pour eux, mais d'après l'amour de la charité qui lui fait préférer le bien public à la vie d'un simple particulier. La mort que le juge inflige au pécheur sert à ce dernier pour l'expiation de sa faute, s'il se convertit ; mais s'il ne se convertit pas, elle met un terme à ses crimes, puisqu'elle lui enlève la faculté de pécher désormais.

Il faut répondre au *troisième*, que ces imprécations qu'on trouve dans la sainte Ecriture peuvent s'entendre de trois manières : 1° comme prédiction et non comme souhait, de telle sorte que ces paroles : *Que les pécheurs soient précipités dans l'enfer*, signifient qu'ils y *seront précipités* ; 2° comme souhait, mais de telle façon que le désir de celui qui fait ce souhait ne se rapporte pas au châtiment de l'homme, mais à la justice de celui qui le punit, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* LVII, 11) : *Le juste se réjouira en voyant la vengeance que Dieu exerce sur l'impie.* Dieu lui-même en punissant le pécheur *ne se réjouit pas de sa perte* (*Sap.* I), mais il se réjouit dans sa justice, parce qu'il *est juste et qu'il aime la justice* (*Ps.* X, 8) ; 3° comme souhait qui se rapporte à l'éloignement de la faute, mais non au châtiment lui-même, c'est-à-dire qu'on souhaite que le péché soit détruit et que l'homme reste (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que nous aimons les pécheurs par charité, ce qui ne signifie pas que nous voulons ce qu'ils veulent, ou que nous nous réjouissons de ce qui les réjouit, mais que nous les amenons à vouloir ce que nous voulons et à se réjouir de ce qui cause notre joie. C'est ce qui fait

(1) Billuart conclut de là qu'il n'est pas permis de souhaiter la damnation éternelle de quelqu'un qui vit encore, soit parce qu'elle ne peut être un moyen d'obtenir un plus grand bien ou d'éviter un plus grand mal, soit parce qu'elle est contraire à la fin pour laquelle nous devons aimer le prochain par charité, soit parce qu'on ne doit désespérer de personne tant qu'il est sur la terre. Plusieurs théologiens pensent qu'il est permis de souhaiter que certaines personnes pèchent, pour qu'elles se relèvent ensuite plus humbles et plus prudentes.

dire au prophète (Hier. xv, 19) : *Ils se convertiront à vous, mais ce n'est pas vous qui vous convertirez à eux.*

Il faut répondre au *cinquième,* que les faibles doivent éviter de vivre avec les pécheurs à cause du danger qu'ils courent de se laisser corrompre par eux. Mais les parfaits, qui n'ont rien à craindre de cette contagion, sont louables au contraire quand ils se mettent en relation avec les pécheurs pour les convertir. C'est ainsi que le Seigneur mangeait et buvait avec eux, comme le rapporte l'Evangile (Matth. ix). Mais personne ne doit vivre avec les pécheurs de manière à prendre part à leur peché, et c'est en ce sens que l'Apôtre dit (II. *Cor.* vi, 17) : *Sortez du milieu d'eux et ne touchez point à ce qui est impur,* c'est-à-dire ne consentez pas au péché.

ARTICLE VII. — LES PÉCHEURS S'AIMENT-ILS EUX-MÊMES?

1. Il semble que les pécheurs s'aiment eux-mêmes. Car ce qui est le principe du péché se trouve surtout en eux. Or, l'amour de soi est le principe du péché ; puisque saint Augustin dit *(De civ. Dei,* lib. xiv, cap. ult.) que c'est cet amour qui produit la cité de Babylone. Ce sont donc surtout les pécheurs qui s'aiment eux-mêmes.

2. Le péché ne détruit pas la nature. Or, ce qui convient naturellement à chaque être, c'est qu'il s'aime lui-même ; ainsi les créatures irraisonnables désirent naturellement le bien qui leur est propre, par exemple, la conservation de leur être et d'autres choses semblables. Donc les pécheurs s'aiment eux-mêmes.

3. Le bien est aimable pour tous les êtres, selon l'expression de saint Denis *(De div. nom.* cap. 4). Or, il y a beaucoup de pécheurs qui se croient bons. Donc il y en a beaucoup qui s'aiment eux-mêmes.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* x, 6) : *Celui qui aime l'iniquité hait son âme.*

CONCLUSION. — Les méchants s'aiment eux-mêmes d'après la corruption de l'homme extérieur, comme les bons s'aiment eux-mêmes, selon la vertu intègre et parfaite de l'homme intérieur.

Il faut répondre que, dans un sens, l'amour de soi est commun à tous les êtres ; dans un autre sens il est propre aux bons, et dans un troisième il est propre aux méchants. — D'abord il est commun à tous les êtres d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être. Or, on dit que l'homme est quelque chose de deux manières : 1° selon sa substance et sa nature. Sous ce rapport tous les hommes pensent être ce qu'ils sont, c'est-à-dire composés d'un corps et d'une âme. De cette manière tous les bons et tous les méchants s'aiment en tant qu'ils aiment leur conservation. 2° On dit que l'homme est quelque chose en raison de la domination qu'il exerce ; par exemple, on dit que le chef d'une cité est la cité elle-même ; par conséquent, ce que les princes font on dit que la cité le fait. Sous ce rapport tous les hommes ne pensent pas être ce qu'ils sont (1). Car ce qu'il y a de principal dans l'homme, c'est l'âme raisonnable, tandis que ce qu'il y a de secondaire, c'est la nature sensitive et corporelle. L'Apôtre appelle la première de ces deux choses *l'homme intérieur* et la seconde l'homme *extérieur*, comme on le voit (II. *Cor.* iv). Or, les bons considèrent la nature raisonnable ou l'homme intérieur comme ce qu'il y a de principal en eux ; par conséquent, ils pensent être ce qu'ils sont. Au contraire les méchants regardent la nature sensitive et corporelle, c'est-à-dire l'homme extérieur, comme ce qu'il y a de principal en eux. Comme ils ne se connaissent pas exactement ils ne s'aiment pas véritablement, mais ils aiment ce qu'ils prennent pour eux-mêmes ; tandis que les bons, par là

(1) Ils n'ont pas une juste idée de ce qu'ils sont.

même qu'ils se connaissent véritablement s'aiment aussi véritablement eux-mêmes. C'est ce qu'Aristote démontre (*Eth.* lib. IX, cap. 4) par cinq considérations qui sont propres à l'amitié. En effet, dit-il, tout ami veut : 1° que son ami existe et qu'il vive ; 2° il lui veut du bien ; 3° il lui en fait ; 4° il a de l'agrément à vivre avec lui ; 5° il s'accorde avec lui en partageant ses plaisirs et ses peines. C'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes quant à l'homme intérieur ; parce qu'ils veulent le conserver dans son intégrité ; ils lui désirent les biens qui lui conviennent, c'est-à-dire les biens spirituels ; ils travaillent à les lui procurer ; ils aiment à rentrer dans leur propre cœur, parce qu'ils y trouvent de bonnes pensées pour le présent, le souvenir de bonnes actions dans le passé et l'espérance des biens futurs, ce qui les remplit d'allégresse. De même ils ne supportent pas en eux de dissension dans la volonté, parce que leur âme tout entière tend vers un même but. — Au contraire, les méchants ne veulent pas conserver l'homme intérieur dans son intégrité ; ils ne désirent pas pour lui les biens spirituels ; ils ne travaillent pas à les acquérir ; il ne leur est pas agréable de rentrer au fond de leur cœur pour y vivre avec eux-mêmes, parce que là ils trouvent des maux présents, passés et futurs qu'ils abhorrent ; ils ne sont pas non plus d'accord avec eux-mêmes, parce que leur conscience s'élève contre eux, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* XLIX, 21) : *Je vous reprendrai et je vous mettrai en face de vous-même.* On peut prouver de la même manière que les méchants s'aiment eux-mêmes par rapport à la corruption de l'homme extérieur (1), tandis que les bons ne s'aiment pas ainsi de la sorte.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour de soi qui est le principe du péché est celui qui est propre aux méchants et qui va jusqu'au mépris de Dieu, comme le dit l'Apôtre, parce que les méchants désirent les biens extérieurs au point de mépriser les biens spirituels.

Il faut répondre au *second*, que quoique les méchants ne détruisent pas totalement l'amour naturel, cependant il est perverti en eux de la manière que nous avons dite (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que selon que les méchants se croient bons, ils participent d'une certaine manière à l'amour de soi. Toutefois cet amour qu'ils ont pour eux-mêmes n'est pas véritable (2), il n'est qu'apparent ; et il n'est pas possible dans ceux qui sont absolument méchants.

ARTICLE VIII. — EST-CE UNE NÉCESSITÉ DE LA CHARITÉ QU'ON AIME SES ENNEMIS (3) ?

1. Il semble que ce ne soit pas une nécessité de la charité que d'aimer ses ennemis. Car Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 73) que ce bien si éminent, c'est-à-dire l'amour des ennemis, ne se trouve pas dans autant de personnes que nous croyons qu'il y en a d'exaucés en disant : Pardonnez-nous nos offenses. Or, le péché n'est pardonné à personne sans la charité, parce que comme le dit l'Ecriture (*Prov.* X, 12) : *La charité couvre tous les péchés.* Donc il n'est pas nécessaire à la charité qu'on aime ses ennemis.

(1) Ils ne cherchent que la conservation de leur vie sensuelle ; ils souhaitent pour leur corps toutes les jouissances charnelles ; ils font tous leurs efforts pour se les procurer ; ils ne pensent qu'à ces plaisirs coupables, etc. Le développement oratoire de ces deux tableaux peut offrir le plus magnifique contraste dans un discours qui aurait pour but de montrer que l'homme vertueux est le seul qui comprenne bien ses véritables intérêts.

(2) Ils s'aiment réellement, car personne ne peut détruire ce sentiment naturel, mais ils se trompent sur l'objet de leur amour, et c'est pour ce motif qu'ils compromettent leurs véritables intérêts.

(3) Cet article est opposé à la doctrine des pharisiens, qui prétendaient qu'il était permis de haïr ses ennemis.

2. La charité ne détruit pas la nature. Or, tout être irraisonnable hait naturellement son contraire, comme la brebis et le loup, l'eau et le feu. Donc la charité ne fait pas qu'on aime ses ennemis.

3. *La charité ne fait pas le mal* (I. *Cor*. XIII, 4). Or, il semble aussi mauvais d'aimer ses ennemis que de haïr ses amis. C'est pour cela que Joab dit à David avec amertume (II. *Reg*. XIX, 6) : *Vous aimez ceux qui vous haïssent et vous haïssez ceux qui vous aiment*. Donc la charité ne fait pas qu'on aime ses ennemis.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. V, 44) : *Aimez vos ennemis*.

CONCLUSION. — On ne doit pas aimer par charité les ennemis comme ennemis, mais on doit plutôt les haïr; comme hommes on ne doit pas les excepter de l'amour qu'on doit avoir en général pour ses semblables, et quelquefois dans le cas de nécessité on est tenu de leur témoigner de l'amour en particulier; hors ce cas il est de la perfection de leur rendre des devoirs d'affection.

Il faut répondre que l'amour des ennemis peut se considérer de trois manières : 1° Il peut consister à aimer les ennemis en tant qu'ennemis; ce qui serait mauvais et contraire à la charité, parce que ce serait aimer le mal d'autrui (1). 2° On peut considérer l'amour des ennemis par rapport à la nature humaine, c'est-à-dire d'une manière générale. En ce sens l'amour des ennemis est nécessaire à la charité; c'est-à-dire il faut que celui qui aime Dieu et le prochain n'exclue pas ses ennemis de l'universalité de l'affection dans laquelle il embrasse tous ses semblables. 3° On peut considérer l'amour des ennemis en particulier, c'est-à-dire l'envisager dans le mouvement d'affection que l'on éprouve en particulier pour un ennemi. Ceci n'est pas absolument nécessaire à la charité; car il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ressentions pour tous les hommes en particulier un mouvement spécial d'affection; parce que cela serait impossible. Toutefois il est nécessaire à la charité que l'âme y soit disposée, c'est-à-dire que le cœur soit tout prêt à aimer son ennemi en particulier, dans le cas d'une nécessité pressante (2). Mais que hors le cas de nécessité, l'homme accomplisse cet acte, qu'il aime son ennemi à cause de Dieu, ceci appartient à la perfection de la charité (3). Car puisqu'on aime par charité le prochain par rapport à Dieu, plus on aime Dieu et plus on témoigne d'amour au prochain sans qu'aucune inimitié ne nous en empêche. De même si quelqu'un aimait beaucoup un homme, il aimerait du même amour ses enfants, même quand ils seraient ses ennemis. C'est en ce sens que parle saint Augustin (*loc. cit. in arg*. 1).

La réponse au *premier* argument est donc par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que chaque chose hait naturellement ce qui lui est contraire en tant que contraire. Or, nos ennemis nous sont contraires en tant qu'ennemis, et à ce point de vue nous devons par conséquent les haïr. Car leur inimitié doit nous déplaire. Mais ils ne nous sont pas contraires, comme hommes et comme capables de la béatitude, et sous ce rapport nous devons les aimer.

Il faut répondre au *troisième*, qu'aimer ses ennemis, comme ennemis, c'est une chose blâmable. Mais ce n'est pas là ce que fait la charité, comme nous l'avons dit (*in corp. art*.).

ARTICLE IX. — EST-IL NÉCESSAIRE AU SALUT QU'ON TÉMOIGNE A UN ENNEMI PAR DES SIGNES ET PAR DES EFFETS L'AMOUR QU'ON A POUR LUI?

1. Il semble que la charité exige qu'un homme donne à son ennemi des preuves et des marques de son amour. Car saint Jean dit (I. Joan. III, 18) :

(1) Puisque nos ennemis pèchent par là même qu'ils manquent de charité envers nous.

(2) Nous devons être disposés à leur rendre service dans le cas où nous les verrions réduits à la dernière nécessité, et qu'ils auraient un besoin urgent de notre secours.

(3) Cet amour est de conseil, mais il n'est pas de précepte.

N'aimons pas de parole et de bouche, mais par des œuvres et véritablement. Or, on aime par des œuvres quand on donne à celui qu'on aime des marques et des gages de son affection. Il est donc nécessaire à la charité de témoigner aux ennemis par des signes et par des actes l'amour qu'on a pour eux.

2. Le Seigneur dit tout à la fois (Matth. v, 44) : *Aimez vos ennemis et faites du bien à ceux qui vous haïssent.* Or, la charité nous oblige à aimer nos ennemis. Elle nous oblige donc aussi à leur faire du bien.

3. Par la charité on aime non-seulement Dieu, mais encore le prochain. Or, saint Grégoire dit (*Homel.* xxx *in Ev.*) que l'amour de Dieu ne peut être oisif; car il opère de grandes choses s'il existe, et s'il cesse d'opérer, ce n'est pas l'amour. La charité qui se rapporte au prochain ne peut donc exister sans produire d'effet. Comme la charité exige que nous aimions tout notre prochain, même nos ennemis, elle demande par conséquent aussi que nous donnions à nos ennemis des marques et des gages de notre amour.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (v): *Faites du bien à ceux qui vous haïssent*, la glose dit (*ordin.*) que faire du bien à ses ennemis, c'est le comble de la perfection. Or, ce qui appartient à la perfection de la charité n'est pas nécessaire à son essence. Donc il n'est pas nécessaire à cette vertu que l'on témoigne aux ennemis par des signes et par des effets l'amour qu'on a pour eux.

CONCLUSION. — Les hommes sont tenus de donner à leurs ennemis des marques et des signes de la charité qu'ils sont obligés nécessairement d'avoir pour eux, c'est-à-dire des signes comme on en donne aux autres personnes, mais non ces signes particuliers que nous avons coutume d'employer à l'égard de nos amis; il n'y a d'exception que pour le cas de nécessité, et l'âme doit toujours être prête à leur donner des preuves d'affection en cette circonstance.

Il faut répondre que les effets et les marques de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or, l'amour intérieur en général est absolument de nécessité de précepte à l'égard des ennemis, mais on n'exige pas absolument qu'on les aime en particulier. Il suffit que l'âme y soit disposée, comme nous l'avons dit (art. préc.). Par conséquent il en faut dire autant de l'effet et du signe de l'amour qu'on doit extérieurement produire. Car il y a des signes et des marques d'amour qu'on donne au prochain en général, par exemple, quand on prie pour tous les fidèles ou pour tout le peuple; ou quand on accorde un bienfait à toute une communauté. Il est de nécessité de précepte d'accorder ces bienfaits ou ces marques d'amour aux ennemis (1). Car si on ne le faisait pas, on agirait alors par vengeance, ce qui est contraire à ces paroles de l'Ecriture (*Lev.* xix, 18) : *Vous ne chercherez pas à vous venger et vous ne vous rappellerez pas l'injure de vos concitoyens.* Mais il y a d'autres bienfaits ou d'autres marques d'amour qu'on donne en particulier à certaines personnes (2). Il n'est pas nécessaire au salut qu'on les produise envers ses ennemis, mais il faut que l'âme soit préparée à leur venir en aide dans le cas de nécessité, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* xxv) : *Si votre ennemi a faim nourrissez-le; s'il a soif donnez-lui à boire.* — Que l'on remplisse ces devoirs envers ses ennemis, hors le cas de nécessité, ceci appartient à la perfection de la charité par

(1) Par exemple, si l'on fait l'aumône à tous les pauvres d'une ville ou qu'on accorde un bienfait à toute une communauté, on ne peut pas en excepter les quelques individus qu'on a pour ennemis ; cette action serait odieuse et ferait du scandale.

(2) Ces marques particulières d'amitié consistent à prier tout particulièrement pour quelqu'un, à le visiter souvent, à l'inviter à sa table, etc. Il n'est pas nécessaire que l'on ait ces rapports avec ses ennemis.

laquelle on évite non-seulement d'être vaincu par le mal, ce qui est obligatoire, mais on veut encore vaincre le mal par le bien, ce qui est le propre de l'homme parfait, qui évite non-seulement de se laisser aller à la haine à cause de l'injure qu'il a reçue, mais qui cherche encore à attirer à lui son ennemi par des bienfaits.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE X. — DEVONS-NOUS AIMER LES ANGES PAR CHARITÉ?

1. Il semble que nous ne devions pas aimer les anges par charité. Car, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 26), il y a dans la charité deux sortes d'amour : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Or, l'amour des anges n'est pas compris dans l'amour de Dieu, puisque ce sont des substances créées; il ne paraît pas non plus compris dans l'amour du prochain, puisqu'ils ne sont pas de la même espèce que nous. On ne doit donc pas les aimer par charité.

2. Les animaux ont quelque chose de commun avec nous plutôt que les anges; car les animaux appartiennent au même genre prochain que nous. Or, nous n'avons pas de charité pour les animaux, comme nous l'avons dit (art. 3). Nous n'en avons donc pas non plus pour les anges.

3. Ce qu'il y a de plus propre aux amis c'est de vivre ensemble, comme le dit Aristote (lib. VIII, cap. 5). Or, les anges ne vivent pas avec nous, puisque nous ne pouvons les voir. Nous ne pouvons donc pas avoir pour eux l'amitié de la charité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 30): Si celui qui remplit envers nous ou celui à l'égard duquel nous remplissons un devoir de miséricorde est appelé à juste titre notre prochain, il est évident que le précepte qui nous ordonne d'aimer notre prochain comprend aussi les anges qui multiplient en notre faveur les œuvres de charité.

CONCLUSION. — Nous devons aimer par charité non-seulement notre prochain, mais encore les anges.

Il faut répondre que l'amitié de la charité, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), est fondée sur la communication de la béatitude éternelle à laquelle les hommes participent de concert avec les anges. Car saint Matthieu dit (Matth. XXII, 30) qu'à la résurrection les hommes *seront comme les anges dans le ciel.* C'est pourquoi il est évident que l'amitié de la charité s'étend aux anges.

Il faut répondre au *premier* argument, que sous le nom de prochain on comprend non-seulement ceux qui sont de même espèce que l'homme, mais encore ceux qui participent comme lui aux bienfaits de la vie éternelle; parce que c'est sur cette communication de la béatitude que l'amitié de la charité est fondée.

Il faut répondre au *second*, que les animaux ont de commun avec nous le genre prochain en raison de la nature sensitive par laquelle nous ne participons pas à la béatitude éternelle, mais nous y participons par l'âme raisonnable que nous avons de commun avec les anges.

Il faut répondre au *troisième*, que les anges ne vivent pas avec nous par cette conversation extérieure qui résulte de notre nature sensitive; mais nous vivons avec eux par l'esprit (2), nous y vivons d'une manière

(1) Le Psalmiste dit (*Ps.* XC): *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis : in manibus portabunt te, ne fortè offendas ad lapidem pedem tuum.*

(2) Nous sommes ici-bas en rapport avec eux par nos prières et par les bons offices que nous recevons de leur secours.

qui est imparfaite ici-bas, mais qui sera parfaite dans le ciel, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1 ad 1).

ARTICLE XI. — DEVONS-NOUS AIMER LES DÉMONS PAR CHARITÉ (1)?

1. Il semble que nous devions aimer les démons par charité. Car les anges sont notre prochain, parce que nous avons de commun avec eux un esprit raisonnable. Or, les démons ont aussi quelque chose de commun avec nous, parce que leurs facultés naturelles restent intègres; ainsi ils ont l'être, la vie et l'intelligence, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Nous devons donc aimer les démons par charité.

2. Il y a entre les démons et les anges la différence du péché, comme entre les pécheurs et les justes. Or, les justes aiment les pécheurs par charité. Ils doivent donc aimer de la même manière les démons.

3. Nous devons aimer par charité, comme notre prochain, ceux dont nous recevons les bienfaits, comme le dit saint Augustin (art. préc.). Or, les démons nous sont utiles en beaucoup de circonstances, puisque c'est en nous tentant qu'ils nous forment des couronnes, comme le remarque le même docteur (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 17). On doit donc aimer les démons par charité.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Is. XXVIII, 18): *L'alliance que vous aviez contractée avec la mort sera rompue et le pacte que vous aviez fait avec l'enfer ne subsistera plus.* Or, la charité rend la paix et l'alliance parfaite. Donc nous ne devons pas avoir de charité envers les démons qui sont les habitants de l'enfer et les émissaires de la mort.

CONCLUSION. — Les hommes peuvent aimer les démons par charité relativement à leur nature, mais non quant à leur faute, en ce sens que nous désirons qu'ils restent dans leur état naturel pour la gloire de la majesté divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6), nous devons aimer par charité les pécheurs dans leur nature, mais détester leur péché. Comme par le mot de *démon,* on entend une nature déformée par le péché, il s'ensuit qu'on ne doit pas les aimer par charité (2). Mais si l'on ne s'arrête pas au mot et qu'on rapporte la question à ces esprits qu'on appelle *démons* et qu'on se demande si on doit les aimer par charité, il faut répondre, d'après ce que nous avons dit (art. 2 et 3), qu'on aime une chose par charité de deux manières. 1° Comme l'individu auquel l'amitié se rapporte; en ce sens nous ne pouvons pas avoir une amitié de charité pour ces esprits. Car il est dans la nature de l'amitié qu'on veuille du bien à ses amis. Or, nous ne pouvons pas vouloir charitablement les avantages de la vie éternelle, qui est l'objet de la charité, à ces esprits que Dieu a éternellement damnés. Ce serait contraire à la charité de Dieu qui nous fait approuver sa justice. 2° On aime une chose, quand on veut qu'elle soit conservée pour le bien d'un autre. C'est ainsi que nous aimons par charité les créatures irraisonnables, en ce sens que nous voulons qu'elles subsistent pour la gloire de Dieu et l'utilité de nos semblables, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). De cette manière nous pouvons aimer par charité la nature des démons, c'est-à-dire que nous pouvons vouloir que ces esprits restent dans leur état naturel pour la gloire de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'esprit des anges n'est pas

(1) L'Écriture dit (I. Joan. II): *Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in eo.* (Jac. IV): *Nescitis quià amicitia hujus mundi inimica est Deo? Quicumque ergò voluerit amicus esse hujus sæculi, inimicus Dei constituitur.*

(2) On ne doit pas les aimer comme démons, pas plus qu'on ne doit aimer les pécheurs comme tels, ainsi que nous l'avons vu (art. 8).

dans l'impossibilité d'obtenir la béatitude éternelle, comme l'esprit des démons. C'est pourquoi l'amitié de la charité, qui est fondée sur la communication de la vie éternelle plus que sur la communication de la nature, se rapporte aux anges, mais non aux démons.

Il faut répondre au *second*, que les pécheurs qui sont ici-bas ont la faculté d'arriver à la béatitude éternelle, mais qu'il n'en est pas de même de ceux qui sont damnés dans l'enfer; par conséquent on peut raisonner à l'égard de ces derniers de la même manière qu'à l'égard des démons.

Il faut répondre au *troisième*, que l'avantage que nous retirons des démons ne résulte pas de leur intention, mais de l'ordre établi par la divine providence. C'est pourquoi nous ne sommes pas portés par là à avoir de l'amitié pour eux, mais à être les amis de Dieu qui tourne leur intention perverse à notre profit.

ARTICLE XII. — EST-IL CONVENABLE DE COMPTER QUATRE CHOSES QUI DOIVENT ÊTRE AIMÉES PAR CHARITÉ : DIEU, LE PROCHAIN, NOTRE CORPS ET NOUS-MÊMES (1)?

1. Il semble que ce soit à tort qu'on compte quatre choses que l'on doit aimer par charité : Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes. Car, comme le dit saint Augustin (*Tract.* 83 *sup. Joan.*) : Celui qui n'aime pas Dieu, ne s'aime pas lui-même. Ainsi dans l'amour de Dieu se trouve compris l'amour de soi-même, et par conséquent l'amour de soi n'est pas autre que l'amour de Dieu.

2. La partie ne doit pas être divisée par opposition au tout. Or, notre corps est une partie de nous-mêmes. Donc on ne doit pas le distinguer comme un autre objet que nous devons aimer.

3. Comme nous avons un corps, de même le prochain en a un aussi. Par conséquent, comme l'amour par lequel on aime le prochain se distingue de l'amour par lequel on s'aime soi-même; ainsi, l'amour par lequel on aime le corps du prochain doit se distinguer de l'amour par lequel on aime son propre corps. Il n'est donc pas convenable d'énumérer quatre choses que l'on doit aimer par charité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 23) : Il y a quatre choses que nous devons aimer par charité : l'une qui est au-dessus de nous, c'est Dieu; l'autre qui est nous-mêmes; la troisième, qui est égale à nous, c'est le prochain; et la quatrième, qui est au-dessous de nous, c'est notre propre corps.

CONCLUSION. — Il y a quatre choses que nous devons aimer par charité : Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1 et 5, et art. 3, 6 et 10 huj. quæst.), l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude. Dans cette communication il y a une chose que l'on considère comme le principe qui produit cette béatitude, c'est Dieu. Il y en a une autre qui participe directement à la béatitude, c'est l'homme et l'ange. Il y en a une troisième vers laquelle cette béatitude rejaillit par suite de sa surabondance, et c'est le corps humain. Ce qui est le principe de la béatitude doit être aimé pour ce motif, parce qu'il en est la cause. Ce qui participe à la béatitude doit être aimé pour deux raisons, soit parce que ces choses ne font qu'un avec nous, soit parce qu'elles sont associées à la participation de notre bonheur. D'après cela, on voit qu'il y a deux choses

(1) Cet article n'est que le résumé de ceux qui précèdent.

que l'on doit aimer par charité, et ce sont ces deux choses que l'homme aime en s'aimant lui-même et en aimant son prochain.

Il faut répondre au *premier* argument, que la diversité de rapport de celui qui aime à l'égard des divers objets qu'il doit aimer, constitue différentes espèces d'amour. Et comme l'homme qui aime se rapporte à Dieu d'une toute autre manière qu'à lui-même (1), il s'ensuit qu'on distingue ces deux choses comme deux objets d'amour, quoique l'amour de l'un soit cause de l'amour de l'autre, au point que le premier détruit, le second disparaît.

Il faut répondre au *second*, que le sujet de la charité est l'âme raisonnable qui peut recevoir la béatitude que le corps n'atteint pas directement, mais dont il ne peut jouir que par surabondance. C'est pourquoi l'homme s'aime par charité d'une manière par rapport à son âme raisonnable, qui est sa partie principale, et il aime son corps d'une autre manière (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme aime le prochain dans son âme et dans son corps (3) en raison de ce qu'il doit être associé avec lui dans la béatitude. C'est pourquoi à l'égard du prochain, il n'y a qu'une seule espèce d'amour. Par conséquent, on ne considère pas le corps du prochain comme un objet spécial que l'on doit aimer.

QUESTION XXVI.

L'ORDRE DE LA CHARITÉ.

Après avoir parlé des divers objets de la charité, nous devons considérer l'ordre dans lequel on doit les aimer. — A ce sujet treize questions se présentent : 1° Y a-t-il dans la charité un ordre à observer ? — 2° L'homme doit-il aimer Dieu plus que le prochain ? — 3° Doit-il l'aimer plus que soi-même ? — 4° Doit-il s'aimer plus que son prochain ? — 5° Doit-il plus aimer le prochain que son propre corps ? — 6° Parmi le prochain y a-t-il des personnes qu'il doit aimer plus que d'autres ? — 7° Doit-il aimer davantage celui qui est le meilleur ou celui qui lui est le plus uni ? — 8° Doit-il aimer davantage celui qui lui est uni par le sang ou celui qui lui est uni par d'autres liens ? — 9° Doit-on aimer par charité son fils plus que son père ? — 10° Doit-on plus aimer sa mère que son père ? — 11° Doit-on aimer son épouse plus que son père ou sa mère ? — 12° Doit-on aimer son bienfaiteur plus que celui à qui on accorde un bienfait ? — 13° L'ordre de la charité subsiste-t-il dans le ciel ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL DANS LA CHARITÉ UN ORDRE A OBSERVER (4) ?

1. Il semble qu'il n'y ait dans la charité aucun ordre. Car la charité est une vertu. Or, on n'assigne pas d'ordre pour les autres vertus. On ne doit donc pas non plus en assigner un pour la charité.

2. Comme l'objet de la foi est la vérité première, de même l'objet de la charité est la bonté souveraine. Or, dans la foi on n'établit pas d'ordre, puisqu'on croit tout également. On ne doit donc pas non plus établir d'ordre dans la charité.

3. La charité réside dans la volonté. Or, ce n'est pas à la volonté, mais à la raison, à établir un ordre. Donc on ne doit pas attribuer d'ordre à la charité.

(1) Il aime Dieu comme l'auteur de la béatitude, et il s'aime lui-même comme participant à cette béatitude.

(2) La différence de rapport qu'il y a ici consiste en ce que l'âme participe directement à la béatitude, au lieu que le corps n'y participe qu'indirectement.

(3) La béatitude du corps étant comprise implicitement dans celle de l'âme, il n'y a pas lieu de distinguer à l'égard du prochain plusieurs espèces d'amour.

(4) Par là même que les quatre choses qui sont l'objet de la charité ne sont pas égales entre elles, il est nécessaire qu'elles soient subordonnées, et c'est ce que saint Thomas établit d'abord d'une manière générale, en montrant qu'il y a dans la charité un ordre à observer.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Cant.* II, 4) : *Le roi m'a introduit dans le cellier où il met son vin, et a réglé en moi mon amour.*

CONCLUSION. — Il faut qu'il y ait dans la charité un ordre, puisqu'elle s'étend à Dieu comme au principe de la béatitude sur la communication de laquelle l'amitié de la charité est fondée.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 16), on distingue un premier et un dernier relativement à un commencement. Comme l'ordre implique en lui-même un premier et un dernier, il s'ensuit nécessairement que partout où il y a un principe ou un commencement quelconque, il y a aussi un ordre. Or, nous avons dit (quest. préc. art. 12, et quest. XXIII, art. 1) que l'amour de la charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, sur la communication de laquelle l'amitié de la charité est fondée. Il faut donc qu'à l'égard des choses qu'on aime par charité, on observe un ordre qui se rapporte au premier principe de cet amour, qui est Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité tend à la fin dernière comme fin dernière, ce qui ne convient pas à une autre vertu, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 7). Or, dans les choses qui sont l'objet de l'appétit, ainsi que dans les choses pratiques, la fin a la nature du principe, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXIII, art. 7 ad 2, et 1ª 2ª, quest. I, art. 1). C'est pourquoi la charité se rapporte surtout au premier principe, et c'est ce qui fait que c'est surtout en elle qu'on considère l'ordre relativement à ce premier principe.

Il faut répondre au *second*, que la foi appartient à la faculté cognitive qui agit selon que les choses connues sont dans le sujet qui les connaît, tandis que la charité est dans la puissance affective, dont l'opération consiste en ce que l'âme tend vers les choses elles-mêmes. Et comme l'ordre existe plus principalement dans les choses elles-mêmes, et qu'il en sort pour ainsi dire pour arriver à notre connaissance, il s'ensuit qu'on l'approprie à la charité plutôt qu'à la foi. — Quoique d'ailleurs il y ait aussi dans la foi un ordre, en ce sens qu'elle a Dieu pour objet principal, et pour objet secondaire toutes les autres choses qui se rapportent à Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ordre appartient à la raison comme à la faculté ordonnatrice; mais il appartient à la puissance appétitive comme à la faculté ordonnée. C'est ainsi que l'on établit un ordre dans la charité.

ARTICLE II. — DOIT-ON AIMER DIEU PLUS QUE LE PROCHAIN?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer Dieu plus que le prochain; car il est dit (I. Joan. IV, 20) : *Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas?* D'où il paraît que plus une chose est visible et plus elle est aimable. Car la vision est le principe de l'amour, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. ult.). Et Dieu étant moins visible que le prochain, il s'ensuit qu'on peut moins l'aimer par charité.

2. La ressemblance est la cause de l'amour, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XIII, 19) : *Tout animal aime son semblable.* Or, l'homme ressemble plus à son prochain qu'à Dieu. Donc il doit plus aimer par charité son prochain que Dieu.

3. Ce que la charité aime dans le prochain, c'est Dieu, comme le prouve saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 22 et cap. 27). Or, Dieu n'est pas plus grand en lui-même que dans le prochain; il n'est donc pas plus aimable en lui-même que dans le prochain, et par conséquent on ne doit pas l'aimer davantage.

Mais c'est le *contraire*. On doit aimer davantage celui pour lequel on doit haïr les autres choses. Or, on doit haïr le prochain à cause de Dieu, c'est-à-

dire dans le cas où il nous éloignerait de lui, d'après ces paroles de l'Ecriture (Luc. xiv, 26): *Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, et son épouse et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, il ne peut pas être mon disciple.* Donc on doit aimer Dieu par charité plus que le prochain.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est le premier principe de la béatitude, tandis que le prochain est seulement associé avec nous à la participation de cette même béatitude, il résulte de là évidemment qu'on doit aimer Dieu plus que le prochain.

Il faut répondre que chaque amitié se rapporte principalement à l'objet dans lequel se trouve principalement le bien sur la communication duquel elle est fondée. Ainsi l'amitié politique se rapportant principalement au chef de l'Etat duquel tout le bien général de la nation dépend, c'est à lui surtout que les citoyens doivent fidélité et obéissance. Or, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude, qui consiste en Dieu essentiellement, comme dans son premier principe, d'où elle découle sur tous ceux qui sont capables d'en jouir. C'est pourquoi on doit aimer Dieu principalement et par-dessus toutes choses par charité. Car on l'aime comme la cause de la béatitude, tandis qu'on aime le prochain parce qu'il le fait entrer avec nous en participation de cette même béatitude.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une chose est cause de l'amour de deux manières : 1° comme étant le motif de l'amour. C'est ainsi que le bien est cause de l'amour, parce qu'on aime chaque être en raison de sa bonté. 2° Une chose est cause de l'amour parce qu'elle est un moyen de l'acquérir. C'est de la sorte que la vision est cause de l'amour ; ce qui ne signifie pas qu'une chose est aimable parce qu'elle est visible, mais que la vision nous mène à l'aimer. On ne doit donc pas conclure que plus une chose est visible, plus elle est aimable, mais seulement qu'elle s'offre la première à notre amour. Et c'est le raisonnement que fait l'Apôtre. Car, par là même que le prochain est visible pour nous, il se présente tout d'abord à notre affection. Et comme l'esprit apprend, par les choses qu'il connaît, à aimer celles qu'il ne connaît pas, selon la remarque de saint Grégoire (*Hom.* xi *in Ev.*), il s'ensuit que si l'on n'aime pas le prochain, on peut conclure de là qu'on n'aime pas Dieu non plus. Ce n'est pas pour cela que le prochain soit plus aimable; mais c'est parce que c'est le premier objet qui s'offre à notre amour. Dieu est certainement plus aimable que le prochain, parce que sa bonté est infiniment plus grande (1).

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance que nous avons avec Dieu est antérieure à la ressemblance que nous avons avec le prochain, et qu'elle en est la cause. Car nous ressemblons au prochain, parce que nous participons à Dieu de la même manière que le prochain y participe lui-même. C'est pourquoi, en raison de cette ressemblance, nous devons aimer Dieu plus que le prochain.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu, considéré substantiellement, est également dans tous les êtres, parce qu'il ne s'amoindrit pas par là même qu'il existe dans un sujet quelconque. Mais le prochain ne possède pas également la bonté de Dieu, comme Dieu la possède lui-même. Car Dieu la possède essentiellement, tandis que le prochain ne l'a que par participation.

(1) Il est certain que l'on doit aimer Dieu plus que le prochain, dans le sens qu'il est bien plus digne de notre amour ; mais les théologiens examinent si l'amour que nous avons pour lui doit être nécessairement plus intense, plus ardent, plus démonstratif que celui que nous avons pour le prochain. La plupart reconnaissent qu'on ne pèche pas quand on a pour le prochain un amour plus sensible que pour Dieu.

ARTICLE III. — L'HOMME DOIT-IL AIMER DIEU PAR CHARITÉ PLUS QUE LUI-MÊME (1)?

1. Il semble que l'homme ne doive pas aimer Dieu par charité plus que lui-même. Car Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 8) que l'amitié qu'on a pour autrui provient de l'amitié qu'on a pour soi-même. Or, la cause l'emporte sur l'effet. Donc l'amitié de l'homme pour lui-même est plus grande que l'amitié qu'il a pour tout autre. Par conséquent il doit s'aimer plus que Dieu.

2. On aime chaque chose en raison de sa bonté propre. Or, on aime plus ce qui est un motif d'amour que ce qu'on aime pour ce motif; comme on connaît mieux les principes qui sont un moyen de connaître (2). Donc l'homme s'aime lui-même plus que tout autre bien qu'il chérit; par conséquent, il n'aime pas Dieu plus que lui-même.

3. On aime Dieu selon qu'on aime à jouir de lui. Or, on aime à jouir de Dieu, selon qu'on s'aime soi-même, parce que c'est le souverain bien qu'on puisse se vouloir. Donc l'homme ne doit pas plus aimer Dieu par charité que soi-même.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 27): Si vous ne devez pas vous aimer vous-même à cause de vous, mais à cause de lui, puisque c'est là la fin la plus légitime de votre amour, qu'un autre homme ne se fâche pas de ce que vous l'aimez à cause de Dieu. Or, celui pour lequel on aime tout le reste est le plus aimé. Donc l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même.

CONCLUSION. — Puisque la béatitude est en Dieu comme dans le bien général, le principe et la source de tous ceux qui peuvent y participer, l'homme doit l'aimer plus que lui-même.

Il faut répondre que nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de bien: le bien de la nature et le bien de la grâce. L'amour naturel est fondé sur la communication des biens naturels que Dieu nous fait. Par cet amour, non-seulement l'homme dans l'état de nature intègre aime Dieu par-dessus toutes choses et plus que lui-même, mais encore toute créature l'aime ainsi à sa manière, c'est-à-dire d'un amour intellectuel, ou raisonnable, ou animal ou purement naturel (3), comme les pierres et les autres êtres dépourvus de connaissance; parce que chaque partie aime naturellement le bien général du tout plus que le bien particulier qui lui est propre. C'est ce qui résulte manifestement de leur action. Car toute partie est principalement portée à agir de concert avec les autres dans l'intérêt du tout auquel elle appartient. C'est ce qu'on voit évidemment dans les vertus politiques ou sociales, qui portent quelquefois les citoyens à souffrir dans leurs intérêts et dans leur personne pour le bien général. — D'ailleurs cette proposition est encore plus vraie quand il s'agit de l'amitié de la charité, qui est fondée sur la communication des dons de la grâce. C'est pourquoi l'homme doit aimer par charité Dieu, qui est le bien commun de tous les êtres, plus que lui-même, parce que la béatitude réside dans Dieu, comme dans le principe général: et dans la source commune d'où elle se répand sur tous ceux qui peuvent y participer.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle de l'amitié qu'on a pour un autre, dans lequel le bien qui est l'objet de l'amitié n'existe que

(1) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Evangile (Luc. XIV): *Si quis venit ad me, et non odit animam suam, non potest meus esse discipulus.*

(2) Qu'on ne connaît les choses qu'ils nous font découvrir.

(3) L'amour intellectuel est celui des anges, l'amour raisonnable celui de l'homme, l'amour animal celui des animaux, et l'amour naturel celui des êtres inanimés.

d'une manière particulière; mais il ne parle pas de l'amitié qui se rapporte à un autre être qui possède en lui le bien général et total (1).

Il faut répondre au *second*, que la partie aime le bien du tout selon qu'il lui convient; non pas de telle façon qu'elle rapporte le bien du tout à elle-même, mais plutôt de telle sorte qu'elle se rapporte elle-même au bien du tout (2).

Il faut répondre au *troisième*, que quand on veut jouir de Dieu, on l'aime d'un amour qu'on appelle amour de concupiscence. Or, nous aimons Dieu d'un amour d'amitié plus que d'un amour de concupiscence, parce que la bonté de Dieu, considérée en elle-même, est plus grande que la bonté à laquelle nous pouvons participer en jouissant de lui. C'est pourquoi l'homme aime Dieu par charité absolument plus que lui-même.

ARTICLE IV. — L'HOMME DOIT-IL S'AIMER LUI-MÊME PAR CHARITÉ PLUS QUE LE PROCHAIN?

1. Il semble que l'homme ne doive pas s'aimer par charité plus que le prochain. Car l'objet principal de la charité, c'est Dieu, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. xxv, art. 11 et 12). Or, parmi le prochain il y a quelquefois des personnes qui sont plus unies à Dieu qu'on ne l'est soi-même. Donc on doit aimer ces personnes plus que soi-même.

2. Nous évitons surtout la perte de ce que nous aimons le mieux. Or, l'homme souffre par charité qu'il éprouve des pertes dans l'intérêt de son prochain, suivant cette parole de l'Ecriture (*Prov.* xii, 26). *Celui qui ne fait pas attention à la perte qu'il éprouve à cause de son ami, est juste.* Donc l'homme doit par charité aimer les autres plus que lui-même.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* xiii, 5) que *la charité ne cherche pas son propre avantage.* Or, nous aimons le plus celui dont nous recherchons l'avantage avec le plus d'ardeur. Donc par la charité on ne s'aime pas soi-même plus que le prochain.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Lev.* xix, et Matth. xxii, 39) : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même.* D'où il paraît que l'amour de l'homme pour lui-même est comme le modèle de l'amour qu'il a pour les autres. Or, le modèle l'emporte sur l'image qui le reproduit. Donc l'homme doit s'aimer lui-même par charité plus que le prochain.

CONCLUSION. — L'homme est tenu de s'aimer lui-même par charité plus que le prochain.

Il faut répondre que dans l'homme il y a deux choses, la nature spirituelle et la nature corporelle. Or, on dit que l'homme s'aime par là même qu'il s'aime relativement à sa nature spirituelle, comme nous l'avons dit (quest. xxv, art. 7). Sous ce rapport, l'homme doit s'aimer après Dieu plus que tout autre être. Ce qui est évident d'après le motif même de l'amour. Car, comme nous l'avons vu (quest. xxv, art. 1 et 12), Dieu est aimé, comme le principe du bien sur lequel l'amour de la charité est fondé, tandis que l'homme s'aime lui-même par charité, par la raison qu'il participe à ce bien suprême, et il aime son prochain, parce qu'il entre avec lui en jouissance de ce même bien. Or, cette association est un motif d'amour, parce qu'elle établit une certaine union avec Dieu. Par conséquent comme l'unité l'emporte sur l'union, de même la participation de l'homme à ce bien suprême

(1) Nous devons aimer ainsi Dieu, parce que l'amour que nous avons pour lui est cause de l'amour particulier que nous avons pour nous-mêmes, ce que l'on ne peut pas dire de l'amour que nous avons pour les autres êtres.

(2) Ainsi la bonté participe de la nature et de la grâce, qui, en nous, est le motif de l'amour que nous avons pour Dieu.

est un motif d'amour qui l'emporte sur celui qui résulte de ce que l'on partage avec d'autres cette même jouissance. C'est pourquoi l'homme doit par charité s'aimer lui-même plus que le prochain. La preuve en est qu'il ne doit pas subir un détriment spirituel contraire à la participation de la béatitude, pour délivrer le prochain du péché (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour de la charité tire son étendue non-seulement de l'objet aimé qui est Dieu, mais encore du sujet qui aime, qui est l'homme en possession de la charité; et c'est ainsi que l'étendue d'une action quelconque dépend en quelque sorte du sujet lui-même. C'est pourquoi, quoique le prochain soit plus près de Dieu, quand il est vertueux, néanmoins il n'est pas aussi près de celui qui a la charité que ce dernier n'est près de lui-même. Par conséquent il ne s'ensuit pas que l'on doive dans ce cas aimer son prochain plus que soi-même.

Il faut répondre au *second*, que l'homme doit supporter des pertes corporelles pour son ami, et dans ce cas il s'aime davantage lui-même relativement à sa vie spirituelle, parce que c'est là ce qui constitue la perfection de la vertu qui est le bien de l'âme. Mais sous le rapport spirituel l'homme ne doit souffrir aucun dommage en péchant (2) pour délivrer du péché son prochain, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin dans sa règle (*Ep.* CIX), ces paroles : *La charité ne cherche pas son propre avantage*, signifient qu'elle préfère le bien général à son bien particulier. Or, le bien général est toujours plus digne d'être aimé de la part de chaque être que son bien propre, comme le bien du tout est pour la partie plus digne d'être aimé que son bien particulier (3), ainsi que nous l'avons dit (art. préc.).

ARTICLE V. — L'HOMME DOIT-IL PLUS AIMER LE PROCHAIN QUE SON PROPRE CORPS?

1. Il semble que l'homme ne doive pas aimer le prochain plus que son propre corps. Car dans le prochain on comprend son corps. Si donc l'homme doit aimer son prochain plus que son propre corps, il s'ensuit qu'il doit aimer le corps du prochain plus que son corps propre.

2. L'homme doit plus aimer son âme que celle de son prochain, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, notre propre corps est plus près par rapport à notre âme que le prochain. Donc nous devons plus aimer notre propre corps que le prochain.

3. Chacun expose ce qu'il aime le moins pour ce qu'il aime le plus. Or, tout homme n'est pas tenu d'exposer son propre corps pour le salut du prochain; c'est un conseil qui ne regarde que les parfaits, suivant cette parole de l'Evangile (Joan. XV, 13) : *Il n'y a pas de charité plus grande que de donner sa vie pour ses amis.* Donc l'homme n'est pas tenu par charité d'aimer le prochain plus que son propre corps.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 27) que nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps.

CONCLUSION. — Pour ce qui regarde le salut de l'âme les hommes sont tenus d'aimer par charité leur prochain plus que leur propre corps.

Il faut répondre qu'on doit aimer davantage par charité ce qui a une raison

(1) Ainsi il n'est jamais permis, serait-ce pour sauver le monde entier, de faire un péché mortel, ni même un péché véniel. On ne peut pas non plus s'exposer au danger prochain de pécher pour sauver quelqu'un.

(2) Il est à remarquer que saint Thomas ajoute *en péchant*; car quand il s'agit d'œuvres de surérogation, de pratiques de perfection, on peut les omettre dans l'intérêt du salut du prochain, parce que cette dernière action est plus agréable à Dieu que toute autre œuvre de piété.

(3) Mais il ne résulte pas de là que nous devons aimer le bien spirituel du prochain plus que le nôtre.

plus grave d'être aimé de cette manière, comme nous l'avons dit (quest. xxv, art. 12). Or, le partage de la participation pleine et entière de la béatitude qui nous fait aimer le prochain, est un motif d'amour plus puissant (1) que la participation de la béatitude par surabondance, qui est la raison pour laquelle nous devons aimer notre propre corps. C'est pourquoi nous devons aimer le prochain par rapport au salut de son âme (2) plus que notre propre corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après Aristote (*Eth.* lib. ix, cap. 8) chaque être paraît être ce qu'il y a en lui de plus important. Ainsi quand on dit qu'on doit aimer le prochain plus que son propre corps, on entend cela de l'âme qui est sa partie principale.

Il faut répondre au *second*, que notre corps est plus près de notre âme que le prochain par rapport à la constitution de notre propre nature; mais par rapport à la participation de la béatitude, notre âme est plus étroitement unie à celle du prochain qu'à notre propre corps.

Il faut répondre au *troisième*, que chaque homme est chargé du soin de son propre corps, mais chaque homme n'est pas chargé de veiller au salut du prochain, sinon dans le cas de nécessité. C'est pourquoi la charité ne contraint l'homme à exposer son propre corps pour le salut de son prochain, que lorsqu'il est tenu d'y pourvoir (3); mais il appartient à la perfection de la charité de s'offrir de soi-même dans une autre circonstance.

ARTICLE VI. — DANS LE PROCHAIN Y A-T-IL DES PERSONNES QUE NOUS DEVONS AIMER PLUS QUE D'AUTRES?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer une personne plus qu'une autre. Car saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. i, cap. 28) : Il faut aimer également tous les hommes; mais comme vous ne pouvez pas être utile à tous, il faut surtout songer aux intérêts de ceux avec lesquels vous êtes le plus étroitement uni en raison des lieux, des temps et des autres circonstances. Donc on ne doit pas aimer un individu plus qu'un autre.

2. Quand on n'a qu'une seule et même raison pour aimer différents individus, on doit les aimer tous également. Or, il n'y a qu'une seule raison qui nous porte à aimer nos semblables, c'est Dieu, comme on le voit dans saint Augustin (*De doct. christ.* lib. i, cap. 27). Donc nous ne devons pas aimer également tous les hommes.

3. Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, comme le prouve Aristote (*Rhet.* lib. ii, cap. 4). Or, nous voulons à tous les hommes un bien égal, c'est-à-dire la vie éternelle. Nous devons donc les aimer tous également.

Mais c'est le *contraire*. Plus un être doit être aimé, et plus celui qui agit contrairement à son amour pèche grièvement. Or, celui qui manque d'aimer certaines personnes pèche plus grièvement que celui qui manque d'en

(1) Le motif est plus puissant, parce que la participation du prochain à la béatitude est directe, au lieu que celle du corps n'est qu'indirecte.

(2) Il est à remarquer qu'il ne s'agit ici que du salut spirituel du prochain ; car s'il s'agissait de son existence corporelle, la question serait toute différente. On ne pourrait pas établir en thèse générale que l'on doit aimer la vie du prochain plus que la sienne.

(3) Les théologiens distinguent trois sortes de nécessité : nécessité extrême, nécessité grave et nécessité commune. Il y a nécessité extrême quand le prochain est sur le point de périr éternellement, si on ne le secourt, comme l'enfant qui meurt sans baptême. Dans ce cas, on est tenu d'exposer sa propre vie pour le salut du prochain, si on a l'espérance de le sauver. Il y a nécessité grave quand le prochain pourrait se sauver absolument, mais très-difficilement, comme un moribond peut se sauver sans le sacrement de pénitence. Dans ce cas, c'est à ceux qui ont charge d'âmes à exposer leur vie. Les pasteurs doivent administrer les sacrements aux pestiférés. La nécessité commune est celle où se trouvent les pécheurs d'habitude. Dans ce cas, il n'y a pour personne obligation de s'exposer pour les tirer du péché.

aimer d'autres. Ainsi il est ordonné (*Lev.* xx, 9) de punir de mort *celui qui aura maudit son père et sa mère*, et ce précepte n'existe pas à l'égard de ceux qui maudissent les autres hommes. Donc parmi nos semblables, il y en a que nous devons aimer plus que d'autres.

CONCLUSION. — Nous ne devons pas aimer par charité également tous nos semblables, mais nous devons les aimer plus ou moins, selon qu'ils sont plus près de nous ou plus près de Dieu.

Il faut répondre qu'à ce sujet il y a deux sortes de sentiment. Il y a des auteurs qui ont dit qu'on devait également aimer par charité tous les hommes quant à l'affection, mais non quant à l'effet extérieur, et ils ont supposé que l'ordre d'amour devait s'entendre des bienfaits extérieurs que nous devons accorder à nos proches plutôt qu'aux étrangers, et qu'on ne devait pas appliquer cet ordre à l'affection intérieure qui doit être égale pour tous, même pour nos ennemis. Mais ce sentiment n'est pas raisonnable. Car l'affection de la charité qui est l'inclination de la grâce n'est pas moins bien ordonnée que l'appétit naturel qui est l'inclination de la nature, puisque ces deux inclinations procèdent l'une et l'autre de la sagesse divine. Or, nous voyons que dans l'ordre de la nature, l'inclination naturelle est proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être: ainsi la terre a un mouvement de gravité plus puissant que l'eau, parce qu'il est dans sa nature d'être sous cet élément. Il faut donc que l'inclination de la grâce qui est l'affection de la charité, soit aussi proportionnée à ce que l'on doit faire extérieurement, de telle sorte que nous ayons une affection de charité plus vive pour ceux auxquels nous devons de plus grands bienfaits. C'est pourquoi on doit dire que même sous le rapport de l'affection, nous devons aimer certaines personnes plus que d'autres. La raison en est que Dieu et celui qui aime étant le principe de l'amour, on doit avoir plus d'affection pour les individus, selon qu'ils se rapprochent davantage de l'un de ces principes (1). Car, comme nous l'avons dit (art. 1), partout où il y a un principe, l'ordre se considère par rapport à ce principe.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour peut être inégal de deux manières : 1° par rapport au bien que nous désirons à un ami; en ce sens nous aimons également par la charité tous les hommes, parce que nous leur souhaitons à tous le même genre de bien, c'est-à-dire la béatitude éternelle; 2° on dit que l'amour est plus grand, parce que l'acte d'amour est plus intense : de cette manière il n'est pas nécessaire qu'on aime également tous les hommes. — Ou bien on peut dire que l'amour peut se rapporter inégalement aux individus de deux manières : 1° Parce qu'on aime les uns et qu'on n'aime pas les autres. On est obligé d'observer cette inégalité dans la bienfaisance, parce que nous ne pouvons pas être utiles à tout le monde (2); mais cette inégalité ne doit pas avoir lieu dans la bienveillance de l'amour. 2° Il y a une autre inégalité d'amour qui provient de ce qu'il y en a qu'on aime plus que d'autres. Saint Augustin n'a pas l'intention d'exclure cette dernière inégalité, mais la première, comme on le voit par ce qu'il dit de la bienfaisance.

Il faut répondre au *second*, que tous les hommes ne se rapportent pas à

(1) Ainsi les personnes qui nous sont les plus proches sont celles qui nous sont unies par les liens du sang et de l'amitié; c'est pourquoi nous devons les aimer plus que les autres; celles qui sont les plus rapprochées de Dieu ce sont les plus vertueuses et les plus parfaites. Elles méritent aussi nos préférences. Devons-nous aimer ces dernières plus que nos propres parents, c'est ce que saint Thomas examine dans l'article suivant.

(2) Il n'y a personne d'assez riche ni d'assez puissant pour faire du bien à tout le monde.

Dieu également; mais il y en a qui sont plus rapprochés de lui, parce qu'ils sont meilleurs, et on doit les aimer par charité plus que d'autres qui en sont moins rapprochés.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection repose sur l'étendue de l'amour considérée par rapport au bien que nous souhaitons à nos amis.

ARTICLE VII. — DEVONS-NOUS AIMER NOS PROPRES PARENTS PLUS QUE CEUX QUI SONT MEILLEURS QU'EUX?

1. Il semble que nous devions aimer les hommes vertueux plus que nos parents. Car il semble qu'on doive aimer ce qui ne doit être haï d'aucune manière plus que ce que l'on doit haïr sous quelque rapport; comme une chose est plus blanche quand elle n'est pas mêlée de noir. Or, nous devons haïr nos parents sous certain rapport, selon cette parole de l'Evangile (Luc. XII, 25) : *Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père*, etc., tandis qu'on ne doit haïr les hommes de bien d'aucune manière. Il semble donc qu'on doive aimer ceux qui sont vertueux plus que ses propres parents.

2. C'est principalement par la charité que l'homme devient semblable à Dieu. Or, ce sont ceux qui sont vertueux que Dieu aime le plus. Donc l'homme doit aussi par la charité aimer ceux qui sont vertueux plus que ses parents.

3. Dans toute espèce d'amitié on doit aimer davantage ce qui appartient le plus à l'objet sur lequel l'amitié est fondée. Car nous aimons davantage d'une amitié naturelle ceux qui nous sont le plus étroitement unis par les liens de la nature, tels que les parents ou les enfants. Or, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude à laquelle les gens vertueux appartiennent plus que nos parents. Donc nous devons aimer par charité ceux qui sont vertueux plus que nos parents.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. *Tim*. V, 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et surtout de ses domestiques, il a apostasié la foi, et il est pire qu'un infidèle*. Or, l'affection intérieure de la charité doit répondre à l'affection extérieure; par conséquent on doit avoir plus de charité pour ses parents que pour ceux qui sont meilleurs qu'eux.

CONCLUSION. — Tout en respectant la justice de Dieu, nous devons aimer par charité nos parents plus que ceux qui sont meilleurs qu'eux.

Il faut répondre que tout acte doit être proportionné à son objet et à l'agent qui le produit. Il tire de l'objet son espèce, et de la vertu de l'agent son degré d'intensité. Ainsi le mouvement tire son espèce du terme auquel il se rapporte, mais sa rapidité provient des dispositions du mobile et de la vertu du moteur. De même l'amour tire son espèce de son objet, mais son intensité provient du sujet qui aime. Or, l'objet de l'amour de la charité, c'est Dieu, tandis que l'homme est le sujet qui aime. La diversité de l'amour qui est selon la charité, quant à l'espèce, doit donc se considérer dans le prochain par rapport à Dieu, de telle sorte que nous souhaitions par charité le plus grand bien à celui qui est le plus rapproché de Dieu. Car quoique le bien, c'est-à-dire la béatitude éternelle que la charité veut à tous les hommes, soit une en elle-même, néanmoins elle a divers degrés selon les différentes manières dont on y participe (1). Et il appartient à la charité de vouloir que la justice de Dieu soit observée, et que d'après cette justice les plus vertueux participent plus parfaitement à la béatitude. Ce sentiment constitue une espèce particulière d'amour; car il y a différentes espèces de dilection

(1) Ainsi nous souhaitons à ceux qui sont vertueux un plus grand bien objectivement qu'à ceux qui nous sont unis par le sang, mais qui n'ont pas la même vertu.

selon les divers biens que nous souhaitons à ceux que nous aimons. — Mais l'intensité de l'amour doit se considérer par rapport au sujet qui aime. En ce sens l'homme aime plus vivement ses parents que ceux qui sont plus vertueux et plus parfaits. Toutefois il y a ici deux sortes de différence à observer : la première c'est que ceux qui sont nos proches par les liens du sang ne peuvent pas détruire cette liaison, parce qu'elle les rend ce qu'ils sont ; tandis que la vertu qui fait qu'on s'approche de Dieu est mobile ; elle peut augmenter ou diminuer, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 10 et 11), et on peut par conséquent s'approcher de Dieu ou s'en éloigner. C'est pourquoi je puis vouloir par charité que mon parent soit meilleur qu'un autre et qu'il puisse ainsi parvenir au degré de béatitude le plus élevé. — Il y a aussi un autre motif pour lequel nous avons plus d'amour pour ceux qui nous sont le plus étroitement unis ; c'est que nous les aimons d'un plus grand nombre de manières. Car pour ceux qui nous sont unis nous n'avons pas seulement de l'amitié, nous avons encore d'autres affections en raison des liens qui les attachent à nous. Or, le bien sur lequel toute autre amitié honnête est fondée, se rapportant comme à sa fin au bien sur lequel repose la charité, il s'ensuit que la charité commande à l'acte de toutes les autres amitiés, quelles qu'elles soient ; comme l'art qui se rapporte à la fin commande à l'art qui se rapporte aux moyens, d'après Aristote (*Met.* lib. I, cap. 5, et *Eth.* lib. I, cap. 1). Ainsi l'amour que nous avons pour quelqu'un, parce qu'il est notre parent ou notre ami, ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif licite, est susceptible d'être rapporté à la charité, comme à sa fin, et peut être commandé par elle. Par conséquent nous aimons davantage nos parents de plusieurs manières, soit par les actes que la charité produit, soit par ceux qu'elle commande.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne nous est pas ordonné de haïr nos parents, parce qu'ils sont nos parents, mais seulement en tant qu'ils nous empêchent de servir Dieu. Dans ce cas, ce ne sont plus des parents, mais des ennemis, selon ces paroles du prophète (Mich. VII, 6) : *Les ennemis de l'homme, ce sont les personnes de sa maison.*

Il faut répondre au *second*, que la charité rend l'homme semblable à Dieu proportionnellement, c'est-à-dire que l'homme est à l'égard de ce qui lui est propre ce que Dieu est par rapport à ce qui lui appartient. Car il y a des choses que nous pouvons vouloir par charité, parce qu'elles nous conviennent (1), mais que Dieu ne veut pas, parce qu'il ne lui convient pas de les vouloir, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XIX, art. 10) en traitant de la bonté de la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité produit son acte d'amour non-seulement en raison de l'objet aimé, mais encore en raison du sujet qui l'aime, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). D'où il résulte que nous aimons davantage celui qui nous est le plus étroitement uni.

ARTICLE VIII. — DEVONS-NOUS AIMER DAVANTAGE CELUI QUI NOUS EST LE PLUS ÉTROITEMENT UNI PAR LES LIENS DU SANG ?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer davantage celui qui nous est plus étroitement uni par les liens du sang. L'Ecriture dit (*Prov.* XVIII, 24) : *L'homme dont la société est agréable sera plus aimé qu'un frère.* Et Valère Maxime dit (lib. IV, cap. 7) que le lien de l'amitié est très-fort, et qu'il ne le cède en

(1) Il n'est pas nécessaire que notre volonté soit toujours d'accord matériellement avec la bonté de Dieu. Ainsi nous pouvons vouloir la conversion d'un pécheur, et Dieu ne pas la vouloir. Il suffit qu'elle soit d'accord avec la sienne formellement, c'est-à-dire que nous nous y soumettions une fois qu'elle nous est connue (Voy. tom. II, p. 548, note).

rien à la puissance du sang. Car il est plus ferme et plus éprouvé que celui que le hasard de la naissance a produit, puisque c'est la volonté même qui, sans contrainte et d'après le jugement le plus solide, l'a contracté. Donc nous ne devons pas aimer plus que les autres ceux qui nous sont unis par le sang.

2. Saint Ambroise dit (*De offic.* lib. I, cap. 7) : Je n'aime pas moins ceux que j'ai engendrés dans l'Evangile que s'ils étaient mes propres enfants ; car la nature n'aime pas plus vivement que la grâce. Nous devons certainement aimer plus ceux avec lesquels nous pensons être éternellement que ceux qui doivent être avec nous seulement sur cette terre. Donc nous ne devons pas aimer nos parents plus que ceux qui nous sont unis par d'autres liens.

3. La preuve de l'amour, ce sont les œuvres, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXX *in Ev.*). Or, il y a des personnes pour lesquelles nous devons faire, sous le rapport des œuvres, plus que pour nos parents. Ainsi, à l'armée, le soldat doit obéir à son général mieux qu'à son père. Donc ce ne sont pas nos parents que nous devons aimer le plus.

Mais c'est le *contraire.* Il nous est tout particulièrement ordonné dans le Décalogue d'honorer nos parents, comme on le voit (*Ex.* XX). Donc nous devons aimer plus spécialement ceux qui nous sont unis par le sang.

CONCLUSION. — Nous devons aimer avec plus de charité ceux qui nous sont le plus étroitement unis par les liens du sang.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), nous devons aimer avec plus de charité ceux qui nous sont le plus étroitement unis, soit parce qu'on les aime plus vivement, soit parce qu'on les aime pour un plus grand nombre de raisons. Or, l'intensité de l'amour résulte de l'union de l'objet aimé avec le sujet qui l'aime. C'est pourquoi l'amour des divers objets doit se mesurer d'après la nature diverse de leur union avec le sujet qui les aime, de telle sorte qu'on aime davantage chaque individu en ce qui regarde l'union d'après laquelle on l'aime. — De plus, nous aurons à comparer un amour à un autre amour, selon le rapport qu'il y a d'une union à une autre union. — Ainsi il faut donc dire que l'amitié des parents est fondée sur l'union de la nature et du sang ; l'amitié des concitoyens, sur la participation commune aux choses civiles ; et l'amitié des soldats, sur ce qu'il y a de commun dans la guerre. C'est pourquoi, pour les choses qui concernent la nature, nous devons aimer davantage nos parents ; pour celles qui regardent les intérêts de l'Etat, nous devons aimer davantage nos concitoyens, et pour les choses militaires, le soldat doit aimer surtout ses chefs. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 2) qu'il faut attribuer à chacun ce qui lui est propre et ce qui lui convient. C'est ainsi qu'agissent ceux qui invitent leurs parents à leurs noces. Il semble encore que l'on soit obligé par-dessus tout à les nourrir et à les honorer. Il en est de même du reste.— Si nous comparons une union à une autre, il est constant que l'union naturelle qui vient du sang est la première (1) et la plus impérissable, parce qu'elle se rapporte à la substance de l'être ; tandis que les autres unions sont accidentelles et peuvent cesser. C'est pourquoi l'amitié des parents est la plus ferme ; mais les autres amitiés peuvent l'emporter sur elles, chacune pour ce qui lui est propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amitié que nous contractons

(1) Dans la pratique, il résulte que dans le cas de nécessité on doit secourir ses parents, ses enfants, ses frères, de préférence à toutes les personnes dont on a reçu quelque bienfait.

librement avec nos amis pour les choses qui tombent sous notre libre arbitre, par exemple pour les choses que nous avons à faire, l'emporte sur l'amour que nous avons pour nos parents, en ce sens que pour nos affaires nous nous entendons mieux avec eux. Mais l'amitié des parents est plus stable parce qu'elle est plus naturelle, et elle l'emporte en ce qui regarde la nature. C'est pourquoi nous sommes tenus de leur procurer le nécessaire plutôt qu'à d'autres.

Il faut répondre au *second*, que saint Ambroise parle de l'amour par rapport aux bienfaits qui appartiennent à la communication de la grâce, c'est-à-dire de l'instruction morale. Car, sous ce rapport, l'homme doit avoir plus de soin des enfants spirituels qu'il a engendrés par l'esprit que de ses enfants selon la chair, auxquels il doit surtout procurer les moyens de sustenter leur vie corporelle.

Il faut répondre au *troisième*, que de ce que dans la guerre on obéit au général de l'armée plus qu'à son père, il ne s'ensuit pas qu'on aime moins son père, absolument parlant, mais qu'on l'aime moins relativement aux affaires de la guerre.

ARTICLE IX. — L'HOMME DOIT-IL AIMER PAR CHARITÉ SON FILS PLUS QUE SON PÈRE?

1. Il semble que l'homme doive aimer par charité son fils plus que son père. Car nous devons aimer le plus celui auquel nous devons faire le plus de bien. Or, on doit faire plus de bien à ses enfants qu'à ses parents. Car l'Apôtre dit (II. *Cor*. XII, 14) : *Les fils ne doivent pas thésauriser pour leurs parents*, *mais les parents doivent thésauriser pour leurs enfants.* Donc on doit aimer ses enfants plus que ses parents.

2. La grâce perfectionne la nature. Or, les parents aiment naturellement leurs enfants plus qu'ils n'en sont aimés, comme le dit Aristote (*Eth*. lib. VIII, cap. 12). Nous devons donc aimer nos enfants plus que nos parents.

3. Par la charité, l'affection de l'homme devient conforme à celle de Dieu. Or, Dieu aime plus ses enfants qu'il n'en est aimé. Donc nous devons aussi aimer nos enfants plus que nos parents.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise (*Glos. ord. sup. illud. Cant.* 2, *Ordinavit me charitatem*, et Origène *hom.* III *in Cant.*) disent : On doit aimer Dieu d'abord, ensuite ses parents, puis ses enfants, et enfin ses domestiques.

CONCLUSION. — Quoique, par rapport à l'objet aimé, on doive aimer ses parents plus que ses enfants, parce qu'ils sont meilleurs et qu'ils ressemblent à Dieu davantage, néanmoins, par rapport au sujet qui aime, nous devons aimer nos enfants par charité plus que nos parents.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 ad 1 et art. 7), le degré de l'amour peut s'apprécier à deux points de vue : 1° Par rapport à l'objet. Sous ce rapport, on doit aimer davantage ce qui est le meilleur et ce qui ressemble le plus à Dieu. Ainsi on doit aimer son père plus que son fils, parce que nous aimons le père comme principe, et qu'à ce point de vue il a la nature d'un bien supérieur et qu'il ressemble à Dieu davantage. 2° On considère le degré de l'amour par rapport au sujet qui aime; en ce sens on aime davantage l'être avec lequel on est le plus uni. Sous ce rapport, le fils doit être aimé plus que le père, comme le dit Aristote (*Eth*. lib. VIII, cap. 12): 1° Parce que les parents aiment leurs enfants, comme une partie d'eux-mêmes, tandis que le père n'est pas une chose qui appartienne au fils. C'est pourquoi l'amour que le père a pour son fils ressemble davantage à l'amour qu'il a pour lui-même. 2° Parce que les parents connaissent mieux quels sont leurs enfants qu'ils ne connaissent leur père. 3° Parce que l'en-

fant est plus près à l'égard de son père, puisqu'il est une partie de lui-même, que le père à l'égard de son fils, dont il est seulement le principe. 4° Parce que les parents ont aimé plus longtemps. Car le père commence à aimer son fils immédiatement, tandis que le fils ne commence à aimer son père qu'après un certain laps de temps. Or, plus l'amour a de durée et plus il est fort, suivant cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* IX, 14) : *N'abandonnez pas un ancien ami, car vous n'en trouveriez pas un qui lui ressemble.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit au principe soumission, respect et honneur ; mais proportionnellement le principe doit agir sur l'effet et pourvoir aux choses dont il a besoin. C'est pour ce motif que les enfants doivent spécialement honorer leurs parents, et ceux-ci pourvoir surtout aux besoins de leurs enfants.

Il faut répondre au *second*, que le père aime naturellement davantage son fils en raison de ce qu'il est uni plus étroitement à lui ; mais le fils aime naturellement davantage son père, parce qu'il est un bien d'un ordre plus élevé (1).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 32) : Dieu nous aime pour notre avantage et pour sa gloire. C'est pourquoi le père étant notre principe, comme Dieu lui-même, c'est au père qu'il appartient, à proprement parler, d'être honoré par ses enfants ; tandis qu'il appartient au fils que ses parents lui procurent les choses qui lui sont nécessaires. Cependant, dans le cas de nécessité, le fils est obligé de venir en aide à ses parents, en raison des bienfaits qu'il en a reçus.

ARTICLE X. — L'HOMME DOIT-IL AIMER SA MÈRE PLUS QUE SON PÈRE ?

1. Il semble que l'homme doive aimer sa mère plus que son père. Car, comme le dit Aristote (*De gener. anim.* lib. II, cap. 4), dans la génération, c'est la femme qui produit le corps. Or, l'homme ne doit pas l'âme à son père, mais elle est créée par Dieu, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XC, art. 2, et quest. CXVIII, art. 2). Donc l'homme doit à sa mère plus qu'à son père, et par conséquent il doit l'aimer davantage.

2. On doit aimer davantage celui qui aime le plus. Or, la mère aime plus ses enfants que le père ; car Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 7) que ce sont les mères qui aiment le plus les enfants, parce que leur enfantement est plus pénible et qu'elles savent mieux qu'ils sont leurs enfants que les pères. Donc on doit aimer sa mère plus que son père.

3. On doit une affection plus vive à celui qui a eu pour nous le plus de peine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* ult., 6) : *Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé pour vous.* Or, la mère a plus de peine pour engendrer et élever les enfants que le père. D'où il est dit (*Eccl.* VII, 29) : *N'oubliez pas le gémissement de votre mère.* Donc l'homme doit aimer sa mère plus que son père.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jérôme dit (*Sup. Ezech.* cap. XLIV) qu'après Dieu, le Père de tous, celui qu'on doit aimer le plus, c'est son père, et ensuite sa mère.

CONCLUSION. — On doit aimer par lui-même son père plus que sa mère, puisqu'il est le principe actif de la génération, tandis que la mère en est le principe passif.

Il faut répondre que quand il s'agit de comparaison, on considère les choses en elles-mêmes. Ainsi, quand on demande si l'on doit aimer son père plus que sa mère, il s'agit du père considéré en lui-même et de la mère considérée de la même manière. Car, dans toutes ces choses que l'on compare, il peut y avoir à l'égard de la vertu et de la malice une si grande dis-

(1) Le père est cause et le fils effet ; l'obligation de l'effet à la cause étant plus étroite que celle de la cause à l'effet, dans le cas de nécessité, absolument parlant, le père doit être préféré au fils.

tance que l'amitié en soit détruite ou affaiblie (1), comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 7). C'est pourquoi, comme le dit saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 7), on doit préférer de bons domestiques à de mauvais enfants. Mais absolument parlant, on doit aimer son père plus que sa mère. Car on aime son père et sa mère comme les principes de son existence naturelle. Or, le père est un principe d'un ordre supérieur à la mère, parce que le père est le principe actif, tandis que la mère est le principe passif et matériel. C'est pourquoi, absolument parlant, on doit aimer le père davantage.

Il faut répondre au *premier* argument, que, dans la génération de l'homme, c'est la mère qui donne la matière informe du corps; tandis que le corps est formé par la vertu formelle qui réside dans le sang du père. Quoique cette vertu ne puisse pas créer l'âme raisonnable, néanmoins elle dispose la matière corporelle à recevoir cette forme.

Il faut répondre au *second*, que ceci se rapporte à un autre genre d'amour. Car l'espèce d'amitié par laquelle nous aimons celui qui aime diffère de celle par laquelle nous aimons celui qui engendre. Or, nous parlons ici de l'amitié qu'on doit au père et à la mère sous le rapport de la génération.

Il faut répondre au *troisième*, que la supériorité du principe dans le père l'emporte sur l'excès de peine que la mère a éprouvé dans la génération, parce que dans l'objet de l'amour on considère absolument la raison du bien plutôt que la raison de la difficulté ou de la peine (2).

ARTICLE XI. — L'HOMME DOIT-IL AIMER SON ÉPOUSE PLUS QUE SON PÈRE ET SA MÈRE (3)?

1. Il semble que l'homme doive aimer son épouse plus que son père et sa mère. Car personne n'abandonne une chose, sinon pour s'attacher à une autre qu'il aime davantage. Or, il est dit (*Gen.* II, 24) que *l'homme abandonnera son père et sa mère pour son épouse*. Donc l'homme doit aimer son épouse plus que son père et sa mère.

2. L'Apôtre dit (*Eph.* V) que *les hommes doivent aimer leurs épouses comme eux-mêmes*. Or, l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc il doit aimer son épouse plus que ses parents.

3. Là où il y a plusieurs motifs d'amour, il doit y avoir une dilection plus grande. Or, dans l'amitié qui se rapporte à une épouse, il y a plusieurs motifs d'amour. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 12) que, dans cette amitié, il peut y avoir l'utile et l'agréable, et qu'elle peut être fondée sur la vertu si les époux sont vertueux. On doit donc avoir plus d'amour pour son épouse que pour ses parents.

Mais c'est le *contraire*. *L'homme doit aimer son épouse comme sa chair*, selon l'expression de saint Paul (*Eph.* V). Or, l'homme doit aimer son corps moins que son prochain, comme nous l'avons dit (art. 5), et parmi le prochain nous devons principalement aimer nos parents. Donc on doit aimer ses parents plus que son épouse.

CONCLUSION. — Quoique l'homme doive aimer par charité son épouse avec plus d'ardeur, parce qu'elle lui est plus étroitement unie, néanmoins il doit par charité plus de respect à ses parents.

(1) Il peut se faire que la mère soit vertueuse et que le père, au contraire, soit très-vicieux. Dans ce cas les circonstances changent absolument la question, et ce n'est pas à ce point de vue qu'on l'envisage ici.

(2) Les peines que se donne la mère sont des circonstances accidentelles que l'on ne considère point ici. Cette réponse est d'ailleurs tirée des commentaires de Cajétan; car elle manque dans toutes les éditions, à l'exception de celle de Padoue.

(3) Les théologiens font remarquer qu'il n'y a pas péché grave à changer l'ordre déterminé dans ces trois derniers articles, parce que la différence qu'il doit y avoir entre ces diverses espèces d'amour n'est pas très-notable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 9), on peut considérer le degré de l'amour selon la nature du bien et selon son union avec le sujet qui l'aime (1). — Selon la nature du bien qui est l'objet de l'amour, on doit aimer ses parents plus que son épouse, parce qu'on les aime comme le principe de son existence et comme un bien plus excellent. — Mais, selon la nature de l'union, on doit aimer davantage son épouse, parce que l'épouse est unie à l'homme, de telle sorte qu'elle ne forme avec lui qu'une seule chair, selon ces paroles de l'Evangile (Matth. XIX, 6) : *Ils ne sont plus deux, mais une seule chair*. C'est pourquoi on aime son épouse avec plus d'ardeur, mais on doit avoir plus de respect pour ses parents.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on n'abandonne pas, sous tous les rapports, son père et sa mère pour sa femme. Car, dans certaines circonstances, l'homme doit aider ses parents (2) plus que son épouse ; mais, par rapport à l'union charnelle et à la cohabitation, l'homme s'attache à son épouse, après avoir abandonné tous ses parents.

Il faut répondre au *second*, que ces paroles de l'Apôtre ne signifient pas que l'homme doive aimer son épouse autant que lui-même, mais que l'amour qu'il a pour lui-même est la raison de l'amour qu'il a pour l'épouse qui lui est unie.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'amitié que l'on a pour son père on trouve beaucoup de raisons de l'aimer, et sous un rapport elles l'emportent sur la raison d'amour que l'on a pour une épouse (3), en ce sens qu'il s'agit d'un bien supérieur, quoique la raison en faveur de l'épouse l'emporte sous le rapport de l'union.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce passage ne doit pas s'entendre comme si le mot *comme* impliquait égalité ; il ne signifie ici que la raison de l'amour. Car l'homme aime principalement son épouse sous le rapport de l'union charnelle (4).

ARTICLE XII. — L'HOMME DOIT-IL AIMER SON BIENFAITEUR PLUS QUE CELUI A QUI IL ACCORDE SES BIENFAITS (5)?

1. Il semble que l'homme doive aimer son bienfaiteur plus que celui à qui il accorde ses bienfaits. Car saint Augustin dit (*Lib. de catech. rudibus*, cap. 4) : Rien ne nous excite plus à aimer que de nous voir aimés les premiers. Car il y a une dureté excessive à ne pas vouloir répondre à l'amour qu'on nous témoigne, quoiqu'on n'ait pas voulu faire les premières avances. Or, nos bienfaiteurs nous préviennent par le bienfait de la charité. Donc ce sont eux que nous devons aimer le plus.

2. On doit aimer d'autant plus un être qu'on pèche plus grièvement, si on ne l'aime pas ou si l'on agit contre lui. Or, celui qui n'aime pas son bienfaiteur ou qui agit contre lui pèche plus grièvement que s'il cessait d'aimer celui à qui il a fait jusqu'alors du bien. Nous devons donc aimer nos bienfaiteurs plus que ceux auxquels nous faisons du bien.

3. Parmi les êtres que nous devons le plus aimer, c'est Dieu d'abord et ensuite notre père, selon la remarque de saint Jérôme (*Sup. Ezech.* cap. 44).

(1) C'est-à-dire objectivement et subjectivement ; c'est la même distinction que les distinctions précédentes.

(2) Ainsi, dans le cas de nécessité, il doit secourir ses parents plutôt que sa femme.

(3) Il y a moins de motifs qui engagent l'homme à aimer sa femme.

(4) Cette union en fait une partie de lui-même et elle est la cause de l'amour qu'il a pour elle. Il en résulte de l'analogie entre cet amour et celui qu'il a pour lui-même, mais cela ne prouve pas qu'il soit égal ou identique.

(5) Cet article n'est que le commentaire d'un passage de la Morale d'Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 7).

Or, ce sont nos plus grands bienfaiteurs. Donc on doit aimer surtout son bienfaiteur.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 7) : Les bienfaiteurs paraissent aimer ceux qui sont l'objet de leurs bienfaits plus que ceux-ci ne les aiment.

CONCLUSION. — Le bienfaiteur doit être aimé plus que celui qui reçoit le bienfait, sous un rapport, et moins sous un autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 9 et 11), on aime une chose plus qu'une autre de deux manières : 1° parce qu'elle est meilleure ; 2° parce qu'on est plus étroitement uni avec elle. Sous le premier rapport, c'est le bienfaiteur qu'on doit aimer le plus, parce que, par là même qu'il est le principe du bienfait reçu, il est supérieur en bonté à celui qui le reçoit, comme nous l'avons dit à propos du père (art. 9). Sous le second rapport, on aime davantage ceux qui reçoivent les bienfaits, et pour quatre raisons que donne Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 7) : 1° Parce que celui qui reçoit le bienfait est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur. C'est ce qui fait qu'on a coutume de dire en parlant de lui : Voilà sa créature. Or, il est naturel à chacun d'aimer son œuvre : c'est ainsi que nous voyons les poëtes aimer leurs poésies. Il en est de la sorte parce que chacun aime son être, sa vie et ce qu'il y a de plus éclatant dans ses actions. 2° Parce que chacun aime naturellement l'objet dans lequel il voit son bien. A la vérité, le bienfaiteur possède un certain bien dans celui qui est l'objet de son bienfait, et réciproquement ; mais le bienfaiteur voit dans celui qui a été l'objet de son bienfait un bien qui est honorable, tandis que celui-ci voit dans son bienfaiteur un bien qui est utile. Or, on trouve plus de plaisir à considérer le bien honnête que le bien utile, soit parce qu'il a plus de durée, — car l'utilité passe rapidement, et un souvenir n'est pas aussi agréable qu'une chose présente, — soit parce que nous aimons mieux à repasser dans notre esprit les biens honnêtes ou glorieux que les services qui nous ont été rendus par les autres. 3° Parce que c'est à celui qui aime qu'il appartient d'agir ; car il veut et il fait du bien à celui qu'il aime, tandis qu'il appartient à celui qui est aimé de recevoir le bien qu'on lui fait. C'est pourquoi l'amour est plus ardent dans le premier, et par conséquent c'est le bienfaiteur qui aime davantage. 4° Parce qu'il est plus difficile de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons davantage ce qui nous coûte de la peine, tandis que nous méprisons en quelque sorte ce qu'il nous est plus facile d'obtenir.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est au bienfaiteur à exciter celui qui a reçu de lui un bienfait à l'aimer, tandis que le bienfaiteur aime celui qui a reçu de lui un bienfait, sans que celui-ci l'y excite, mais de son propre mouvement. Or, ce qui existe par soi l'emporte sur ce qui existe par un autre.

Il faut répondre au *second*, que l'amour de celui qui a reçu un bienfait est à l'égard du bienfaiteur une dette ; c'est pourquoi le sentiment contraire est un péché (1). Mais l'amour du bienfaiteur pour son protégé est plus spontané, et c'est pour ce motif qu'il a plus d'activité.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu nous aime plus que nous ne l'aimons, et les parents aiment leurs enfants plus qu'ils n'en sont aimés. — Il n'est cependant pas nécessaire que nous aimions ceux auxquels nous faisons du bien plus que tous nos bienfaiteurs. Car nous préférons les bienfaiteurs (2) dont nous avons reçu les plus grands bienfaits, c'est-à-dire Dieu et nos parents à tous ceux auxquels nous rendons des services moindres.

(1) C'est de l'ingratitude.

(2) Cette préférence est un devoir.

ARTICLE XIII. — L'ORDRE DE LA CHARITÉ SUBSISTE-T-IL DANS LE CIEL?

1. Il semble que l'ordre de la charité ne subsiste pas dans le ciel. Car saint Augustin dit (*De ver. religione*, cap. 48): La charité parfaite consiste à aimer beaucoup les biens les plus excellents et à aimer moins ceux qui ont moins d'importance. Or, dans le ciel la charité sera parfaite. Par conséquent on aimera ceux qui seront les meilleurs plus que soi-même ou que ses parents.

2. On aime davantage celui auquel on veut le plus de bien. Or, celui qui est dans le ciel veut le plus de bien à celui qui est le plus vertueux, autrement sa volonté ne serait pas en tout conforme à la volonté de Dieu. Or, dans le ciel celui qui possède le plus de bien est le meilleur. Donc dans le ciel on aime davantage celui qui est le meilleur et par conséquent on aime les autres plus que soi-même, les étrangers plus que ses proches.

3. Dieu sera dans le ciel la raison totale et exclusive de l'amour. Car alors on verra l'accomplissement de ces paroles (I. *Cor*. xv, 28) : *C'est que Dieu soit tout en tous*. Donc celui qu'on aime le plus, c'est celui qui est le plus près de Dieu, et par conséquent on aimera celui qui est le meilleur plus que soi-même; l'étranger plus que les personnes avec lesquelles on est uni.

Mais c'est le *contraire*. La nature n'est pas détruite, mais perfectionnée par la gloire. Or, l'ordre de la charité tel que nous l'avons exposé (art. 2, 3 et 4) procède de la nature elle-même. Et comme on s'aime naturellement plus que les autres choses, il s'ensuit que cet ordre subsistera dans le ciel.

CONCLUSION. — L'ordre de la charité par lequel on doit aimer Dieu par-dessus toutes choses subsistera nécessairement dans le ciel; cependant les bienheureux aimeront ceux qui sont meilleurs qu'eux plus qu'eux-mêmes par rapport au bien qu'ils leur souhaiteront, mais par rapport au sujet qui aime, ils s'aimeront plus vivement que leur prochain.

Il faut répondre qu'il est nécessaire que l'ordre de la charité subsiste dans le ciel par rapport à l'amour qu'on doit avoir pour Dieu par-dessus toutes choses. Car alors cet amour existera d'une manière absolue quand l'homme jouira de Dieu parfaitement. Mais relativement à l'ordre qu'on établit de soi aux autres, il semble qu'on doive faire une distinction; parce que, comme nous l'avons dit (art. 7 et 9), on peut distinguer le degré de l'amour, soit d'après la différence du bien qu'on souhaite à un autre, soit d'après l'intensité même de l'amour. Dans le premier sens on aimera les meilleurs plus que soi-même, mais on aimera moins ceux qui sont moins bons. Car tous les bienheureux voudront que chacun possède ce qui lui est dû selon la justice divine, parce que leur volonté se trouvera parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Ce ne sera plus le temps de mériter une plus grande récompense, comme on le fait maintenant que l'homme peut encore désirer atteindre la vertu et la gloire de celui qui est au-dessus de lui; mais alors la volonté de chacun devra s'arrêter au point que la justice divine aura déterminé. — Au contraire dans le second sens on s'aimera soi-même plus que ceux qui sont plus parfaits; parce que l'intensité de l'acte d'amour provient du sujet qui aime (1), comme nous l'avons dit (art. 7 et 9). D'ailleurs le don de la charité est accordé par Dieu à chacun; premièrement pour qu'il élève son âme vers lui (2), ce qui appartient à l'amour de soi-même; secondairement pour qu'il veuille que les autres s'y rapportent ou qu'il travaille à les y disposer à sa manière. — Quant à l'ordre à observer entre nos semblables, absolument parlant, nous aimerons plus d'un amour

(1) Et on s'aime naturellement plus que tout autre.

(2) Par la charité nous sommes donc plus étroitement unis à nous-mêmes qu'au prochain.

de charité celui qui est le meilleur. Car la vie bienheureuse consiste tout entière dans le rapport de l'âme à Dieu. Par conséquent l'ordre d'amour à l'égard des bienheureux sera parfaitement observé par rapport à Dieu, si l'on aime davantage et si l'on considère comme le plus près de soi celui qui est le plus près de Dieu. Car alors on cessera de pourvoir aux besoins des autres, comme on est obligé de le faire ici-bas ; on n'aura plus ce soin qui force chacun de nous à pourvoir à celui qui lui est attaché par quelques liens plus qu'à un étranger et qui est cause qu'en cette vie l'homme aime davantage par le seul attrait de la charité celui qui lui est uni et en faveur duquel il doit exercer le plus de bonnes œuvres. Toutefois il arrivera dans le ciel que nous aimerons davantage celui qui nous est uni d'un plus grand nombre de manières (1). Car les bienheureux ne cesseront pas d'être sensibles à tout motif honnête d'amour; cependant la raison d'amour qui résulte de la proximité de Dieu l'emporte incomparablement sur toutes ces raisons secondaires.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison est vraie par rapport à ceux qui nous sont unis; mais par rapport à soi-même il faut qu'on s'aime plus que les autres, et cela d'autant plus que la charité est plus parfaite; parce que la perfection de la charité élève l'homme parfaitement vers Dieu, ce qui appartient à l'amour de soi-même, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur l'ordre d'amour considéré selon le degré de bien qu'on veut à celui qu'on aime.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu sera pour chacun la raison totale de l'amour, parce qu'il est le bien total et exclusif de l'homme. Car en supposant par impossible que Dieu ne soit pas le bien de l'homme, il n'y aurait pas de raison pour lui de l'aimer. C'est pourquoi dans l'ordre d'amour, il faut qu'après Dieu l'homme s'aime surtout lui-même.

QUESTION XXVII.

DE L'ACTE PRINCIPAL DE LA CHARITÉ QUI EST LA DILECTION.

Après avoir parlé de l'ordre de la charité, nous avons maintenant à nous occuper de son acte. Et d'abord de son acte principal qui est la dilection; ensuite des autres actes ou effets qui s'ensuivent. — Touchant la dilection huit questions se présentent : 1° Qu'y a-t-il de plus propre à la charité d'aimer ou d'être aimé? — 2° L'amour considéré comme l'acte de la charité est-il la même chose que la bienveillance? — 3° Doit-on aimer Dieu pour lui-même? — 4° Peut-on l'aimer immédiatement en cette vie? — 5° Peut-on l'aimer totalement? — 6° Son amour a-t-il un mode? — 7° Lequel vaut le mieux d'aimer son ami ou son ennemi? — 8° Lequel est le mieux d'aimer Dieu ou le prochain?

ARTICLE I. — EST-IL PLUS PROPRE A LA CHARITÉ D'ÊTRE AIMÉE QUE D'AIMER?

1. Il semble qu'il soit plus propre à la charité d'être aimée que d'aimer. Car la charité est plus parfaite dans les plus parfaits. Or, les plus parfaits doivent être les plus aimés. Donc ce qu'il y a de plus propre à la charité, c'est d'être aimée.

2. Ce qui se trouve dans un plus grand nombre d'individus paraît être plus conforme à la nature et par conséquent meilleur. Or, comme le dit

(1) On peut admettre que les raisons particulières d'affection que nous avons pour nos parents, nos amis, existeront encore, puisque ces raisons sont louables et bonnes en elles-mêmes, mais en tout cas elles ne joueront qu'un rôle secondaire relativement à la raison d'amour qui résultera de la proximité de Dieu et de son union avec lui.

Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 8), il y en a une foule qui veulent être aimés plus qu'ils ne veulent aimer et il y en a toujours beaucoup qui sont partisans de l'adulation. Donc il est mieux d'être aimé que d'aimer, et par conséquent c'est là le caractère qui convient le mieux à la charité.

3. Le motif d'une chose est ce qu'il y a de principal. Or, les hommes aiment parce qu'ils sont aimés. Car saint Augustin dit (*De cat. rud.* cap. 4) que rien ne nous excite plus à aimer que l'action de celui qui nous aime le premier. Donc la charité consiste plus à être aimé qu'à aimer.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 8) que l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé. Or, la charité est une amitié. Donc la charité consiste plutôt à aimer qu'à être aimé.

CONCLUSION. — Puisque aimer est l'acte propre de la charité considérée comme vertu, tandis qu'être aimé ne convient à la charité qu'autant qu'on la considère comme un bien, il s'ensuit évidemment qu'il est plus propre à la charité d'aimer que d'être aimé.

Il faut répondre qu'aimer convient à la charité considérée en elle-même. Car la charité étant une vertu, elle est portée par son essence à produire l'acte qui lui est propre. Or, être aimé (1) n'est pas un acte de charité de la part de celui qui est aimé, mais son acte de charité consiste à aimer. Il ne peut être aimé qu'en raison du bien qui est en lui, c'est-à-dire selon qu'un autre est porté par l'acte de sa charité à lui vouloir du bien. D'où il est manifeste qu'il convient mieux à la charité d'aimer que d'être aimé. Car ce qui convient à un être absolument et substantiellement lui convient mieux que ce qui lui convient relativement et accidentellement (2). Ici nous en avons une double preuve. — La première c'est qu'on loue les amis plutôt de ce qu'ils aiment que de ce qu'ils sont aimés; il y a plus, c'est que s'ils n'aiment pas et qu'ils soient aimés, on les blâme. — La seconde c'est que les mères dont l'amour est le plus tendre cherchent plus à aimer qu'à être aimées. Car il y en a, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 8), qui donnent leurs enfants à une nourrice et qui les aiment sans chercher à en être aimées à leur tour, puisqu'il n'est pas possible qu'elles le soient (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les meilleurs sont plus aimables par là même qu'ils sont meilleurs; mais de ce qu'ils ont une charité plus parfaite que les autres, ils sont plus aimants qu'eux, tout en se proportionnant cependant à l'objet aimé. Car le meilleur n'aime pas ce qui est au-dessous de lui moins qu'il n'est aimable; comme celui qui est moins bon ne parvient pas à aimer ce qui est au-dessus de lui autant qu'on doit l'aimer (4).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 8), les hommes veulent être aimés autant qu'ils veulent être honorés. Car comme en honorant quelqu'un, on prouve qu'il y a quelque chose de bien en lui, de même en l'aimant on prouve qu'il y a en lui du bon, parce qu'il n'y a que le bon qui soit aimable. Par conséquent les hommes cherchent à être aimés et honorés dans un but ultérieur, c'est-à-dire pour la manifestation du bien qui existe en eux. Mais ceux qui ont la charité cherchent à aimer pour l'amour même (5), parce que l'amour est le bien de la charité,

(1) Etre aimé n'est pas un acte, puisque c'est une chose passive et non une chose active.

(2) L'acte propre et essentiel de la charité consiste à aimer; au lieu qu'être aimé n'est, par rapport à cette vertu, qu'un accident.

(3) Tant que l'enfant n'a pas la raison, il ne peut pas répondre à l'amour de sa mère par un amour réciproque.

(4) Ainsi nous n'aimons jamais Dieu autant qu'il doit être aimé, au lieu qu'il ne nous aime jamais moins, mais toujours plus que nous ne sommes dignes d'être aimés.

(5) Il n'aiment pas pour être aimés.

comme tout acte de vertu est le bien de sa vertu propre. Par conséquent il appartient plus à la charité de vouloir aimer que de vouloir être aimé.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y en a qui aiment pour être aimés, non pas qu'être aimés soit la fin qu'on se propose en aimant, mais parce que c'est la voie qui conduit l'homme à l'amour.

ARTICLE II. — L'AMOUR CONSIDÉRÉ COMME L'ACTE DE LA CHARITÉ EST-IL LA MÊME CHOSE QUE LA BIENVEILLANCE (1)?

1. Il semble que l'amour, considéré comme un acte de charité, ne soit rien autre chose que la bienveillance. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) qu'aimer c'est vouloir à quelqu'un du bien. Or, c'est là ce qui constitue la bienveillance. Donc l'acte de charité n'est rien autre chose que la bienveillance.

2. L'acte se rapporte à la même puissance que l'habitude. Or, l'habitude de la charité existe dans la puissance de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 1). Donc l'acte de charité est aussi un acte de la volonté. Et comme il ne tend qu'au bien, ce qui est le propre de la bienveillance, il s'ensuit que l'acte de charité n'est rien autre chose que la bienveillance même.

3. Aristote distingue cinq choses (*Eth.* lib. IX, cap. 4) qui appartiennent à l'amitié. Il faut: 1° que l'homme veuille du bien à son ami; 2° qu'il lui conserve l'existence et la vie; 3° qu'il ait du plaisir à vivre avec lui; 4° qu'il ait les mêmes goûts; 5° qu'il partage ses joies et ses peines. Or, les deux premières choses appartiennent à la bienveillance. Donc le premier acte de charité est la bienveillance.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 5) que la bienveillance n'est ni l'amitié, ni l'amour, mais le principe de l'amitié. Or, la charité est une amitié, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Donc la bienveillance n'est pas la même chose que la dilection qui est un acte de charité.

CONCLUSION. — Quoique la bienveillance soit comprise dans l'amour considéré comme un acte de charité, cependant l'amour ajoute à la bienveillance l'union affectueuse de celui qui aime avec l'objet aimé, ce que ne renferme pas la bienveillance qui est un acte simple de la volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un.

Il faut répondre qu'on appelle bienveillance, à proprement parler, l'acte de la volonté par lequel nous voulons du bien à un autre. Cet acte de la volonté diffère de l'amour actuel (2) selon ce qu'il est dans l'appétit sensitif aussi bien que selon ce qu'il est dans l'appétit intelligentiel qui est la volonté. Car l'amour qui réside dans l'appétit sensitif est une passion. Toute passion se porte avec une certaine impétuosité vers son objet. Toutefois la passion de l'amour ne s'élève pas subitement, elle ne se produit qu'après qu'on a considéré assidûment l'objet aimé. C'est pourquoi Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 5) montrant la différence qu'il y a entre la bienveillance et l'amour qui est une passion, dit que la bienveillance ne connaît ni dissentiment, ni appétit, c'est-à-dire aucun de ces élans impétueux qui naissent de l'inclination; c'est uniquement le jugement de la raison qui porte l'homme à vouloir du bien aux autres (3). De plus l'amour suppose une sorte de commerce continu, tandis que la bienveillance naît quelquefois tout à coup; c'est ainsi qu'en voyant

(1) Cet article est un commentaire de l'un des chapitres de la Morale d'Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 5), où le philosophe établit une différence entre l'amitié et la bienveillance.

(2) L'amour, considéré comme un acte de la charité, ne réside que dans la volonté ou l'appétit intelligentiel.

(3) La bienveillance se borne à vouloir du bien aux autres, au lieu que l'amour s'attache à eux et demande de leur part une réciprocité d'affection.

des lutteurs qui combattent, nous voudrions voir l'un des deux vainqueurs. — D'ailleurs l'amour qui réside dans l'appétit intelligentiel diffère aussi de la bienveillance. Car il implique une certaine union d'affection du sujet qui aime avec l'objet aimé, en ce sens que celui qui aime considère celui qui est aimé comme ne faisant qu'un avec lui ou comme lui appartenant et qu'à ce titre il se porte vers lui ; tandis que la bienveillance est un acte simple de la volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, sans que nous nous supposions pour cela unis d'affection avec lui. Par conséquent la bienveillance est donc comprise dans l'amour considéré comme un acte de charité; mais la dilection ou l'amour y ajoute l'union d'affection. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 5) que la bienveillance est le principe de l'amitié.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote définit en cet endroit l'amour sans comprendre toute son essence, mais en s'attachant seulement à cette partie de lui-même, dans laquelle l'acte d'amour se manifeste avec le plus d'éclat.

Il faut répondre au *second*, que l'amour est un acte de la volonté qui tend au bien et qui implique l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé, ce que la bienveillance n'implique pas.

Il faut répondre au *troisième*, que cette énumération faite par Aristote se rapporte à l'amitié, en ce sens que toutes ces dispositions proviennent de l'amour qu'on a pour soi-même. Car ce philosophe veut qu'on fasse toutes ces choses pour un ami, comme on les fait pour soi-même ; ce qui rentre dans l'union d'affection dont nous avons parlé.

ARTICLE III. — DOIT-ON AIMER DIEU PAR CHARITÉ POUR LUI-MÊME?

1. Il semble qu'on ne doive pas aimer par charité Dieu pour lui-même, mais pour autre chose. Car saint Grégoire dit (*Hom. in Evang.* XI) : C'est par les choses qu'il connaît que l'esprit apprend à aimer celles qu'il ne connaît pas. Or, il entend par choses inconnues, les choses intelligibles et divines, et par choses connues, les choses sensibles. On doit donc aimer Dieu pour autre chose que pour lui-même.

2. L'amour suit la connaissance. Or, on connaît Dieu par autre chose que par lui-même, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Les choses invisibles de Dieu sont rendues intelligibles par celles qui ont été faites.* On l'aime donc aussi pour autre chose que pour lui-même.

3. L'espérance engendre la charité, comme le dit la glose (*Glos. interl. in Matth.* I). La crainte mène aussi à la charité, d'après saint Augustin (*Tract.* IX *sup. prim. can. Joan.*). Or, l'espérance s'attend à obtenir de Dieu quelque chose, tandis que la crainte fuit le châtiment qu'il peut infliger. Il semble donc qu'on doive aimer Dieu pour le bien qu'on en espère ou pour le mal qu'on en redoute, et par conséquent qu'on ne doive pas l'aimer pour lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 4), jouir, c'est s'attacher à quelqu'un par amour pour lui. Or, nous devons jouir de Dieu, comme l'observe le même docteur (*ibid.*, cap. 5). Nous devons donc aimer Dieu pour lui-même.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est l'essence même de la bonté et la fin dernière de tous les êtres, on doit l'aimer pour lui-même, quoique par manière de disposition nous puissions l'aimer pour une autre chose qui nous porte à son amour.

Il faut répondre que le mot *pour lui-même* (*propter*) implique le rapport d'une cause. Or, il y a quatre genres de cause : la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente et la cause matérielle, à laquelle revient la disposition

matérielle qui n'est pas une cause absolue, mais relative. D'après ces quatre genres de causes, on dit qu'on doit aimer une chose pour une autre. On le dit : 1° selon la cause finale, c'est ainsi que nous aimons la médecine pour la santé ; 2° selon la cause formelle, c'est ainsi que nous aimons l'homme pour sa vertu, parce que l'homme est par sa vertu formellement bon et par conséquent aimable; 3° selon la cause efficiente, c'est ainsi que nous aimons certains individus, par exemple les enfants, à cause du père; 4° par manière de disposition, ce qui revient à la cause matérielle. C'est ainsi que nous disons que nous aimons une chose à cause de ce qui nous dispose à l'aimer, par exemple, à cause des bienfaits que nous en avons reçus; bien qu'après avoir commencé d'aimer un ami, nous ne l'aimions pas pour ses bienfaits, mais pour sa vertu. — Nous n'aimons pas Dieu des trois premières manières pour autre chose que pour lui-même; car il ne se rapporte pas à autre chose comme à sa fin (1), puisqu'il est lui-même la fin dernière de tous les êtres. Il ne doit pas non plus à un autre être sa bonté formelle, puisque sa substance est sa bonté, et qu'elle sert de type à tout ce qui est bon. Ce n'est pas davantage un autre être qui est cause efficiente de sa bonté, puisque c'est de lui que tous les êtres tirent la leur. Mais on peut l'aimer pour (2) autre chose de la quatrième manière, parce qu'il y a des choses qui nous disposent à l'aimer : tels sont, par exemple, les bienfaits que nous en avons reçus, ou les récompenses que nous en espérons ou les châtiments auxquels nous voulons échapper (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'esprit apprend à aimer ce qu'il ne connaît pas d'après les choses qu'il connaît; non que les choses connues soient une raison pour aimer celles qu'on ne connaît pas, par manière de cause formelle, finale ou efficiente, mais parce que l'homme est disposé (4) par là à aimer ce qui lui est inconnu.

Il faut répondre au *second*, qu'on acquiert la connaissance de Dieu par d'autres choses; mais une fois qu'on le connaît, on ne le considère plus au moyen des autres êtres, on le contemple en lui-même, d'après cette parole de saint Jean (IV, 42) : *Nous ne vous croyons plus d'après ce que vous nous avez dit; car nous l'avons entendu, et nous savons qu'il est véritablement le Sauveur du monde.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance et la crainte mènent à la charité par manière de disposition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XVII, art. 8).

ARTICLE IV. — PEUT-ON AIMER DIEU IMMÉDIATEMENT EN CETTE VIE (5)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas être immédiatement aimé ici-bas. Car on ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 1 et 2). Or, nous ne connaissons pas Dieu immédiatement ici-bas, parce que *nous le voyons maintenant en énigme comme dans un miroir*, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XIII, 12). Donc nous ne l'aimons pas non plus immédiatement.

2. Celui qui ne peut pas moins ne peut pas plus. Or, aimer Dieu, c'est plus

(1) Si nous aimions Dieu pour autre chose que pour lui-même, il ne serait plus notre fin dernière, et un acte d'amour ayant pour fin autre chose que Dieu ne pourrait être un acte de charité.

(2) C'est-à-dire *à cause* (*propter*).

(3) Quand nous l'aimons de cette manière, l'amour que nous avons pour lui n'est pas un amour de charité, mais un amour de foi et d'espérance.

(4) Elles ne sont par conséquent qu'une cause dispositive, c'est-à-dire qu'une cause accidentelle qui prépare les voies en écartant les obstacles.

(5) Cet article a pour but de déterminer quelle est la nature de notre union avec Dieu, et par conséquent d'expliquer ces paroles de l'Écriture (Joan. XVII) : *Rogo ut et ipsi sint unum mecum, sicut et nos unum sumus.* (I *Cor.* VI) : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.*

que le connaître. Car celui qui adhère à Dieu par l'amour *ne fait qu'un seul esprit avec lui*, comme dit saint Paul (I. *Cor.* VI, 17). Comme l'homme ne peut connaître Dieu immédiatement, il peut donc encore beaucoup moins l'aimer.

3. L'homme est séparé de Dieu par le péché, suivant ces paroles du prophète (Is. LIX, 2) : *Vos péchés ont établi une séparation entre vous et Dieu.* Or, le péché réside dans la volonté plus que dans l'intellect. Donc il est moins possible à l'homme d'aimer Dieu immédiatement que d'en avoir une connaissance immédiate.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit que la connaissance de Dieu est énigmatique, parce qu'elle est médiate, et on ajoute que cette sorte de connaissance ne doit plus exister dans le ciel, comme on le voit dans saint Paul (I. *Cor.* XIII). Or, la charité d'ici-bas ne sera pas détruite, d'après le témoignage du même apôtre. Donc elle s'attache à Dieu immédiatement.

CONCLUSION. — Quoique nous ne connaissions pas Dieu immédiatement ici-bas, nous l'aimons néanmoins immédiatement de l'amour de la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXII, art. 2), l'acte de la faculté cognitive est parfait, par là même que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît; tandis que l'acte de la puissance appétitive est parfait quand l'appétit se porte vers la chose elle-même. C'est pourquoi il faut que le mouvement de la puissance appétitive soit en réalité selon la nature des choses qu'elle appète, tandis que l'acte de la puissance cognitive est selon la manière d'être du sujet qui connaît. Or, l'ordre des choses est tel en lui-même, que Dieu doit être connu et aimé pour lui-même, parce qu'il est essentiellement la vérité et la bonté même, par laquelle on connaît et l'on aime tout le reste (1). Mais par rapport à nous, comme nous tirons notre connaissance de nos sens, les choses que nous connaissons les premières sont celles qui sont les plus rapprochées de nos sens, et celles que nous connaissons les dernières sont celles qui en sont les plus éloignées (2). D'après cela, il faut donc dire que l'amour, qui est l'acte de la puissance appétitive, tend vers Dieu tout d'abord, même ici-bas, et que de Dieu il se répand sur les autres êtres. Par conséquent, la charité aime Dieu immédiatement, et elle aime les autres êtres par l'intermédiaire de Dieu (3). Mais c'est le contraire pour la connaissance, parce que nous connaissons Dieu par les autres êtres, comme la cause par l'effet, éminemment ou négativement, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'on ne puisse aimer ce qu'on ne connaît pas, il n'est pas nécessaire néanmoins que l'ordre de la connaissance et de l'amour soit le même; car l'amour est le terme de la connaissance. C'est pourquoi, là où la connaissance cesse, c'est-à-dire à la chose même que l'on connaît par une autre (4), l'amour peut commencer aussitôt.

Il faut répondre au *second*, que l'amour de Dieu étant supérieur à sa connaissance, surtout ici-bas, il la présuppose. Et parce que la connaissance ne s'arrête pas aux choses créées, mais que par leur intermédiaire elle s'élève à autre chose, l'amour commence au dernier terme de la connaissance, et découle de là sur les autres êtres, ce qui produit une sorte de mouvement circulaire, puisque la connaissance part des créatures pour arriver à Dieu, et que l'amour part de Dieu, comme de la fin dernière, pour arriver aux créatures (5).

(1) Car les autres choses ne sont bonnes et aimables que parce qu'elles participent à sa bonté et à ses autres perfections.

(2) C'est-à-dire qui existent en Dieu.

(3) Puisqu'elle ne les aime qu'en tant qu'ils participent à la bonté divine.

(4) Ou à la vérité première.

(5) Et les ramener ensuite à Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité détruit cet éloignement de Dieu qui est l'effet du péché ; mais il n'est pas détruit par la connaissance seule. C'est pourquoi c'est la charité qui, en aimant, unit immédiatement l'âme à Dieu par le lien de l'union spirituelle.

ARTICLE V. — POUVONS-NOUS AIMER DIEU PLEINEMENT ET TOTALEMENT (1) ?

1. Il semble que nous ne puissions pas aimer Dieu totalement. Car l'amour suit la connaissance. Or, nous ne pouvons connaître Dieu pleinement, parce que ce serait le comprendre. Donc nous ne pouvons pas non plus l'aimer pleinement ou totalement.

2. L'amour est une union, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, le cœur de l'homme ne peut pas être uni à Dieu totalement, parce que Dieu est *plus grand que notre cœur*, selon l'expression de saint Jean (I. Joan. III, 20). Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement.

3. Dieu s'aime totalement lui-même. Si donc il est aimé totalement par quelque autre, il y aura quelqu'un qui aime Dieu autant que Dieu s'aime lui-même ; ce qui répugne. Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement par une créature.

4. Mais c'est le *contraire*. La loi dit (*Deut.* VI, 5) : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur.*

CONCLUSION. — Quoique l'homme puisse aimer Dieu totalement, c'est-à-dire aimer tout ce qui se rapporte à lui en rapportant à son amour tout ce qui lui appartient, il ne peut néanmoins l'aimer totalement d'une manière absolue, c'est-à-dire autant qu'il est aimable.

Il faut répondre que puisque l'amour se conçoit comme un milieu entre le sujet qui aime et l'objet aimé, quand on se demande si Dieu peut être aimé totalement, cette question peut s'entendre de trois manières : 1° le mot *totalement* peut se rapporter à l'objet aimé. Dans ce sens, on doit aimer Dieu totalement, parce que l'homme doit aimer tout ce qui appartient à Dieu. 2° On peut entendre que le mot *totalement* se rapporte au sujet qui aime. De la sorte, on doit encore aimer Dieu totalement, parce que l'homme doit aimer Dieu de tout son pouvoir, et il doit rapporter à son amour tout ce qu'il possède, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* VI, 5) : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur.* 3° On peut l'entendre selon le rapport du sujet qui aime avec l'objet aimé, c'est-à-dire de façon que le mode de celui qui aime égale le mode de la chose aimée, ce qui ne peut avoir lieu. Car puisque chaque être est aimable en proportion de sa bonté, Dieu, dont la bonté est infinie, est infiniment aimable. Or, aucune créature (2) ne peut aimer Dieu infiniment, parce que dans la créature toute puissance naturelle ou infuse est finie.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les trois premières objections reposent sur ce troisième sens, et le dernier raisonnement (3) s'appuie sur le second.

ARTICLE VI. — DOIT-IL Y AVOIR DANS L'AMOUR DIVIN UNE CERTAINE MESURE ?

1. Il semble qu'il doive y avoir dans l'amour divin une certaine mesure. Car la nature du bien consiste dans le mode, l'esprit et l'ordre, comme le prouve saint Augustin (*Lib. de nat. boni*, cap. 3 et 4). Or, l'amour de Dieu

(1) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Écriture (Matth. XXII) : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex totâ animâ tuâ*, etc. (Joan. I, Ep. 5) : *Deus est major corde nostro.*

(2) Les anges et les saints, qui sont dans la gloire, ne peuvent pas plus que l'homme ici-bas l'aimer autant qu'il doit l'être, parce que le fini ne peut égaler l'infini.

(3) C'est le 4e argument.

est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Col.* III, 14) : *Ayez de la charité par-dessus toutes choses.* Donc l'amour de Dieu doit avoir un mode ou une mesure.

2. Saint Augustin dit (*De mor. Eccl.* c. 8) : Dites-moi, je vous en prie, quelle est la mesure de l'amour ; car je crains d'être enflammé, plus ou moins qu'il ne faut, de zèle et d'amour pour mon Dieu. Or, il serait inutile de demander quelle est la mesure de l'amour divin, s'il n'y en avait pas. Donc il y en a une.

3. Comme le dit le même docteur (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 3), le mode est ce qui est déterminé par la mesure propre de chaque être. Or, la mesure de la volonté humaine, comme de son action extérieure, c'est la raison. Par conséquent, comme dans l'effet extérieur de la charité, il faut admettre une mesure déterminée par la raison, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XII, 1) : *Que votre soumission soit raisonnable ;* de même l'amour intérieur de Dieu doit avoir une mesure.

Mais c'est le *contraire.* Saint Bernard dit, dans son *Livre sur l'amour de Dieu* (*in princ.*), que la cause qui nous fait aimer Dieu, c'est Dieu lui-même, et que la manière de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure.

CONCLUSION. — Puisque la fin dernière de toutes les actions et de toutes les affections humaines est l'amour de Dieu même, on ne doit lui imposer ni mesure ni terme ; mais plus on l'aime et plus l'amour est parfait.

Il faut répondre que, comme le prouve le passage de saint Augustin (*Cit. in arg.*, 3), le mode implique la détermination d'une mesure. Cette détermination existe dans la mesure et dans l'objet mesuré, mais non de la même manière. Car elle existe dans la mesure essentiellement, parce que c'est la mesure qui détermine et qui modifie par elle-même les autres choses ; tandis qu'elle existe dans les objets mesurés relativement, c'est-à-dire selon qu'ils atteignent leur mesure. C'est pourquoi dans la mesure il ne peut y avoir rien d'immodéré, tandis que la chose mesurée est immodérée, si elle n'atteint pas la mesure, soit qu'elle reste en deçà, soit qu'elle aille au delà. Or, la fin est la mesure de toutes les choses qui regardent l'appétit ou l'action, parce qu'il faut que les choses que nous appétons et que nous faisons tirent leur propre nature de leur fin, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89). C'est pourquoi la fin a en elle-même sa mesure, tandis que les moyens tirent leur mesure de leur proportion avec la fin. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6) que dans tous les arts le désir de la fin est sans fin et sans terme, tandis que pour les moyens qui se rapportent à la fin, il y a un terme. En effet, un médecin ne met pas de terme à la santé, il la rend parfaite autant qu'il peut, mais il met un terme à la médecine ; car il ne donne pas des médicaments autant qu'il peut, mais seulement autant qu'il en faut pour rétablir la santé. Si les médicaments dépassaient cette proportion ou restaient en deçà, ils seraient immodérés. Or, la fin de toutes les actions et de toutes les affections humaines, c'est l'amour de Dieu, par lequel surtout nous atteignons notre fin dernière, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 6). C'est pourquoi, à l'égard de l'amour de Dieu, on ne peut pas établir un mode comme pour la chose mesurée, de telle sorte qu'il soit susceptible d'excéder ou de rester en deçà de son objet. Il faut reconnaître en lui un mode analogue à celui qui existe dans la mesure où il ne peut y avoir d'excès ; et comme on fait d'autant mieux qu'on atteint plus parfaitement la règle, de même, plus on aime Dieu, et plus l'amour qu'on a pour lui est parfait (1).

(1) Dieu étant infiniment aimable, quel que soit l'amour que nous ayons pour lui, il ne peut

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui existe par soi-même vaut mieux que ce qui existe par un autre. C'est pourquoi la bonté de la mesure qui est à elle-même sa règle, l'emporte sur la bonté de l'objet mesuré qui est réglé par un autre. Par conséquent, la charité, qui est la règle des autres vertus, l'emporte sur elles, comme la mesure sur la chose mesurée.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit lui-même saint Augustin (*ibid.* cap. 8 et 11), le mode d'aimer Dieu, c'est de l'aimer de tout son cœur, c'est-à-dire de l'aimer autant qu'on le peut; et cette manière d'aimer convient à la charité, qui est la mesure ou la règle des autres vertus (1).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses dont l'objet est soumis au jugement de la raison doivent avoir la raison pour mesure (2); mais l'objet de l'amour divin, qui est Dieu, est au-dessus de la raison : il ne l'a donc pas pour mesure, puisqu'il la surpasse. Il n'en est pas non plus de l'acte intérieur de la charité, comme de ses actes extérieurs; car l'acte intérieur de la charité a la nature de la fin, parce que le souverain bien de l'homme consiste en ce que l'âme s'attache à Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Psal.* LXXII, 27) : *Il m'est bon de m'attacher à Dieu.* Les actes extérieurs sont comme les moyens qui se rapportent à la fin. C'est pourquoi ils doivent avoir pour mesure la charité et la raison.

ARTICLE VII. — EST-IL PLUS MÉRITOIRE D'AIMER SON ENNEMI QUE SON AMI?

1. Il semble qu'il soit plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami. Car l'Evangile dit (Matth. v, 46) : *Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous?* Par conséquent, en aimant son ami on ne mérite pas de récompense, tandis qu'on en mérite une, quand on aime son ennemi, comme il est dit au même endroit. Il est donc plus méritoire d'aimer ses ennemis que ses amis.

2. Une chose est d'autant plus méritoire qu'elle procède d'une charité plus ardente. Or, il appartient aux parfaits enfants de Dieu d'aimer leurs ennemis, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 73), tandis qu'il ne faut qu'une charité imparfaite pour aimer ses amis. Donc il y a plus de mérite à aimer ses ennemis que ses amis.

3. Là où l'effort pour le bien est le plus grand, il semble qu'il y ait plus de mérite; parce que *chacun recevra sa récompense selon sa peine*, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* III, 8). Or, l'homme a besoin de faire un plus grand effort pour aimer un ennemi que pour aimer un ami, parce que c'est plus difficile. Il semble donc qu'il soit plus méritoire d'aimer un ennemi qu'un ami.

4. Mais c'est le *contraire.* Ce qui est le mieux est le plus méritoire. Or, il est mieux d'aimer un ami, parce qu'il est mieux d'aimer ce qui est le meilleur, et qu'un ami qui aime est meilleur qu'un ennemi qui hait. Donc il est plus méritoire d'aimer un ami qu'un ennemi.

CONCLUSION. — Quoique aimer un ami ce soit aimer une meilleure chose, néanmoins, selon Dieu qui est la raison de notre amour, il est plus méritoire d'aimer ses ennemis que ses amis.

Il faut répondre que Dieu est la raison qui nous fait aimer le prochain par charité, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 1). Par conséquent, quand

jamais correspondre adéquatement à son objet, et, par conséquent, loin d'être excessif il est toujours inférieur à ce qu'il devrait être par rapport à Dieu.

(1) Car la charité, par là même qu'elle est la mesure ou la règle des autres vertus, n'a ni terme ni fin.

(2) Les choses qui sont ainsi soumises à la raison sont les choses finies, mais il n'en est pas de même de l'amour de Dieu, qui est infini, et qui loin d'être soumis à la raison lui est supérieur.

on demande s'il est mieux ou plus méritoire d'aimer son ami ou son ennemi, on peut comparer ces deux sortes d'amour de deux manières : 1° par rapport au prochain que l'on aime ; 2° par rapport à la raison pour laquelle on l'aime. Dans le premier sens l'amour d'un ami l'emporte sur l'amour d'un ennemi, parce que l'ami est meilleur et plus attaché, par conséquent c'est une matière plus en harmonie avec l'amour. C'est pour ce motif que l'acte d'amour qui a cette matière pour objet vaut mieux, et que par suite son contraire est pire. Car il est plus odieux de détester un ami qu'un ennemi.—Dans le second sens (1), l'amour d'un ennemi l'emporte pour deux raisons : 1° parce que l'amour qu'on a pour un ami peut avoir d'autre raison que Dieu (2), tandis que Dieu est l'unique raison pour laquelle on aime un ennemi ; 2° parce qu'en supposant que ce soit pour Dieu qu'on aime l'un et l'autre, l'amour qui s'étend aux choses les plus éloignées, c'est-à-dire jusqu'aux ennemis, est le plus fort ; comme la vertu du feu est d'autant plus puissante qu'elle étend sa chaleur à une plus grande distance. Par conséquent l'amour divin est d'autant plus fort que nous faisons pour lui des choses plus difficiles, comme la vertu du feu est d'autant plus forte qu'elle peut brûler une matière moins combustible. Mais comme le même feu agit plus fortement sur les choses qui sont proches que sur celles qui sont éloignées, de même aussi la charité aime plus ardemment ceux qui lui sont unis que ceux qui sont éloignés. Et sous ce rapport l'amour des amis, considéré en lui-même (3), est plus vif et plus parfait que l'amour des ennemis.

Il faut répondre au *premier* argument, que la parole de Notre-Seigneur doit s'entendre absolument. Car l'amour des amis n'est pas récompensé par Dieu quand on les aime uniquement parce que ce sont des amis (4). Et il paraît qu'il en est ainsi, quand on les aime de manière qu'on n'aime pas ses ennemis. Néanmoins l'amour des amis est méritoire, si on les aime pour Dieu, et qu'on ne les aime pas seulement parce que ce sont des amis.

La réponse aux autres objections est évidente, d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). Car les deux arguments qui suivent s'appuient sur la raison pour laquelle nous devons aimer, et la dernière sur les choses qu'on aime.

ARTICLE VIII. — EST-IL PLUS MÉRITOIRE D'AIMER LE PROCHAIN QUE D'AIMER DIEU (5)?

1. Il semble qu'il soit plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu. Car ce que l'Apôtre a choisi de préférence paraît être ce qu'il y a de plus méritoire. Or, l'Apôtre a préféré l'amour du prochain à l'amour de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* IX, 3) : *Je désirais être anathématisé par le Christ pour mes frères*. Donc il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

2. Il semble moins méritoire d'une certaine manière d'aimer un ami, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le meilleur de nos amis c'est Dieu, *qui nous a aimés le premier*, selon l'expression de saint Jean (I. Joan. IV, 19). Donc il paraît moins méritoire d'aimer Dieu.

(1) Saint Thomas examine ici si la raison pour laquelle on aime un ennemi vaut mieux que celle pour laquelle on aime un ami.

(2) Ainsi on peut aimer un ami à cause de ses vertus et des bienfaits qu'on en a reçus.

(3) Les théologiens sont divisés sur cette question, c'est-à-dire laquelle de ces deux dilections, toutes choses égales d'ailleurs, est absolument la meilleure. Cependant le sentiment le plus commun et le plus probable paraît être celui de saint Thomas.

(4) Cet amour est alors purement naturel ; c'est pourquoi il n'est pas méritoire.

(5) La solution de cette question est indiquée par ces paroles de l'Evangile (Matth. XXII) : *Hoc est maximum mandatum, secundum autem est diligere proximum.*

3. Ce qui est plus difficile paraît être plus vertueux et plus méritoire ; car la vertu a pour objet ce qui est difficile et bon, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, il est plus facile d'aimer Dieu que le prochain, soit parce que tous les êtres aiment Dieu naturellement, soit parce qu'en Dieu il n'y a rien qu'on ne doive aimer, ce qui n'a pas lieu à l'égard du prochain. Il est donc plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

Mais c'est le *contraire*. La fin d'une chose est plus élevée qu'elle. Or, l'amour du prochain n'est méritoire que parce qu'on aime le prochain pour Dieu. Donc l'amour de Dieu est plus méritoire que l'amour du prochain.

CONCLUSION. — **Il est plus méritoire d'aimer par charité le prochain pour Dieu que de n'aimer que Dieu sans aimer le prochain.**

Il faut répondre que cette comparaison peut s'entendre de deux manières : 1° On peut considérer ces deux amours chacun isolément. Dans ce cas il n'y a pas de doute que l'amour de Dieu ne soit plus méritoire. Car il doit être récompensé pour lui-même, puisque la dernière récompense, c'est la jouissance de Dieu qui est le but de l'amour divin. C'est pourquoi l'Evangile promet une récompense à celui qui aime Dieu (Joan. XIV, 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé par mon Père et je me manifesterai à lui.* 2° On peut considérer cette comparaison de manière qu'on prenne l'amour de Dieu selon qu'on l'aime seul (1), et qu'on prenne l'amour du prochain selon qu'il se rapporte à Dieu. Alors l'amour du prochain implique l'amour de Dieu, tandis que l'amour de Dieu n'implique pas l'amour du prochain. Par conséquent on compare le parfait amour de Dieu qui s'étend au prochain à l'amour de Dieu qui est insuffisant et imparfait. Car, d'après le *commandement que Dieu nous a donné*, *celui qui aime Dieu doit aimer aussi son frère* (I. Joan. IV, 21), et dans ce sens l'amour du prochain l'emporte.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après la glose (*Ordin. Lyr.*) l'Apôtre ne formait pas ce désir quand il était dans l'état de grâce, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas voulu être séparé du Christ pour ses frères, mais qu'il l'avait désiré quand il était infidèle (2), et que par conséquent en cela il n'était pas à imiter. — Ou bien on peut dire avec saint Chrysostome (*Lib. de compunct.* lib. I, cap. 8) que cette parole ne prouve pas que l'Apôtre aimait le prochain plus que Dieu, mais qu'il aimait Dieu plus que lui-même. Car il voulait être privé pour un temps de la jouissance divine, ce qui se rapporte à l'amour de soi, pour procurer la gloire de Dieu dans le prochain, ce qui regarde l'amour de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que l'amour d'un ami est quelquefois moins méritoire, parce qu'on aime un ami pour lui-même et qu'on s'écarte ainsi de la véritable raison de la charité qui est Dieu. C'est pourquoi quand on aime Dieu pour lui-même, ceci ne diminue pas le mérite, c'est au contraire ce qui en constitue la raison tout entière.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien contribue plus à la nature du mérite et de la vertu que le difficile. Par conséquent il n'est pas nécessaire

(1) Mais cette hypothèse est une fiction, car il ne peut se faire que l'on aime Dieu véritablement sans aimer le prochain.

(2) Ce désir pris absolument est une chose condamnable ; car, pour aucun motif, on ne peut se souhaiter d'être privé de l'amitié de Dieu. Il y a quelques théologiens qui ont avancé que l'on pouvait souhaiter être privé de la vision béatifique, pourvu que cette vision ne fût pas l'effet du péché, parce que dans ce cas on se souhaite seulement une peine et non une faute ; mais ce sentiment est peu suivi, parce qu'il semble qu'il soit contraire à la charité de se souhaiter d'être privé de la grâce ou de la gloire pour le salut des autres.

que tout ce qui est plus difficile soit plus méritoire, mais il faut encore que ce qui est le plus difficile soit aussi le meilleur.

QUESTION XXVIII.

DE LA JOIE.

Après avoir parlé de l'acte principal de la charité qui est l'amour, nous devons nous occuper des effets qui en découlent. Et d'abord des effets intérieurs, ensuite des effets extérieurs. Sur les effets intérieurs il y a trois choses à considérer : 1° la joie ; 2° la paix ; 3° la miséricorde. — 1° Touchant la joie quatre questions se présentent : 1° La joie est-elle un effet de la charité ? — 2° Cette joie est-elle compatible avec la tristesse ? — 3° Cette joie peut-elle être pleine ? — 4° Est-elle une vertu ?

ARTICLE I. — LA JOIE EST-ELLE EN NOUS UN EFFET DE LA CHARITÉ ?

1. Il semble que la joie ne soit pas un effet de la charité en nous. Car la tristesse résulte plutôt que la joie de l'absence de l'objet aimé. Or, Dieu que nous aimons par la charité est absent pour nous, tant que nous vivrons sur cette terre. Car, selon l'expression de l'Apôtre (II. *Cor.* v, 6) : *Tant que nous habitons dans ce corps nous sommes éloignés de Dieu.* La charité produit donc en nous la tristesse plus que la joie.

2. C'est surtout par la charité que nous méritons la béatitude. Or, parmi les choses au moyen desquelles nous méritons la béatitude, on place les larmes qui appartiennent à la tristesse, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. v, 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.* Donc la tristesse est un effet de la charité plutôt que la joie.

3. La charité est une vertu distincte de l'espérance, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xvii, art. 6). Or, la joie est produite par l'espérance, puisque l'Apôtre dit (*Rom.* xii, 12) que *nous nous réjouissons dans l'espérance.* Elle n'est donc pas produite par la charité.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* v, 5) : *La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Or, la joie est produite en nous par l'Esprit-Saint, d'après ces paroles du même Apôtre (*Rom.* xiv, 17) : *Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger, mais dans la justice, dans la paix et dans la joie que donne l'Esprit-Saint.* La charité est donc cause de la joie.

CONCLUSION. — La joie spirituelle que nous avons de Dieu vient de l'amour de la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en traitant des passions (1ª 2ª, quest. xxv, art. 1, 2 et 3), la joie et la tristesse procèdent de l'amour, mais d'une manière contraire. La joie provient de l'amour, soit à cause de la présence du bien qu'on aime, soit parce que l'objet qu'on aime jouit de son bien propre et le conserve. Cette seconde espèce de joie appartient surtout à l'amour de bienveillance par lequel on se réjouit des succès d'un ami, même quand il est absent. Au contraire, la tristesse vient de l'amour, soit par suite de l'absence de l'objet qu'on aime, soit parce que l'objet aimé auquel nous voulons du bien en est privé ou qu'il est frappé de quelque revers. Mais comme la charité est l'amour de Dieu dont le bien est immuable, parce qu'il est sa bonté même, il s'ensuit que par là même qu'il est aimé, il existe dans le sujet qui l'aime par son effet le plus noble, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. iv, 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui.* C'est pourquoi la joie spirituelle que nous avons de Dieu est produite par la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que tant que nous sommes dans

ce corps, on dit que nous sommes loin de Dieu, comparativement à sa présence dont jouissent ceux qui sont admis à sa vision intuitive. Aussi l'Apôtre ajoute au même endroit : *C'est par la foi que nous marchons et non par une claire vue*. Mais il est néamoins présent ici-bas dans ceux qui l'aiment, puisqu'il habite en eux par sa grâce.

Il faut répondre au *second*, que les larmes qui méritent la béatitude ont pour objet ce qui est contraire à la béatitude elle-même. Par conséquent c'est pour le même motif que la charité produit cette tristesse et qu'elle produit la joie spirituelle à l'égard de Dieu, parce que c'est le même motif qui nous porte à nous réjouir d'un bien et à nous attrister des choses qui lui sont contraires.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard de Dieu, il peut y avoir deux sortes de joie spirituelle : 1° une joie qui résulte du bien divin considéré en lui-même (1); 2° une joie qui résulte de ce même bien, selon que nous y participons. La première espèce de joie est la meilleure et elle procède principalement de la charité ; mais la seconde procède aussi de l'espérance par laquelle nous attendons la jouissance du bien surnaturel, quoique d'ailleurs cette jouissance parfaite ou imparfaite nous soit aussi accordée en proportion de notre charité.

ARTICLE II. — LA JOIE SPIRITUELLE QUI RÉSULTE DE LA CHARITÉ EST-ELLE SUSCEPTIBLE D'ÊTRE MÉLANGÉE DE TRISTESSE?

1. Il semble que la joie spirituelle qui résulte de la charité soit susceptible d'être mélangée de tristesse. Car il appartient à la charité de se réjouir des biens du prochain, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor*. XIII, 6) : *La charité ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité*. Or, cette joie est susceptible d'un mélange de tristesse, suivant ce que dit le même Apôtre (*Rom*. XII, 15) : qu'on doit *se réjouir avec ceux qui sont dans la joie et pleurer avec ceux qui pleurent*. Donc la joie spirituelle de la charité souffre un mélange de tristesse.

2. La pénitence consiste, dit saint Grégoire (*Hom*. XXXIV *in Ev*.), à pleurer les fautes qui sont passées et à ne plus en commettre qu'on doive pleurer. Or, la vraie pénitence n'existe pas sans la charité. Donc la joie de la charité est mêlée de tristesse.

3. La charité fait qu'on désire être avec le Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Philip*. I, 23) : *J'ai le désir d'être délivré des liens de ce corps et d'être avec le Christ*. Or, ce désir produit toujours dans l'homme une certaine tristesse, comme le dit le Psalmiste (*Ps*. CXIX, 5) : *Malheur à moi, mon séjour s'est prolongé*. Donc la joie de la charité est susceptible d'être mêlée de tristesse.

Mais c'est le *contraire*. La joie de la charité est la joie qu'on a de la divine sagesse. Or, cette joie n'est pas mélangée de tristesse ; car l'Ecriture dit de la Sagesse (*Sap*. VIII), *que son commerce n'a pas d'amertume*. Donc la joie de la charité est incompatible avec la tristesse.

CONCLUSION. — Quoique la joie qui provient en nous de la charité divine ne soit par elle-même mélangée d'aucune tristesse, cependant il arrive par accident que la tristesse se mêle à cette joie spirituelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), la charité produit en nous deux espèces de joie : l'une principale qui est propre à la charité. C'est par elle que nous nous réjouissons du bien divin considéré

(1) Cette joie résulte de ce que nous aimons Dieu pour lui-même, pour ses infinies perfections, au lieu que l'autre joie, qui est plus imparfaite, résulte de ce que nous l'aimons d'un amour intéressé, c'est-à-dire selon que nous participons à sa nature.

en lui-même. Cette joie n'est pas compatible avec la tristesse, comme le bien dont elle se réjouit ne peut être mélangé d'aucun mal. C'est pourquoi l'Apôtre dit (*Phil.* IV, 4) : *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur.* — L'autre joie est celle par laquelle on se réjouit du bien divin, selon que nous y participons. Or, cette participation peut être troublée par quelque chose qui lui est contraire (1). C'est pourquoi sous ce rapport la joie de la charité peut être mêlée de tristesse, en ce sens qu'on s'attriste de ce qui nous empêche, ou de ce qui empêche le prochain, que nous aimons comme nous-mêmes, de participer au bien divin.

Il faut répondre au *premier* argument, que le deuil du prochain n'a pour objet qu'un mal quelconque. Or, tout mal implique un défaut de participation au souverain bien. C'est pourquoi la charité ne nous fait gémir sur le prochain qu'autant que nous le voyons empêché de participer au bien divin.

Il faut répondre au *second*, que les péchés établissent une séparation entre nous et Dieu, comme le dit le prophète (Is. LIX). C'est pourquoi nous devons gémir sur nos propres péchés ou sur ceux des autres, parce qu'ils sont un obstacle à la participation du bien divin.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique dans ce séjour de misère nous participions d'une certaine manière au bien divin par la connaissance et l'amour ; cependant les misères de cette vie nous empêchent d'y participer aussi parfaitement que nous y participerons dans le ciel. C'est pourquoi cette tristesse qui nous fait déplorer le délai qui nous éloigne de la gloire, se rapporte à l'obstacle qui nous empêche de participer au bien divin.

ARTICLE III. — LA JOIE SPIRITUELLE QUI RÉSULTE DE LA CHARITÉ PEUT-ELLE ÊTRE EN NOUS PLEINE ET ENTIÈRE ?

1. Il semble que la joie spirituelle qui résulte de la charité ne puisse pas être en nous pleine et entière. Car plus la joie que nous avons de Dieu est grande et plus elle est pleine et parfaite en nous. Or, nous ne pouvons jamais nous réjouir de Dieu autant qu'il est digne qu'on s'en réjouisse ; parce que sa bonté qui est infinie surpasse toujours la joie de la créature qui est finie. Donc la joie que nous avons de Dieu ne peut être jamais pleine et entière.

2. Ce qui est complet ne peut pas être plus grand. Or, la joie des bienheureux peut être plus grande, puisque la joie de l'un est plus grande que celle de l'autre. La joie que nous avons de Dieu ne peut donc pas être dans la créature pleine et entière.

3. La compréhension ne paraît être rien autre chose que la plénitude de la connaissance. Or, comme la faculté cognitive de la créature est finie, de même aussi sa faculté appétitive. Par conséquent, puisque Dieu ne peut être compris par une créature, il semble que la joie qu'elle reçoit de Dieu ne puisse pas être non plus pleine et entière.

Mais c'est le *contraire.* Notre-Seigneur dit à ses disciples (Joan. XV, 11) : *Que ma joie soit avec vous, et que votre joie soit pleine.*

CONCLUSION. — La joie spirituelle, qui est produite en nous par la charité, quoiqu'elle ne puisse pas ici-bas être pleine et entière, le sera cependant dans le ciel, de sorte que tous nos désirs trouveront en elle leur satisfaction.

Il faut répondre que la plénitude de la joie peut s'entendre de deux manières : 1° par rapport à la chose dont on se réjouit, de telle sorte qu'on s'en réjouisse autant qu'elle le mérite. En ce sens il n'y a que la joie de

(1) Ainsi elle peut être troublée par le sentiment que nous avons de nos misères et de notre faiblesse, qui pourrait à chaque instant nous faire tomber dans le péché, si la grâce ne nous protégeait.

Dieu qui soit pleine de lui-même, parce que la joie de Dieu est infinie, et par conséquent adéquate à sa bonté, qui est infinie aussi; tandis que la joie de toute créature est nécessairement limitée. 2° On peut considérer la plénitude de la joie par rapport au sujet qui se réjouit. Or, la joie est au désir ce que le repos est au mouvement, comme nous l'avons dit en traitant des passions (1ª 2ª, quest. xxv, art. 1 et 2 et 4). Le repos est complet quand il n'y a plus de mouvement; par conséquent la joie est pleine quand on n'a plus rien à désirer. Tant que nous sommes en ce monde, nous ne cessons pas de désirer, parce que nous avons toujours lieu de nous approcher de Dieu davantage par la grâce, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xxiv, art. 4 et 7). Mais quand nous serons parvenus à la béatitude parfaite, nous n'aurons plus rien à désirer, parce qu'alors nous jouirons pleinement de Dieu, et que nous rencontrerons dans cette jouissance tous les autres biens que nous aurons ambitionnés, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* cii, 5): *Il remplit votre désir en vous comblant de ses biens.* C'est pourquoi, non-seulement le désir que nous avons de Dieu sera satisfait, mais encore nous obtiendrons l'accomplissement de tous nos autres désirs. La joie des bienheureux sera donc parfaitement pleine, elle sera même surabondante, parce qu'ils obtiendront plus qu'ils n'ont pu désirer. Car, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* ii, 9) : *Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.* C'est la même vérité que l'Evangile exprime ainsi (Luc. vi, 38) : *On versera dans votre sein une bonne mesure qui se répandra par-dessus.* Toutefois, comme aucune créature n'est capable d'une joie qui soit adéquate à Dieu, il s'ensuit que cette joie complétement pleine n'est pas contenue dans l'homme, mais que l'homme pénètre plutôt en elle, suivant ces autres paroles de l'Evangile (Matth. xxv, 21) : *Entrez dans la joie de votre Seigneur.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la plénitude de la joie considérée par rapport à la chose dont on jouit.

Il faut répondre au *second*, que quand on sera parvenu à la béatitude, chacun atteindra le terme qui lui a été fixé par la prédestination divine, et il n'y aura plus lieu de tendre au delà : quoique arrivé à ce terme, l'un se trouvera cependant plus rapproché de Dieu et l'autre moins. C'est pourquoi la joie de chacun sera pleine par rapport au sujet qui jouit, parce que les désirs de chacun seront pleinement satisfaits. Néanmoins la joie de l'un sera plus grande que celle de l'autre (1), parce qu'il participera plus pleinement à la béatitude divine.

Il faut répondre au *troisième*, que la compréhension implique la plénitude de la connaissance par rapport à la chose connue, c'est-à-dire qu'il faut qu'on la connaisse autant qu'elle peut être connue. Néanmoins il y a une plénitude de connaissance qui se rapporte au sujet qui connaît (2), comme nous l'avons dit de la joie (*in corp. art.*). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Coloss.* i, 9) : *Je demande que vous soyez remplis de la connais-*

(1) Tous les cœurs seront également satisfaits, seulement il y aura inégalité entre eux, selon que les uns seront plus vastes que les autres, en proportion de leurs mérites. On peut comparer cette variété à des mesures de grandeur inégale qui seraient toutes également pleines, et qui ne comprendraient cependant pas la même quantité de liqueur.

(2) Cette plénitude de connaissance relative existe quand le sujet a autant de connaissance qu'il peut en avoir. Cet état sera celui des élus, car ils auront tous autant de lumière que leur intelligence peut en supporter. Cependant on ne peut pas dire que leur connaissance soit parfaite, parce que la connaissance se mesure d'après l'objet, et il n'y a aucune créature qui puisse connaître parfaitement Dieu. Mais on dit que leur joie est parfaite, parce que la joie se mesure d'après le sujet, et que leurs désirs seront tous comblés.

sance de la volonté de Dieu, et qu'il vous donne et qu'il mette en vous toute la sagesse et toute l'intelligence spirituelle.

ARTICLE IV. — LA JOIE EST-ELLE UNE VERTU?

1. Il semble que la joie soit une vertu. Car le vice est contraire à la vertu. Or, la tristesse est mise au nombre des vices, comme on le voit à propos de la paresse et de l'envie. On doit donc faire aussi de la joie une vertu.

2. Comme l'amour et l'espérance sont des passions qui ont pour objet le bien, de même aussi la joie. Or, on place l'amour et l'espérance au rang des vertus. On doit donc aussi y placer la joie.

3. Les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus. Or, il nous est ordonné de nous réjouir en Dieu, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Phil.* IV, 4): *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur.* Donc la joie est une vertu.

Mais c'est le *contraire.* On ne compte la joie ni parmi les vertus théologales, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LVII, LX et LXII).

CONCLUSION. — La joie n'est pas une vertu distincte de la charité, mais c'est un acte ou un effet de la charité.

Il faut répondre que la vertu, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LV, art. 2 et 4), est une habitude opérative; c'est pourquoi elle est portée selon sa propre nature à produire un acte quelconque. Mais il arrive qu'une même habitude produit plusieurs actes dépendant l'un de l'autre, de telle sorte que l'un découle de l'autre. Et parce que les derniers actes ne procèdent de l'habitude de la vertu que par l'intermédiaire d'un acte premier, il en résulte qu'une vertu ne se définit et ne se dénomme que par l'acte premier, quoique d'autres actes découlent d'elle aussi. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit sur les passions (1ª 2ª, quest. XXV, art. 2 et 4), que l'amour est la première affection de la puissance appétitive, qui est aussi le principe du désir et de la joie. C'est pourquoi c'est la même habitude de vertu qui nous porte à aimer et à désirer le bien que nous aimons et à nous en réjouir. Et parce que l'amour est le premier de ces actes, il s'ensuit que la vertu ne tire son nom ni de la joie, ni du désir, mais de la dilection et qu'on l'appelle charité. Par conséquent la joie n'est pas une vertu distincte de la charité, mais elle en est un acte ou un effet, et c'est pour cela qu'on la compte parmi les fruits (*Gal.* V) (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la tristesse qui est un vice est produite par l'amour déréglé de soi-même, qui n'est pas un vice spécial, mais une racine générale qui produit plusieurs vices, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXVII, art. 4). C'est pourquoi il a fallu que certaines tristesses particulières fussent considérées comme des vices spéciaux, parce qu'elles ne découlent pas d'un vice particulier, mais d'un vice général. Au contraire on fait de l'amour de Dieu une vertu spéciale, qui est la charité, à laquelle la joie se rapporte, comme son acte propre, ainsi que nous l'avons dit (*in corp.* et art. 2).

Il faut répondre au *second*, que l'espérance résulte de l'amour aussi bien que la joie; mais l'espérance ajoute par rapport à l'objet une certaine raison spéciale, c'est-à-dire la difficulté et la possibilité d'obtenir ce qu'on espère. C'est pour cela que l'espérance est une vertu particulière. Mais la joie n'ajoute à l'amour, sous le rapport de l'objet, aucune raison spéciale qui soit capable d'en faire une vertu particulière.

(1) *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax,* etc. Il est à remarquer que la joie est comptée parmi les fruits, parce qu'elle est le dernier acte de l'amour, son dernier terme. Le désir n'est pas considéré comme un fruit parce qu'il est un acte intermédiaire.

Il faut répondre au *troisième*, que le précepte de la loi se rapporte à la joie considérée comme un acte de la charité, bien qu'elle ne soit pas son premier acte (1).

QUESTION XXIX.

DE LA PAIX.

Après avoir parlé de la joie nous avons à nous occuper de la paix. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La paix est-elle la même chose que la concorde ? — 2° Tous les êtres désirent-ils la paix ? — 3° La paix est-elle un effet de la charité ? — 4° La paix est-elle une vertu ?

ARTICLE I. — LA PAIX EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA CONCORDE ?

1. Il semble que la paix soit la même chose que la concorde. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 13) : La paix des hommes, c'est la concorde bien ordonnée. Or, nous ne parlons ici que de la paix des hommes. Donc la paix est la même chose que la concorde.

2. La concorde est une certaine union des volontés. Or, la paix consiste dans cette union. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 11) : que la paix unit tous les êtres et opère leur accord. La paix est donc la même chose que la concorde.

3. Les choses qui ont le même contraire sont identiques entre elles. Or, la concorde et la paix ont le même contraire, qui est la dissension. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 33) : *Notre Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais un Dieu de paix.* La paix est donc la même chose que la concorde.

Mais c'est le *contraire*. La concorde dans le mal peut se trouver dans quelques impies, tandis qu'*il n'y a pas de paix pour eux*, comme le dit Isaïe (Is. XLVIII, 22). La paix n'est donc pas la même chose que la concorde.

CONCLUSION. — La paix implique non-seulement l'union de plusieurs appétits et de divers sujets qui appètent, ce qui convient à la concorde, mais elle ajoute encore l'union des appétits dans chacun des individus.

Il faut répondre que la paix comprend la concorde et y ajoute. Par conséquent partout où est la paix la concorde existe, mais partout où est la concorde la paix n'existe pas, si on prend le mot de paix dans son sens propre. Car la concorde proprement dite se rapporte à autrui, en ce sens que les volontés de plusieurs individus différents se trouvent réunies dans un seul et même sentiment (2). Il arrive aussi que le cœur du même homme a des tendances diverses, et cela de deux manières : 1° d'après la diversité des puissances appétitives. Ainsi l'appétit sensitif tend le plus souvent dans un sens opposé à l'appétit rationnel (3), suivant cette expression de l'Apôtre (*Gal.* V, 17) : *La chair conspire contre l'esprit.* 2° Parce que la même puissance appétitive tend vers divers objets qu'elle ne peut atteindre simultanément (4). Par conséquent il est nécessaire qu'il y ait répugnance entre les mouvements de l'appétit. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix. Car l'homme n'a pas le cœur en paix tant qu'il n'a pas ce qu'il veut. Et quand il a ce qu'il veut, il lui reste encore à vouloir quelque chose qu'il ne peut posséder en même temps (5). Mais cette union n'est pas de

(1) Parce que les préceptes ont pour objets tous les actes de vertu. Ils commandent les derniers aussi bien que les premiers.

(2) Que ce sentiment soit bon ou mauvais, du moment où l'on est d'accord à son égard, il y a concorde.

(3) Le premier recherche les jouissances sensuelles, et le second les jouissances raisonnables.

(4) Parce que ces choses sont opposées ; c'est ainsi que le malade veut recouvrer la santé et manger des choses qui lui seraient funestes.

(5) Il n'arrive à cet état qu'autant qu'il a soumis l'appétit sensitif à l'appétit rationnel, comme l'ordre l'exige, parce que le pécheur qui écoute l'appétit sensitif a toujours contre lui l'appétit rationnel, qui réclame par la voix du remords.

l'essence de la concorde. Par conséquent la concorde implique l'union des appétits entre des individus différents, au lieu que la paix ajoute à cette union l'accord de chaque individu avec lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la paix qui existe entre un homme et un autre, et il appelle cette paix, non pas une concorde quelconque, mais une concorde bien ordonnée, c'est-à-dire qu'un homme s'accorde avec un autre selon ce qui convient à tous les deux. Car si un homme est d'accord avec un autre non pas librement, mais par force, parce qu'il redoute un mal dont il se voit menacé, cette concorde n'est pas une paix véritable, parce qu'on ne respecte pas l'ordre qui met d'accord chacune des parties, mais qu'on le trouble par la crainte. C'est pourquoi saint Augustin dit auparavant que la paix est la tranquillité de l'ordre, et que cette tranquillité consiste en ce que tous les mouvements appétitifs sont en repos dans le même individu.

Il faut répondre au *second*, que si un homme est simultanément d'accord avec un autre homme pour une même chose, il ne s'ensuit pas qu'il soit parfaitement d'accord avec lui-même, à moins que tous ses mouvements appétitifs ne soient aussi d'accord entre eux.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de dissension opposées à la paix : la dissension de l'homme avec lui-même, et la dissension de l'homme avec ses semblables. Mais il n'y a que cette seconde espèce de dissension qui soit contraire à la concorde.

ARTICLE II. — TOUS LES ÊTRES DÉSIRENT-ILS LA PAIX?

1. Il semble que tous les êtres ne désirent pas la paix. Car la paix, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 11), unit les êtres dans un même sentiment. Or, ceux qui sont dépourvus de connaissance ne peuvent s'unir de cette manière. Donc ces êtres ne peuvent désirer la paix.

2. L'appétit ne se porte pas simultanément vers des choses contraires. Or, il y en a un grand nombre qui désirent les guerres et les dissensions. Tous ne désirent donc pas la paix.

3. Il n'y a que le bien qui soit désirable. Or, il y a une paix qui paraît être mauvaise, autrement le Seigneur ne dirait pas (Matth. x, 34) : *Je ne suis pas venu apporter la paix.* Donc tous les êtres ne désirent pas la paix.

4. Ce que tous les êtres désirent paraît être le souverain bien, qui est la fin dernière. Or, la paix n'est pas de cette nature, puisqu'on la possède ici-bas; autrement le Seigneur aurait dit en vain (Marc. ix, 49) : *Ayez la paix entre vous.* Donc tous les êtres ne désirent pas la paix.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ.* lib. xix, cap. 12 et 14) que tous les êtres désirent la paix, et saint Denis est du même sentiment (*De div. nom.* cap. 11).

CONCLUSION. — Puisque la paix consiste dans la tranquillité de l'ordre, il est nécessaire que tous les êtres la désirent en ce sens qu'ils désirent parvenir tranquillement et sans obstacle à ce qu'ils appètent.

Il faut répondre que par là même qu'un homme désire une chose, il s'ensuit qu'il souhaite l'obtenir, et par conséquent qu'il veut écarter tout ce qui peut l'en empêcher. Or, on peut être empêché d'obtenir le bien qu'on désire par un appétit contraire qui vient de soi-même ou d'un autre. Comme la paix détruit ces deux obstacles, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'il est nécessaire que tout être qui désire une chose désire la paix, en ce sens que quiconque souhaite une chose désire y parve-

nir tranquillement et sans obstacle (1), et c'est en cela que consiste la nature de la paix, que saint Augustin définit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 13) la tranquillité de l'ordre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la paix implique l'union, non-seulement de l'appétit intellectuel, raisonnable ou animal, qui sont susceptibles de sentiment, mais encore celle de l'appétit naturel. C'est pourquoi saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 11) que la paix produit l'union de sentiment et de nature, de telle sorte que l'union de sentiment implique celle des appétits qui procèdent de la connaissance, tandis que l'union de nature implique celle des appétits naturels (2).

Il faut répondre au *second*, que ceux qui cherchent les guerres et les dissensions désirent la paix qu'ils ne pensent pas avoir. Car, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), il n'y a pas de paix, quand on est dans la concorde avec quelqu'un, contrairement à ce que l'on aimerait mieux avoir. C'est pourquoi les hommes cherchent à rompre par la guerre cette concorde qui n'est pas la paix, pour arriver à une paix qui ne fût plus en opposition avec leur volonté. Ainsi tous les guerriers ne combattent que pour obtenir une paix plus parfaite que celle qu'ils avaient auparavant.

Il faut répondre au *troisième*, que la paix consiste dans le repos et l'union de l'appétit. Or, comme l'appétit peut avoir pour objet le bien absolu ou le bien apparent, de même la paix peut être vraie et apparente. La véritable paix ne peut avoir pour objet que le désir du véritable bien; parce que tout mal, quoiqu'il paraisse bon sous un rapport, et qu'à ce point de vue il calme l'appétit, a cependant beaucoup de défauts qui rendent le désir inquiet et qui le troublent. Par conséquent la véritable paix ne peut exister que dans les bons et ne peut avoir pour objet que le bien. La paix qui a pour objet le mal est une paix apparente, mais fausse. C'est pour cela qu'il est dit (*Sap.* XIV, 22) : *Vivant dans une ignorance aussi funeste que la plus terrible guerre, ils appellent paix tant et de si grands maux.*

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la vraie paix n'ait pour objet que le bien, comme on possède le bien véritable de deux manières, parfaitement et imparfaitement, de même il y a deux sortes de paix véritable : l'une parfaite, qui consiste dans la jouissance parfaite du souverain bien, par laquelle tous les désirs sont tranquillement satisfaits dans un seul et même être. Cette paix est la fin dernière de la créature raisonnable, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLVII, 14) : *Il a établi la paix jusqu'aux confins de ses Etats.* L'autre paix est la paix imparfaite qu'on possède en ce monde; parce que, quoique le mouvement principal de l'âme repose en Dieu, il y a cependant au dedans et en dehors d'elle des choses contraires qui le troublent (3).

ARTICLE III. — LA PAIX EST-ELLE LE PROPRE EFFET DE LA CHARITÉ ?

1. Il semble que la paix ne soit pas l'effet propre de la charité. Car on ne possède pas la charité sans la grâce sanctifiante. Or, il y en a qui possèdent la paix sans avoir la grâce sanctifiante; c'est ainsi que les gentils la possèdent quelquefois. La paix n'est donc pas un effet de la charité.

(1) Et une fois qu'il l'a obtenue, il désire la posséder doucement et tranquillement, sans que rien ne le trouble dans sa jouissance.

(2) Cependant quand on dit des choses purement naturelles qu'elles désirent la paix, cette expression est métaphorique. Dans le sens propre, la paix ne peut être désirée que par les êtres qui sentent et qui pensent.

(3) Tant que le temps de l'épreuve dure, l'être est en proie aux infirmités et aux misères de cette vie, et il en résulte des craintes et des peines qui troublent souvent son repos intérieur.

2. Une chose dont le contraire peut exister avec la charité n'est pas un effet de cette vertu. Or, la dissension, qui est contraire à la paix, peut exister avec la charité. Car nous voyons que les saints Pères, tels que saint Jérôme et saint Augustin (*Aug. Epist.* VIII, IX et XI), ont été en dissentiment à l'égard de quelques opinions. Nous lisons dans les Actes des apôtres (XV) que saint Paul et saint Barnabé ont été en désaccord aussi. Il semble donc que la paix ne soit pas un effet de la charité.

3. La même chose n'est pas l'effet propre de différentes causes. Or, la paix est l'effet de la justice, d'après ces paroles du prophète (Is. XXXII, 17) : *La paix sera l'œuvre de la justice.* Elle n'est donc pas l'effet de la charité.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* CXVIII, 165) : *Il y a une paix abondante pour ceux qui aiment votre loi.*

CONCLUSION. — La paix est l'effet propre de la charité, puisque l'amour de la charité s'étend à Dieu et au prochain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), il y a deux sortes d'union qui sont de l'essence de la paix; la première est celle qui résulte du rapport de nos propres appétits avec un seul et même objet; la seconde est celle qui provient de l'union de notre propre appétit avec celui d'un autre. La charité produit ces deux espèces d'union. Elle produit la première selon qu'elle nous fait aimer Dieu de tout notre cœur, de manière que nous rapportions à lui toutes choses. C'est ainsi que tous nos appétits se portent vers un seul et même objet. Elle produit la seconde selon que nous aimons le prochain comme nous-mêmes (1). D'où il arrive que l'homme veut accomplir la volonté du prochain, comme la sienne. C'est pourquoi à l'égard des choses qu'on aime il y a identité de choix, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4). Et c'est ce qui fait dire à Cicéron (*De amicitiâ*) qu'il appartient aux amis de vouloir et de ne vouloir pas la même chose.

Il faut répondre au *premier* argument, que personne n'est privé de la grâce sanctifiante qu'à cause du péché; d'où il résulte que l'homme a été détourné de sa fin légitime en constituant sa fin là où elle ne doit pas être. Dans ce cas, l'appétit ne s'attache pas principalement au vrai bien final, mais au bien apparent. C'est pourquoi sans la grâce sanctifiante il ne peut pas y avoir de paix véritable, mais il n'y a qu'une paix apparente ou fausse (2).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 6), l'accord en matière d'opinions n'appartient pas à l'amitié, mais c'est l'accord dans les biens qui contribuent à la vie, et surtout dans les biens importants, parce que le dissentiment sur quelques points qui ne sont pas graves ne semble pas une rupture. C'est pourquoi rien n'empêche que ceux qui ont la charité ne soient d'une opinion différente. Cette diversité de sentiments n'est pas non plus contraire à la paix, parce que les opinions appartiennent à l'intelligence qui précède l'appétit que la paix unit. De même, quand il y a accord sur les points principaux, la dissension sur des choses légères n'est pas contraire à la charité. Car cette dissension procède de la diversité des opinions, parce que l'un pense que l'objet en conteste appartient au bien sur lequel ils sont d'accord, et l'autre croit qu'il ne lui appartient pas (3). D'après cela, la division sur des choses légères et en matière d'opi-

(1) Ainsi la charité produit une paix parfaite, parce qu'elle nous met d'accord avec Dieu, avec le prochain et avec nous-mêmes.

(2) Parce que dans ce cas l'homme n'est pas d'accord avec lui-même.

(3) Ainsi la différence d'opinions que l'on

nions est contraire à la paix parfaite dans laquelle on aura de la vérité une connaissance pleine et entière, et où tout désir sera satisfait; mais elle n'est pas contraire à la paix imparfaite telle qu'on la possède sur cette terre.

Il faut répondre au *troisième*, que la paix est indirectement l'œuvre de la justice, en ce sens que la justice écarte tout ce qui y fait obstacle (1); mais elle est directement l'œuvre de la charité, parce que la charité la produit selon sa propre nature. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), l'amour est une force qui unit; et la paix est l'union des penchants appétitifs.

ARTICLE IV. — LA PAIX EST-ELLE UNE VERTU (2)?

1. Il semble que la paix soit une vertu. Car il n'y a de préceptes que pour ordonner des actes de vertu. Or, il y a des préceptes qui nous commandent d'avoir la paix (Marc. IX, 49) : *Ayez la paix entre vous.* La paix est donc une vertu.

2. Nous ne méritons que par des actes de vertus. Or, il est méritoire d'établir la paix, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. v, 9) : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu.* La paix est donc une vertu.

3. Les vices sont opposés aux vertus. Or, les dissensions, qui sont contraires à la paix, se trouvent placées au nombre des vices, comme on le voit (*Gal.* v). Donc la paix est une vertu.

Mais c'est le *contraire.* La vertu n'est pas la fin dernière, mais c'est la voie qui y mène. Or, la paix est d'une certaine façon la fin dernière, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 11). Elle n'est donc pas une vertu.

CONCLUSION. — La paix n'est pas une vertu, mais elle est, comme la joie, un effet de la vertu de charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4), quand tous les actes naissent les uns des autres, en procédant sous le même rapport d'un même agent, ils résultent tous d'une seule et même vertu, et on n'attribue pas à chacun d'eux autant de vertus particulières, comme on le voit dans les choses corporelles. Car, de ce que le feu, en échauffant, liquéfie et raréfie, il n'y a pas dans le feu une vertu liquéfiante et une vertu raréfiante; mais il opère tous ces actes par une seule et même vertu, la vertu d'échauffer. Par conséquent, puisque la paix est produite par la charité, et qu'elle résulte de l'amour de Dieu et du prochain, comme nous l'avons vu (art. préc.), il n'y a pas une autre vertu que la charité, dont la paix soit l'acte propre, comme nous l'avons dit de la joie (quest. préc. art. 4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a un précepte à l'égard de la paix, parce que c'est un acte de charité, et qu'à ce titre c'est un acte méritoire. C'est pour ce motif qu'elle est placée parmi les béatitudes qui sont des actes de la vertu parfaite, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXIX, art. 1, et quest. LXX, art. 3). On la place aussi parmi les fruits, en ce sens que c'est un bien final qui a une douceur spirituelle.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a beaucoup de vices contraires à la même vertu relativement à ses divers actes. C'est ainsi que la charité a pour

remarque sur des matières libres dans les Pères et les docteurs de l'Eglise ne les a pas empêchés de vivre ensemble en parfait accord.

(1) La justice repousse toutes les occasions et toutes les causes de discorde, car souvent c'est l'injustice qui jette le trouble parmi les hommes au sujet de leurs intérêts particuliers.

(2) Cet article est l'explication de ce passage de saint Paul (*Galat.* v) : *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax.*

contraires non-seulement la haine sous le rapport de l'amour, mais encore le dégoût (*acedia*) et l'envie sous le rapport de la joie et la dissension sous le rapport de la paix.

QUESTION XXX.

DE LA MISÉRICORDE.

Après avoir parlé de la joie et de la paix, nous avons à nous occuper de la miséricorde. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Le mal est-il la cause de la miséricorde par rapport à celui qui est l'objet de cette vertu ? — 2° Quels sont ceux qui sont miséricordieux ? — 3° La miséricorde est-elle une vertu ? — 4° Est-elle la plus grande des vertus ?

ARTICLE I. — LE MAL EST-IL LE MOTIF PROPRE DE LA MISÉRICORDE?

1. Il semble que le mal ne soit pas le motif propre de la miséricorde. Car, comme nous l'avons prouvé (quest. XIX, art. 6, et 1ª 2ª, quest. LXXIX, art. 1 ad 4, et part. I, quest. XLVIII, art. 1), la faute est plutôt un mal que la peine. Or, la faute ne provoque pas à la miséricorde, mais plutôt à l'indignation. Le mal ne provoque donc pas à la miséricorde.

2. Les choses qui sont cruelles ou atroces paraissent être un mal excessif. Or, Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 8) que la cruauté est autre que la misère, et qu'elle exclut la compassion. Ce n'est donc pas le mal qui, comme tel, nous porte à la miséricorde.

3. Les signes des maux ne sont pas des maux véritables. Or, ce sont plutôt les signes des maux qui provoquent la compassion, selon la remarque d'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 8). Le mal n'excite donc pas proprement à la miséricorde.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 14) que la miséricorde ou la compassion est une espèce de tristesse. Or, c'est le mal qui nous porte à la tristesse. Donc c'est aussi le mal qui nous porte à la miséricorde.

CONCLUSION. — Le mal que quelqu'un souffre injustement est le principal motif qui nous porte à la miséricorde.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5), la miséricorde est la compassion que nous éprouvons dans notre cœur à la vue de la misère d'autrui, et qui nous porte à lui venir en aide si nous le pouvons. Car le mot *miséricorde* vient de ce qu'on a le cœur affligé (*cor miserum*) de la misère d'autrui. Or, la misère est opposée au bonheur. Par conséquent, comme il est de l'essence de la béatitude ou de la félicité qu'on jouisse de ce qu'on veut et de ce qui est juste, suivant cette parole de saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 1), que l'homme heureux est celui qui a tout ce qu'il veut, et qui ne veut rien de mauvais, il s'ensuit que ce qui constitue au contraire la misère, c'est que l'homme souffre ce qu'il voudrait ne pas souffrir. Or, on veut une chose de trois manières : 1° On veut d'une volonté naturelle ; c'est ainsi que les hommes veulent exister et vivre. 2° L'homme veut certaines choses par choix d'après une préméditation quelconque (1). 3° Il en veut d'autres, non en elles-mêmes, mais dans leur cause. Ainsi nous disons de celui qui veut manger des choses nuisibles qu'il veut être malade. — Ce qui nous porte à la compassion appartient donc en quelque sorte à la misère. D'abord nous sommes touchés par ce qui est contraire à l'appétit naturel de la volonté, c'est-à-dire par les maux qui altèrent la santé et qui nous attristent, et dont nous recherchons

(1) Ainsi nous voulons les richesses de préférence aux dignités.

naturellement les contraires. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 8) que la miséricorde est une tristesse qui a pour objet un mal apparent qui corrompt ou qui contriste. En second lieu, ces maux excitent encore davantage la compassion, s'ils sont contraires à la volonté d'élection. Aussi Aristote ajoute (*loc. cit.*) que les maux dignes de compassion sont ceux dont la fortune est la cause, par exemple quand un mal arrive d'où l'on espérait un bien. En troisième lieu, ces maux sont encore plus déplorables, s'ils sont absolument contraires à la volonté, par exemple si quelqu'un a toujours fait le bien et qu'il lui arrive du mal (1). C'est pour cela qu'Aristote dit (*loc. cit.*) que la compassion est surtout excitée par les maux de celui qui souffre sans l'avoir mérité.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est de l'essence de la faute d'être volontaire, et sous ce rapport elle n'est pas digne de compassion, mais plutôt de châtiment. Mais comme la faute peut être d'une certaine manière un châtiment, en ce sens qu'elle est annexée à quelque chose de contraire à la volonté de celui qui pèche, à ce point de vue elle peut exciter la compassion. C'est ainsi que nous avons pitié et compassion des pécheurs; car, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Ev.*), la vraie justice n'a pas du dédain pour eux, mais de la compassion. Et il est dit dans l'Evangile (Matth. IX, 36) que *Jésus, voyant la foule, en eut pitié, parce qu'ils étaient tous errant et tourmentés, comme des brebis qui n'ont pas de pasteur.*

Il faut répondre au *second*, que la miséricorde, étant la compassion que l'on a pour la misère d'autrui, se rapporte, à proprement parler, à un autre, mais non à soi-même, sinon par analogie, comme la justice, selon qu'on considère dans l'homme différentes parties, d'après Aristote (*Eth.* lib. V, cap. ult.). C'est dans ce sens qu'il est dit (*Eccl.* XXX, 24): *Ayez pitié de votre âme en vous rendant agréable à Dieu.* Par conséquent, comme ce n'est pas la miséricorde qui se rapporte, à proprement parler, à nous-mêmes, mais la douleur (par exemple quand nous éprouvons en nous des souffrances cuisantes), de même, s'il y a des personnes qui nous soient unies au point d'être, pour ainsi dire, une partie de nous-mêmes (tels que des enfants ou des parents), nous ne compatissons pas à leurs maux, mais nous en souffrons, comme d'autant de blessures qui nous sont personnelles. C'est en ce sens qu'Aristote dit (*loc. cit.*) que ce qui est cruel détruit la compassion.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme la délectation résulte de l'espérance et du souvenir des biens, de même l'attente et le souvenir des maux produisent la tristesse. Toutefois elle n'est pas aussi violente que celle qui est l'effet des maux présents. C'est pour cela que les signes des maux (3) en nous représentant, comme s'ils étaient présents, les maux qui peuvent nous émouvoir, nous portent à la compassion.

ARTICLE II. — CE QUI NOUS MANQUE EST-IL LA CAUSE DE LA COMPASSION QUE NOUS AVONS POUR LES MISÈRES D'AUTRUI?

1. Il semble que ce qui nous manque ne soit pas le motif qui nous porte à avoir de la compassion. Car le propre de Dieu c'est d'être miséricordieux, puisqu'il est dit (*Ps.* CXLIV, 9) : *Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œu-*

(1) Ainsi il y a des hommes de bien qui sont tellement éprouvés, qu'ils subissent à chaque instant des revers et des disgrâces.

(2) La faute est souvent annexée à la peine, et c'est ce qui rend le coupable digne de compassion.

(3) Ainsi, par exemple, les habits fraîchement ensanglantés de quelqu'un qui vient d'être assassiné peuvent nous porter à la compassion.

vres. Or, Dieu ne manque de rien. Donc ce n'est pas le défaut (*defectus*) qui est cause de la compassion.

2. Si le défaut est le motif de la compassion, il faut que ceux qui manquent de plus de choses aient la compassion la plus grande. Mais il n'en est pas ainsi, car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 8) que ceux qui ont tout perdu n'ont pas de compassion. Il semble donc que ce qui nous manque ne soit pas la raison qui nous rend miséricordieux.

3. C'est un défaut que de subir un outrage. Or, Aristote dit (*loc. cit.*) que ceux qui sont dans cet état n'ont pas de compassion. Donc le défaut n'est pas le motif qui nous porte à la compassion.

Mais c'est le *contraire*. La compassion est une tristesse. Or, un défaut est un motif de tristesse; c'est ce qui fait que les infirmes nous contristent plus facilement, comme nous le dirons (quest. XXXV, art. 1 ad 2). Donc le défaut de celui qui compatit est le motif de sa compassion.

CONCLUSION. — Un défaut peut toujours être pour quelqu'un un motif de compassion, en ce sens qu'on regarde le mal d'un autre comme le sien en vertu de l'union produite par l'amour, ou parce qu'il est possible qu'on éprouve quelque chose de semblable.

Il faut répondre que la miséricorde étant la compassion qu'on éprouve à l'occasion de la misère d'autrui, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il en résulte qu'on est miséricordieux du moment où l'on gémit sur la misère des autres. Et parce que la tristesse ou la douleur se rapporte au mal qu'on éprouve soi-même, on s'attriste ou on gémit de la misère des autres, selon qu'on la considère comme la sienne. Ce qui arrive de deux manières : 1° Par l'union d'affection, qui est l'effet de l'amour. Car celui qui aime regarde son ami comme lui-même, il considère le mal qui lui arrive comme son propre mal ; c'est pourquoi il en gémit comme du sien. C'est pour ce motif qu'Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4) met parmi les autres marques de l'amitié le partage des peines. Et l'Apôtre dit lui-même (*Rom.* XII, 15) : *Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, pleurez avec ceux qui pleurent.* 2° La même chose arrive par l'union réelle, par exemple quand le mal des autres est près d'arriver d'eux à nous. C'est pour cela qu'Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 8) que les hommes sont miséricordieux à l'égard de ceux qui leur sont unis et qui leur ressemblent, parce que par là même ils pensent qu'ils peuvent souffrir les mêmes maux. De là il arrive aussi que les vieillards et les sages (1), qui considèrent qu'ils peuvent tomber dans les mêmes malheurs, sont plus miséricordieux, et il en est de même de ceux qui sont faibles et timides. Au contraire, ceux qui croient être heureux et assez puissants pour penser qu'il ne peut rien leur arriver de mauvais ne sont pas aussi compatissants (2). Par conséquent, ce qui nous manque est toujours la raison qui nous porte à être miséricordieux, soit parce qu'on considère comme sien le défaut d'un autre, à cause de l'union que l'amour établit; soit parce qu'on sait qu'il est possible qu'on éprouve soi-même des malheurs semblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu n'est miséricordieux que par suite de son amour, dans le sens qu'il nous aime comme une partie de lui-même.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui éprouvent des maux infinis

(1) Les sages sont plus miséricordieux par raisonnement, et les vieillards parce qu'ils ont un plus grand nombre d'infirmités, et que, par conséquent, ils manquent de plus de choses.

(2) Parce qu'ils ne manquent de rien. Ainsi la compassion est en raison des privations que l'on éprouve soi-même.

ne craignent plus de souffrir davantage, et c'est pour cela qu'ils n'ont pas de miséricorde. Il en est de même de ceux qui ont une crainte excessive; parce qu'ils sont tellement préoccupés de leur propre passion qu'ils ne peuvent faire attention à la misère d'autrui.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui ont subi des injures ou qui en veulent faire subir aux autres sont portés à la colère et à l'audace qui sont des passions viriles et qui excitent le courage de l'homme à entreprendre des choses difficiles. Par conséquent, elles l'empêchent de penser aux maux qui peuvent lui arriver dans l'avenir, et c'est ce qui fait que ceux qui sont dans cet état, n'ont pas de miséricorde, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XXVII, 4) : *La colère n'a pas de miséricorde, pas plus que la fureur qui éclate.* Pour la même raison les orgueilleux n'ont pas de compassion, parce qu'ils méprisent les autres et les regardent comme des méchants. Ainsi ils croient qu'ils méritent de souffrir tout ce qu'ils souffrent. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) que la fausse justice, c'est-à-dire celle des orgueilleux, n'a pas de compassion, mais du dédain.

ARTICLE III. — LA MISÉRICORDE EST-ELLE UNE VERTU?

1. Il semble que la miséricorde ne soit pas une vertu. Car ce qu'il y a de principal dans la vertu, c'est l'élection, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Or, l'élection est le fait de l'appétit préalablement éclairé par le conseil, comme le dit le même philosophe (*Eth.* lib. II, cap. 3). Ce qui entrave le conseil ne peut donc être appelé une vertu. Or, la compassion est un obstacle au conseil, d'après ces paroles de Salluste (*Catil. orat. Cæs.*) : Tous les hommes qui délibèrent sur des choses douteuses doivent être exempts de colère et de compassion, car l'esprit ne voit pas facilement le vrai dès que ces passions l'obscurcissent. Donc la miséricorde n'est pas une vertu.

2. Rien de ce qui est contraire à la vertu n'est louable. Or, l'indignation (1) est contraire à la miséricorde, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9), et elle est néanmoins une passion louable d'après ce même philosophe (*ibid.*). La miséricorde n'est donc pas une vertu.

3. La joie et la paix ne sont pas des vertus spéciales, parce qu'elles sont une suite de la charité, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4). Or, la miséricorde est aussi un effet de la charité. Car c'est par charité que nous pleurons avec ceux qui pleurent et que nous nous réjouissons avec ceux qui se réjouissent. La miséricorde n'est donc pas une vertu spéciale.

4. Puisque la miséricorde appartient à la puissance appétitive, ce n'est pas une vertu intellectuelle, ni une vertu théologale, attendu qu'elle n'a pas Dieu pour objet. Ce n'est pas non plus une vertu morale, parce qu'elle ne se rapporte pas aux actions (que règle la justice) ni aux passions. Elle ne revient pas non plus à l'un des douze moyens termes que le philosophe distingue (*Eth.* lib. II, cap. 7). Elle n'est donc pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5) : Le langage de Cicéron est infiniment plus noble, plus humain, plus religieux quand il dit à la louange de César : De toutes les vertus il n'en est point de plus aimable, de plus admirable que la compassion. Donc la compassion est une vertu.

CONCLUSION. — La miséricorde, non celle qui est un mouvement de l'appétit sensitif, mais celle qui est un mouvement de l'appétit intelligentiel dirigé par la raison et qui dirige le mouvement de l'appétit inférieur, est nécessairement une vertu.

(1) En grec *némésis*. Cette vertu, que nous exprimons ici, faute de mieux, par le mot indignation, tient le milieu dans la théorie péripatéticienne entre l'envie et la malveillance.

Il faut répondre que la miséricorde implique une douleur que l'on conçoit à l'occasion de la misère d'autrui. Cette douleur peut désigner 1° le mouvement de l'appétit sensitif, et en ce sens la miséricorde est une passion et non une vertu (1). 2° Elle peut désigner le mouvement de l'appétit intelligentiel selon qu'on voit avec peine le mal d'un autre. Ce mouvement peut être réglé conformément à la raison, et le mouvement de l'appétit inférieur peut avoir pour règle ce mouvement, selon qu'il est conforme à la raison elle-même. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5) que le mouvement intérieur, c'est-à-dire la miséricorde prête son ministère à la raison, quand la compassion qu'il inspire ne déroge point à la justice, soit qu'elle ait pour objet de secourir l'indigence, soit qu'il s'agisse de pardonner au repentir. Et puisque l'essence de la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme soit réglé par la raison, comme nous l'avons prouvé (1ª 2ª, quest. LIX, art. 4 et 5, et quest. LXV, art. 2), il s'ensuit que la miséricorde est une vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de Salluste s'entend de la miséricorde considérée comme une passion qui n'est pas réglée par la raison. Car c'est ainsi qu'elle trouble le conseil de cette faculté, en la faisant s'écarter de la justice.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote parle en cet endroit de la miséricorde et de l'indignation considérées comme passion. Elles sont en effet opposées par rapport à l'opinion qu'on se fait des misères d'autrui. Celui qui est miséricordieux s'en afflige, parce qu'il pense qu'on les endure sans les avoir méritées; celui qui s'indigne s'en réjouit au contraire, parce qu'il pense que ceux qui sont malheureux souffrent à juste titre, et il s'attriste quand il voit que les méchants prospèrent. Ces deux sentiments sont également louables, parce qu'ils sont inspirés par la même disposition morale, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9). Mais l'envie est, à proprement parler, contraire à la miséricorde, comme nous le verrons (quest. XXXVI, art. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que la joie et la paix n'ajoutent rien à la nature du bien qui est l'objet de la charité; c'est pourquoi elles ne supposent pas d'autres vertus que la charité (2). Mais la miséricorde se rapporte à une raison spéciale, c'est-à-dire à la misère de celui dont on a pitié (3).

Il faut répondre au *quatrième*, que la miséricorde considérée comme vertu est une vertu morale qui a pour objet les passions et qui revient au milieu que désigne Aristote sous le nom de *Némésis*, indignation généreuse (4), parce qu'elles proviennent de la même disposition morale, comme le dit ce philosophe (*Rhet.* lib. II, cap. 9). Il n'en fait pas des vertus, mais des passions; parce qu'elles sont également louables comme passions. Cependant rien n'empêche qu'elles ne proviennent d'une habitude élective et que sous ce rapport elles n'aient la nature de la vertu.

ARTICLE IV. — LA MISÉRICORDE EST-ELLE LA PLUS GRANDE DES VERTUS?

1. Il semble que la miséricorde soit la plus grande des vertus. Car le

(1) Parce que ce mouvement considéré ainsi en lui-même n'est pas réglé par la raison, ce qui est de l'essence de la vertu.

(2) Elles sont des actes de cette vertu.

(3) Elle se rapporte au prochain en tant qu'il est malheureux.

(4) Ainsi l'indignation ou la *némésis* revient à la miséricorde; ou plutôt ce sont deux nuances diverses d'une même vertu. Cette vertu prise dans sa totalité consiste à se réjouir des maux qui sont justement mérités par les criminels, et à s'affliger des maux qui arrivent aux personnes vertueuses. Le miséricordieux s'afflige, et celui qui a de l'indignation se réjouit, comme l'observe saint Thomas (ad 2).

culte divin paraît appartenir surtout à la vertu. Or, la miséricorde est préférable au culte divin, d'après ces paroles du prophète (Os. VI) et de l'Évangile (Matth. XII, 7) : *Je veux la miséricorde et non le sacrifice*. Donc la miséricorde est la plus grande vertu.

2. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* IV) : *La piété est utile à tout*, la glose dit que toute la morale chrétienne consiste sommairement dans la miséricorde et la piété. Or, la morale chrétienne embrasse toutes les vertus. Toute vertu consiste donc sommairement dans la miséricorde.

3. La vertu rend bon celui qui la possède. Par conséquent plus une vertu est excellente et plus elle rend l'homme semblable à Dieu. Or, c'est surtout ce que fait la miséricorde ; parce qu'il est dit de Dieu (*Ps.* XLIV, 9) : *Que ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres*. Et le Seigneur ajoute (Luc. VI, 36) : *Soyez miséricordieux comme votre Pere est miséricordieux*. Donc la miséricorde est la plus grande des vertus.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre après avoir dit (*Colos.* III, 14) : *Revêtez-vous, comme les bien-aimés de Dieu, des entrailles de la miséricorde*, ajoute : *Mais surtout ayez la charité*. La miséricorde n'est donc pas la plus grande des vertus.

CONCLUSION. — Quoique la miséricorde soit en elle-même la plus grande des vertus, néanmoins par rapport au sujet qui la possède il n'y a qu'en Dieu qu'elle soit la plus grande, dans tous les autres la charité l'emporte sur elle.

Il faut répondre qu'une vertu peut être la plus grande de deux manières : 1° en elle-même ; 2° par rapport à celui qui la possède. — En elle-même la miséricorde est la plus grande des vertus ; car il appartient à la miséricorde de se donner avec effusion aux autres et de les soulager en outre dans leurs besoins, ce qui est le propre d'une vertu supérieure. Aussi la miséricorde appartient-elle à Dieu tout particulièrement (1), et c'est surtout par elle qu'on dit qu'il manifeste sa puissance. — Mais relativement à celui qui la possède, la miséricorde n'est pas la plus grande vertu, à moins que celui qui la possède ne soit le plus grand des êtres, qu'il n'ait personne au-dessus de lui, et qu'au contraire tous les autres lui soient soumis. Car pour celui qui a quelqu'un au-dessus de lui, il vaut mieux qu'il lui soit uni que de venir en aide aux misères d'un inférieur. C'est pourquoi par rapport à l'homme qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à Dieu est préférable à la miséricorde qui le porte à soulager le prochain. Mais parmi toutes les vertus qui regardent le prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme étant l'acte de l'être le plus élevé. Car c'est à celui qui est au-dessus des autres et qui l'emporte sur eux à suppléer à ce qui leur manque.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous n'honorons pas Dieu par des sacrifices extérieurs ou par des présents à cause de lui, mais à cause de nous et de nos semblables. Car il n'a pas besoin de nos sacrifices, mais il veut que nous les lui offrions pour exciter notre dévotion et pour être utiles au prochain. C'est pourquoi la miséricorde, par laquelle on vient en aide à la misère des autres, est un sacrifice qui lui est plus agréable en ce sens qu'elle sert plus immédiatement les intérêts du prochain, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* cap. ult. 16) : *Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable*.

(1) La miséricorde lui appartient par elle-même, au lieu que sa justice ne lui est propre qu'en raison de nos péchés.

Il faut répondre au *second*, que la religion chrétienne consiste sommairement dans la miséricorde, quant aux œuvres extérieures. Toutefois l'affection intérieure de la charité, par laquelle nous sommes unis à Dieu, l'emporte sur l'amour et sur la miséricorde que nous devons avoir pour le prochain (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la charité nous rend semblables à Dieu en ce sens que nous lui sommes unis par l'affection ; c'est pourquoi elle l'emporte sur la miséricorde qui nous assimile à lui sous le rapport des œuvres.

QUESTION XXXI.

DE LA BIENFAISANCE.

Nous avons maintenant à nous occuper des actes extérieurs ou des effets de la charité. — Nous traiterons : 1° de la bienfaisance ; 2° de l'aumône qui est une partie de la bienfaisance ; 3° de la correction fraternelle qui est une sorte d'aumône. — Touchant la bienfaisance quatre questions se présentent : 1° La bienfaisance est-elle un acte de charité ? — 2° Doit-on faire du bien à tout le monde ? — 3° Doit-on faire plus de bien à ceux avec lesquels on est le plus uni ? — 4° La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

ARTICLE I. — LA BIENFAISANCE EST-ELLE UN ACTE DE CHARITÉ ?

1. Il semble que la bienfaisance ne soit pas un acte de charité. Car la charité se rapporte surtout à Dieu. Or, nous ne pouvons pas être bienfaisants envers Dieu, d'après cette parole de Job (Job, xxxv, 7) : *Que lui donnerez-vous ? ou que recevra-t-il de votre main ?* La bienfaisance n'est donc pas un acte de charité.

2. La bienfaisance consiste surtout à accorder des dons. Or, ceci appartient à la libéralité. La bienfaisance n'est donc pas un acte de charité, mais de libéralité.

3. Ce qu'on donne, on le donne ou comme une chose qu'on doit ou comme une chose qu'on ne doit pas. Or, quand on accorde un bienfait à titre de chose due, on fait un acte de justice. Si on l'accorde comme une chose qui n'est pas due, c'est un don gratuit et par conséquent un acte de miséricorde. Donc toute bienfaisance est un acte de justice ou un acte de miséricorde, et par conséquent ce n'est pas un acte de charité.

Mais c'est le *contraire*. La charité est une amitié, comme nous l'avons dit (quest. xxiii, art. 1). Or, Aristote dit (*Eth.* lib. ix, cap. 4) que l'amitié consiste à faire du bien à ses amis, c'est-à-dire à exercer la bienfaisance à leur égard. Donc la bienfaisance est un acte de charité.

CONCLUSION. — La bienfaisance, d'après sa nature générale, est un acte d'amitié ou de charité, mais d'après sa nature spéciale il est possible qu'elle soit l'acte d'une autre vertu.

Il faut répondre que la bienfaisance n'implique pas autre chose que de faire du bien à quelqu'un. Or, on peut considérer ce bien de deux manières. 1° D'une manière générale, la bienfaisance considérée ainsi en général est un acte d'amitié et par conséquent de charité. Car l'acte d'amour est compris dans la bienveillance, par laquelle on veut du bien à quelqu'un, comme nous l'avons vu (quest. xxiii, art. 1, et quest. xxvii, art. 2). Et comme la vo-

(1) Car par la charité nous sommes unis intérieurement avec Dieu, qui est notre souverain bien, tandis que la miséricorde nous unit seulement à nos semblables. Mais comme la charité est la première des vertus théologales, de même la miséricorde est la première des vertus qui regardent le prochain.

lonté produit ce qu'elle veut, si elle en a la faculté, il s'ensuit par conséquent que la bienfaisance résulte de l'amour que l'on a pour ses amis. C'est pour cela que la bienfaisance considérée en général est un acte d'amitié ou de charité. Mais si on considère le bien qu'on fait à un autre sous un aspect particulier (1), alors la bienfaisance se spécialise et se rattache à une vertu particulière.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), l'amour meut les êtres qui sont coordonnés de manière que l'un se rapporte à l'autre, il élève les inférieurs vers les supérieurs pour qu'ils en reçoivent leur perfection, et il porte les supérieurs à pourvoir aux inférieurs. Sous ce point de vue la bienfaisance est un effet de l'amour. C'est pourquoi il ne nous appartient pas de faire du bien à Dieu, mais nous devons l'honorer en nous soumettant à lui; tandis qu'il lui appartient de nous accorder ses bienfaits par suite de son amour.

Il faut répondre au *second*, que dans la collation des dons il y a deux choses à considérer; l'une est le don extérieur, l'autre est la passion intérieure que l'on a pour les richesses, dans lesquelles on met son plaisir. Or, il appartient à la libéralité de modérer la passion intérieure, de telle sorte qu'on ne désire et qu'on n'aime pas les richesses par excès. C'est ce qui dispose l'homme à les répandre facilement. Par conséquent, si l'on fait à l'homme un grand don, mais avec le désir de retenir ce qu'on lui donne, il n'y a pas de libéralité. Mais sous le rapport du don extérieur la collation d'un bienfait appartient en général à l'amitié ou à la charité. Ce n'est donc pas déroger à l'amitié que de donner à un autre par amour une chose qu'on désire garder, c'est plutôt lui démontrer qu'on l'aime parfaitement.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'amitié ou la charité considère dans un bienfait la raison générale du bien, de même la justice considère ce qui est dû, tandis que la miséricorde a pour objet le secours qui vient en aide à la misère ou à la faiblesse du prochain (2).

ARTICLE II. — FAUT-IL FAIRE DU BIEN A TOUS LES HOMMES?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire du bien à tout le monde. Car saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 28) que nous ne pouvons pas être utile à tous. Or, la vertu ne nous porte pas à faire l'impossible. On n'est donc pas obligé de faire du bien à tout le monde.

2. Il est dit (*Eccles.* XII, 5): *Donnez au bon et ne recevez pas le pécheur.* Or, il y a beaucoup d'hommes qui sont des pécheurs. On ne doit donc pas faire du bien à tous les hommes.

3. *La charité n'agit pas mal*, dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 4). Or, c'est mal agir que de faire du bien à certains individus; par exemple, on aurait tort de faire du bien aux ennemis de l'Etat ou aux excommuniés, parce que ce serait se mettre en communion avec eux. Donc puisque la bienfaisance est un acte de charité, on n'est pas obligé de l'exercer envers tout le monde.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* cap. ult. 10): *Pendant que nous en avons le temps faisons du bien à tout le monde.*

(1) On peut le considérer comme une chose due, et alors l'acte de la bienfaisance appartient à la justice, ou comme une chose qui n'est pas due et qu'on donne sans y être obligé, et alors il appartient à la libéralité, et s'il a pour but de soulager quelqu'un il appartient à la miséricorde.

(2) On attribue l'acte de la bienfaisance plutôt à la charité, parce que l'objet de cette vertu étant le bien général, il a plus d'extension que l'objet des trois autres vertus, qui est le bien considéré sous un aspect particulier et par conséquent restreint.

CONCLUSION. — Il faut faire du bien à tout le monde, toutefois selon que les circonstances de temps ou de lieu nous le permettent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), la bienfaisance résulte de l'amour qui porte les êtres supérieurs à pourvoir aux besoins des inférieurs. Or, les degrés qui existent entre les hommes ne sont pas immuables comme ceux qui existent entre les anges; parce que les hommes peuvent manquer d'une multitude de choses (1). Par conséquent celui qui est supérieur sous un rapport est ou peut être inférieur sous un autre (2). C'est pourquoi puisque l'amour de la charité s'étend à tous les hommes, la bienfaisance doit aussi s'y étendre également; toutefois selon les temps et les lieux (3). Car tous les actes des vertus doivent être déterminés par les circonstances légitimes.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'absolument parlant nous ne pouvons pas faire du bien à tout le monde en particulier. Toutefois il n'y a personne qui ne puisse se trouver dans une circonstance telle qu'on soit obligé de lui faire du bien en particulier. C'est pourquoi la charité exige que l'homme, quoiqu'il ne fasse pas aux autres du bien actuellement, ait cependant le cœur toujours disposé à leur en faire, si l'occasion s'en présente. Mais il y a un service que nous pouvons rendre à tout le monde sinon en particulier, du moins en général; ainsi nous pouvons prier pour tous les fidèles et les infidèles.

Il faut répondre au *second*, que dans le pécheur il y a deux choses, la faute et la nature. On doit donc venir en aide au pécheur pour sustenter sa nature. Mais on ne doit pas le secourir pour qu'il pèche plus aisément. Car dans ce cas ce ne serait pas faire le bien, mais plutôt le mal.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on doit retirer ses bienfaits aux excommuniés et aux ennemis de la patrie, parce que c'est un moyen de les faire revenir de leur faute. Si toutefois il y avait nécessité et qu'ils fussent en danger de mourir, on devrait les secourir de la manière convenable, c'est-à-dire les empêcher de mourir de faim ou de soif ou de souffrir tout autre dommage, à moins que la justice n'en ait décidé ainsi (4).

ARTICLE III. — DEVONS-NOUS FAIRE PLUS DE BIEN A CEUX QUI NOUS SONT LE PLUS ÉTROITEMENT UNIS?

1. Il semble que ce ne soit pas à ceux auxquels on est le plus uni qu'on doive faire le plus grand bien. En effet, il est dit (Luc. XIV, 12): *Quand vous faites un diner ou un souper, n'appelez pas vos amis, ni vos frères, ni vos parents.* Or, ce sont là les personnes avec lesquelles on est le plus uni. Donc ce n'est pas à ces personnes qu'on doit faire le plus de bien, mais c'est plutôt aux étrangers et aux indigents; car l'Evangile ajoute: *Quand vous faites un festin, appelez les pauvres et les infirmes*, etc.

2. Le plus grand bienfait c'est d'aider quelqu'un dans la guerre. Or, à la guerre le soldat doit aider plutôt son compagnon d'armes qui lui est étranger que l'ennemi qui serait son parent. Ce n'est donc pas à ceux avec lesquels on est le plus uni qu'on doit accorder les plus grands bienfaits.

3. Nous devons rendre ce que nous devons avant d'accorder gratuitement des bienfaits. Or, celui qui a reçu de quelqu'un un bienfait doit le lui

(1) Ceux qui sont aujourd'hui au sommet de la fortune et de la puissance peuvent être demain renversés.

(2) On peut être inférieur à quelqu'un sous le rapport de la fortune et lui être supérieur en science et réciproquement.

(3) Il faut toujours, pour qu'un acte soit un acte de vertu, qu'il s'accomplisse dans le temps et le lieu qui conviennent.

(4) S'il y a un jugement rendu ou si les lois de la guerre prescrivent les plus grandes rigueurs, on ne doit pas les enfreindre.

rendre. Nous devons donc plutôt faire du bien à nos bienfaiteurs qu'à nos parents.

4. On doit aimer ses parents plus que ses enfants, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 9). Or, c'est à ses enfants qu'on doit faire le plus de bien. Car d'après l'Apôtre (II. *Cor.* XII, 14) : *Les enfants ne doivent pas thésauriser pour leurs parents;* mais c'est l'opposé. Donc ce n'est pas à ceux avec lesquels on est le plus uni qu'on doit faire le plus de bien.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 28) : Puisque vous ne pouvez pas être utile à tout le monde, vous devez surtout faire du bien à ceux avec lesquels, selon l'opportunité des lieux, des temps et des circonstances, vous vous trouvez le plus étroitement uni.

CONCLUSION. — Quoiqu'on doive faire plus de bien aux personnes avec lesquelles on est uni qu'à des étrangers, néanmoins dans le cas de nécessité, on doit quelquefois faire plutôt du bien aux étrangers.

Il faut répondre que la grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature établi par la divine sagesse. Or, l'ordre de la nature est tel que tout agent naturel exerce d'abord et surtout son action sur les choses qui sont le plus rapprochées de lui; c'est ainsi que le feu échauffe davantage les objets à mesure qu'ils en sont plus près. De même Dieu répand les dons de sa bonté plus immédiatement et plus abondamment sur les substances qui se rapprochent de lui, comme le prouve saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). L'octroi d'un bienfait étant un acte de charité envers les autres, il s'ensuit que nous sommes plus bienfaisants à l'égard de ceux qui nous sont les plus proches. Mais la proximité d'un homme à l'égard d'un autre peut se considérer d'après les choses diverses que les hommes ont de commun. Ainsi il y a les parents dans l'ordre naturel, les concitoyens dans l'ordre civil et les fidèles dans l'ordre spirituel, et il en est de même du reste. Il y a divers bienfaits qui doivent être dispensés de différentes manières d'après ces différentes liaisons. Car on doit surtout accorder à chacun le bienfait qui se rapporte à l'ordre de choses selon lequel nous lui sommes, absolument parlant, le plus étroitement unis (1). Toutefois ceci peut varier selon la diversité des lieux, des temps et des circonstances. Car dans certains cas on doit venir plutôt en aide à un étranger; par exemple, s'il est dans l'extrême nécessité, nous devons le secourir plutôt que notre propre père qui ne serait pas réduit au même état.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur n'empêche pas absolument d'inviter à un festin ses amis ou ses parents, mais il ne veut pas qu'on les invite avec l'intention d'être réinvité par eux, parce qu'alors ce n'est plus de la charité, mais de la cupidité. Cependant il peut arriver qu'on doive inviter plutôt des étrangers, par exemple lorsqu'ils sont dans une grande indigence. Car il faut savoir que, toutes choses égales d'ailleurs, on doit faire du bien tout particulièrement à ceux avec lesquels on est le plus uni. Mais si de deux individus l'un nous est plus près et que l'autre soit dans le besoin, on ne peut pas d'après une règle générale déterminer celui qu'on doit secourir de préférence, parce qu'il y a divers degrés d'indigence et de proximité : par conséquent c'est au jugement de l'homme prudent à prononcer.

Il faut répondre au *second*, que le bien général de la multitude est plus divin que le bien d'un seul individu. Par conséquent c'est un acte de vertu

(1) Ainsi le parent doit faire du bien à son parent, le citoyen au citoyen, le religieux au religieux; chacun dans ce qui leur est propre, en raison du genre de rapports qui les unit entre eux.

que d'exposer sa propre vie pour le bien général de sa patrie, soit pour son bien spirituel, soit pour son bien temporel. C'est pourquoi la guerre ayant pour objet la conservation de l'Etat, le militaire qui vient au secours de son compagnon d'armes dans cette circonstance, ne l'aide pas comme s'il était un simple particulier, mais comme s'il servait en lui la patrie entière. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que dans ce cas on préfère un étranger à un parent (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de dette. L'une qu'on ne doit pas compter parmi les biens de celui qui doit, mais parmi les biens de celui auquel il est dû. Par exemple si l'on a de l'argent ou un objet quelconque d'un autre, soit qu'on l'ait volé, soit qu'on l'ait emprunté, soit qu'on l'ait reçu en dépôt ou qu'on le possède de toute autre manière, on doit rendre ce que l'on doit, avant de s'en servir pour faire du bien à ceux avec lesquels on est uni; à moins que par hasard on ne se trouve dans une nécessité extrême. Dans ce cas il serait permis de s'emparer de ce qui est à autrui pour soulager celui qui serait dans une extrême nécessité; si toutefois celui à qui l'objet est dû ne se trouve point lui-même dans une nécessité semblable. Alors il faudrait apprécier la condition de l'un et de l'autre d'après d'autres règles établies par la prudence, parce que pour ces circonstances on ne peut pas donner de règle générale à cause de la variété de chacun des cas en particulier, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 2). L'autre espèce de dette figure dans les biens de celui qui doit et non de celui à qui il est dû. Il en est ainsi des choses qui ne sont pas exigées nécessairement d'après la stricte justice, mais d'après une sorte d'équité morale, comme quand il s'agit des bienfaits que l'on a reçus gratuitement. Or, les faveurs d'aucun bienfaiteur n'égalant celles des parents, il s'ensuit que quand il s'agit de récompenser des bienfaits, on doit préférer ces derniers à tous les autres, à moins que la nécessité ne l'emporte sous un autre rapport ou qu'on ne cède à une autre considération, telle que l'intérêt général de l'Eglise ou de l'Etat. A l'égard des autres, on doit tenir compte aussi des liens qui rattachent à leur personne, des bienfaits qu'on en a reçus, ce qui ne peut également être déterminé par une règle générale.

Il faut répondre au *quatrième*, que les parents sont comme les supérieurs. C'est pourquoi l'amour des parents se manifeste par le bien qu'ils font à leurs enfants, tandis que l'amour des enfants se manifeste par les hommages qu'ils rendent à leurs parents. Toutefois dans l'extrême nécessité il serait plutôt permis d'abandonner ses enfants que ses parents (2); il n'est permis d'aucune manière d'abandonner ces derniers à cause de l'obligation établie par les bienfaits qu'on en a reçus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.).

ARTICLE IV. — LA BIENFAISANCE EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE?

1. Il semble que la bienfaisance soit une vertu spéciale. Car les lois ont pour but les vertus; parce que les législateurs ont l'intention de rendre les hommes vertueux, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Or, il y a un précepte qui concerne spécialement la bienfaisance et l'amour, puisqu'il est dit (Matth. V, 44): *Aimez vos ennemis et faites du bien à ceux qui vous haïssent.* La bienfaisance est donc une vertu distincte de la charité.

2. Les vices sont contraires aux vertus. Or, il y a des vices particuliers opposés à la bienfaisance. Ce sont ceux par lesquels on fait du tort au

(1) Mais dans le cas de nécessité extrême, la nature reprend ses droits, et l'on doit plutôt faire du bien à son père qu'à un étranger.

(2) L'homme a plus d'obligation envers ceux qui lui ont donné l'être qu'à l'égard de ceux qui l'ont reçu de lui.

prochain, tels que la rapine, le vol, etc. Donc la bienfaisance est une vertu spéciale.

3. On ne divise pas la charité en une foule d'espèces. Or, il semble qu'on divise ainsi la bienfaisance, selon les différentes espèces de bienfaits. Donc la bienfaisance est une autre vertu que la charité.

Mais c'est le *contraire*. L'acte intérieur et l'acte extérieur n'exigent pas des vertus différentes. Or, la bienfaisance ne diffère de la bienveillance que comme l'acte extérieur diffère de l'acte intérieur; parce que la bienfaisance n'est que la pratique de la bienveillance. La bienfaisance n'est donc pas plus que la bienveillance une vertu distincte de la charité.

CONCLUSION. — La bienfaisance n'est pas une vertu distincte de la charité, mais elle en est un acte ou un effet spécial.

Il faut répondre que les vertus se diversifient d'après les raisons diverses de leur objet. Or, la raison formelle de l'objet de la charité est la même que celle de la bienfaisance. Car l'une et l'autre ont pour objet le bien en général, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Par conséquent la bienfaisance n'est pas une autre vertu que la charité, mais elle désigne un de ses actes.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a pas de préceptes qui concernent les habitudes des vertus, qu'il y en a seulement pour les actes. C'est pourquoi la diversité des préceptes ne désigne pas des habitudes diverses, mais des actes différents.

Il faut répondre au *second*, que comme tout le bien qu'on fait au prochain considéré d'une manière générale se rapporte à l'amour; de même tout ce qui lui nuit considéré de la même manière se rapporte à la haine. Mais quand on considère ces mêmes choses sous des raisons spéciales, elles se rattachent à des vertus ou à des vices particuliers. C'est en ce sens qu'il y a différentes espèces de bienfaits.

La réponse au *troisième* argument est donc par là même évidente.

QUESTION XXXII.

DE L'AUMONE.

Après avoir parlé de la bienfaisance, nous avons à nous occuper de l'aumône. — A ce sujet dix questions se présentent : 1° L'aumône est-elle un acte de charité? — 2° De la distinction des aumônes. — 3° Les aumônes spirituelles l'emportent-elles sur les aumônes corporelles? — 4° Les aumônes corporelles produisent-elles un effet spirituel? — 5° L'aumône est-elle de précepte? — 6° Doit-on faire l'aumône corporelle en prenant sur son nécessaire? — 7° Doit-on donner en aumône quelque chose de ce qu'on a injustement acquis? — 8° Quels sont ceux qui doivent faire l'aumône? — 9° A qui doit-on la faire? — 10° De la manière de donner l'aumône.

ARTICLE I. — EST-CE UN ACTE DE CHARITÉ QUE DE FAIRE L'AUMONE?

1. Il semble que ce ne soit pas un acte de charité que de faire l'aumône. Car un acte de charité ne peut pas exister sans cette vertu. Or, on peut faire l'aumône sans avoir la charité, puisque l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien.* Donc ce n'est pas un acte de charité que de faire l'aumône.

2. L'aumône est comptée parmi les œuvres de satisfaction, d'après ces paroles du prophète (Dan. IV, 24) : *Rachetez vos péchés par des aumônes.* Or, la satisfaction est un acte de justice. L'aumône n'est donc pas un acte de charité, mais de justice.

3. L'offrande d'une hostie à Dieu est un acte de latrie. Or, faire l'aumône c'est offrir à Dieu une hostie, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* cap. ult. 19): *N'oubliez pas d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres; car c'est par de telles hosties qu'on plaît à Dieu.* Ce n'est donc pas un acte de charité de faire l'aumône, mais plutôt un acte de latrie.

4. Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 1) que donner quelque chose pour un bien (1), c'est un acte de libéralité. Or, c'est surtout ce qu'on fait en faisant une aumône. Donc faire une aumône n'est pas un acte de charité.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean dit (I. Joan. III, 17) : *Si quelqu'un a des biens de ce monde et que voyant son frère dans la nécessité, il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui?*

CONCLUSION. — L'aumône est un acte de charité produit par l'intermédiaire d'un sentiment de miséricorde.

Il faut répondre que les actes exérieurs se rapportent à la vertu à laquelle appartient le motif qui nous porte à les produire. Or, le motif qui nous porte à faire l'aumône, c'est le désir de venir en aide à celui qui est dans la nécessité. Par conséquent il y en a qui définissent l'aumône en disant que c'est une action par laquelle on donne quelque chose à un indigent par compassion, pour l'amour de Dieu (2). Ce motif appartient à la miséricorde, comme nous l'avons dit (quest. XXX, art. 1 et 2). D'où il est manifeste que le don de l'aumône est, à proprement parler, un acte de miséricorde. C'est d'ailleurs ce qui résulte évidemment du mot lui-même. Car en grec le mot *eleemosyna* vient de miséricorde, comme le mot latin *miseratio.* Et parce que la miséricorde est un effet de la charité, comme nous l'avons vu (quest. XXX, art. 2 et 3), il s'ensuit que faire l'aumône est un acte que la charité produit par l'intermédiaire de la miséricorde.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit d'une chose que c'est un acte de vertu de deux manières : 1° Matériellement ; ainsi un acte de justice consiste à faire des choses justes. Un acte semblable peut exister sans la vertu elle-même. Car il y en a beaucoup qui n'ont pas l'habitude de la justice et qui font des choses justes d'après la raison naturelle, ou par crainte, ou dans l'espérance d'obtenir quelque chose. 2° On dit d'une chose qu'elle est un acte de vertu formellement. Ainsi un acte de justice est formel quand on fait une chose juste de la manière que le juste la fait lui-même, c'est-à-dire avec aisance et plaisir. Cet acte de vertu n'existe pas sans la vertu elle-même. Par conséquent d'après cela on peut faire matériellement l'aumône sans avoir la charité. Mais il n'est pas possible sans la charité de faire l'aumône formellement, c'est-à-dire pour Dieu, avec plaisir et facilité, et absolument de la manière dont on doit la faire.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche qu'un acte qui émane proprement d'une vertu, ne soit attribué à une autre en tant que celle-ci l'ordonne et le commande pour sa fin. C'est ainsi qu'on met l'aumône parmi les œuvres satisfactoires, en ce sens que la miséricorde porte celui qui a eu une faiblesse à satisfaire pour sa faute. Mais quand on considère l'aumône selon qu'elle a pour but d'apaiser Dieu, elle a la nature du sacrifice, et à ce titre elle est commandée par la vertu de latrie (3).

(1) *Propter bonum,* moins littéralement, donner à qui il convient.

(2) Cette dernière condition est ajoutée pour distinguer l'aumône chrétienne de l'aumône purement naturelle ou philosophique.

(3) Ainsi l'aumône est un acte qui émane de la miséricorde et qui est commandé par la charité, quand elle n'a d'autre but que de soulager le prochain en vue de Dieu. Si on la fait pour satisfaire pour ses péchés, c'est un acte commandé par la vertu de pénitence ; si on a pour but d'honorer Dieu, c'est un acte commandé par la vertu de religion.

La réponse au *troisième* argument est donc évidente.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il appartient à la libéralité de faire l'aumône, en ce sens que la libéralité détruit l'obstacle (1) qui s'opposerait à cet acte et qui pourrait résulter de l'amour excessif des richesses qui fait qu'on tient trop à ce que l'on possède.

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER DIVERS GENRES D'AUMONES?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer divers genres d'aumônes. Car on distingue sept espèces d'aumônes corporelles, qui sont : donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, donner l'hospitalité, visiter les malades, racheter les captifs et ensevelir les morts. Elles sont renfermées dans ce vers technique : *Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.* On distingue aussi sept espèces d'aumônes spirituelles qui consistent : à enseigner les ignorants, à donner des conseils à ceux qui sont dans le doute, à consoler ceux qui sont tristes, à reprendre ceux qui pèchent, à pardonner ceux qui nous offensent, à supporter ceux qui sont à charge et à prier pour tout le monde. Elles sont comprises dans cet autre vers : *Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.* On comprend sous le premier mot l'enseignement et le conseil (2). Or, il semble que ce soit à tort qu'on distingue ces différentes sortes d'aumônes. Car l'aumône a pour objet de venir en aide au prochain, et en ensevelissant les morts on ne vient nullement à leur secours; autrement il ne serait pas vrai de dire avec l'Evangile (Matth. x, 28) : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent plus rien lui faire.* Aussi le Seigneur (Matth. xxv), en rappelant les œuvres de miséricorde ne fait pas mention de la sépulture des morts. Il semble donc que ces différentes sortes d'aumônes soient mal distinguées.

2. On fait l'aumône pour secourir le prochain dans ses besoins, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il y a dans la vie humaine beaucoup d'autres besoins que ceux qui ont été précédemment énumérés. Ainsi un aveugle a besoin d'un guide, un boiteux d'un soutien, un pauvre de richesses. Donc l'énumération précédente des aumônes est incomplète.

3. Faire l'aumône est un acte de miséricorde. Or, corriger celui qui manque paraît être de la sévérité plutôt que de la miséricorde. On ne doit donc pas compter la correction parmi les aumônes spirituelles.

4. L'aumône a pour but de venir en aide à un besoin. Or, il n'y a pas d'homme qui n'ait sous certains égards le besoin d'être instruit. Il semble donc que tout homme doive enseigner celui qui ignore ce qu'il sait.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Hom.* IX *in Ev.*) : Que celui qui a de l'intelligence ait bien soin de ne pas se taire; que celui qui a beaucoup de biens veille pour que la libéralité de sa miséricorde ne s'engourdisse pas; que celui qui a l'art de régir les autres s'efforce de partager avec ses semblables le fruit et l'avantage qu'il en retire; que celui qui a lieu de parler au riche craigne d'être condamné pour avoir enfoui son talent, s'il n'intercède pas près de lui pour le pauvre, quand il en a le pouvoir. Donc les aumônes ont été précédemment bien distinguées suivant les choses à l'égard desquelles les hommes sont dans l'abondance et le besoin.

CONCLUSION. — Il y a sept œuvres de miséricorde ou sept aumônes corporelles qu'on doit faire pour soulager le prochain dans son corps, et il y a autant d'aumônes spirituelles qu'on doit faire pour lui venir en aide dans ses besoins spirituels.

(1) La libéralité est cause dispositive et non cause efficiente.

(2) On a substitué à ce vers celui-ci, qui est plus complet : *Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.*

Il faut répondre que la distinction précédente des aumônes s'appuie avec raison sur les divers besoins du prochain, dont les uns regardent l'âme. et c'est à eux que se rapportent les aumônes spirituelles, et les autres regardent le corps, et c'est à eux que se rapportent les aumônes corporelles. En effet, les besoins corporels existent dans cette vie ou après. Dans cette vie, il y a un besoin général qui se rapporte aux choses dont tout le monde manque, et il y a un besoin spécial qui résulte de quelque accident qui survient. Dans le premier cas, le besoin est intérieur ou extérieur. Il y a deux sortes de besoin intérieur; on vient au secours de l'un par un aliment sec, et c'est ce qu'on appelle la faim. C'est pour cela qu'il est dit qu'on doit donner à manger à celui qui a faim. On vient au secours de l'autre par un aliment humide. c'est la soif, dont il est dit qu'il faut donner à boire à celui qui en souffre. On peut secourir les besoins généraux extérieurs de deux manières : 1° par le vêtement, et c'est ce qu'on fait en donnant des habits à ceux qui sont nus; 2° par le logement, et c'est à ce titre qu'on doit donner l'hospitalité. De même s'il s'agit d'un besoin spécial, il vient ou d'une cause intrinsèque, comme l'infirmité, et c'est pour cela qu'on dit de visiter les infirmes, ou d'une cause extrinsèque, et c'est à cela que se rattache la rédemption des captifs. Enfin après la vie on doit ensevelir les morts. — De même on subvient aux défauts spirituels de deux manières : en demandant à Dieu des secours, et c'est à ce titre qu'on compte la prière que l'on fait pour les autres; et en lui offrant un secours humain, et cela de trois façons : 1° En venant en aide à son intelligence. Si c'est l'intellect spéculatif qui soit en défaut, on y remédie par l'enseignement; si c'est l'intellect pratique, on y supplée par le conseil. 2° Il y a des besoins qui naissent de la passion de la vertu appétitive. Le plus profond de ces besoins est la tristesse qu'on soulage par la consolation. 3° Il y a des besoins qui proviennent du déréglement de l'action, qu'on peut considérer sous trois aspects : d'abord par rapport à celui qui pèche, selon qu'il procède du déréglement de sa volonté; alors le remède qu'on emploie c'est la correction. Ensuite par rapport à celui contre lequel on pèche. Si c'est contre nous qu'ait eu lieu l'offense, nous y remédions en la pardonnant; si c'est contre Dieu ou le prochain, il n'est pas en notre pouvoir de la remettre, comme le dit saint Jérôme (*Sup. illud Matth.* XVIII *Si peccaverit*). Enfin par rapport aux conséquences de l'acte déréglé lui-même qui sont souvent pénibles pour les personnes avec lesquelles on vit, contrairement à l'intention du pécheur lui-même. Dans ce cas le remède consiste à supporter ces fautes, surtout à l'égard de ceux qui pèchent par faiblesse, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XV, 1) : *Nous devons, nous qui sommes plus forts, supporter les faiblesses des autres.* Et nous ne devons pas seulement les supporter comme infirmes ou comme onéreux par suite du déréglement de leurs actes, mais nous devons encore les aider à porter leurs fardeaux quels qu'ils soient, d'après ces autres paroles de l'Apôtre (*Gal.* VI, 2) : *Portez les fardeaux les uns des autres.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ensevelissement d'un mort ne lui sert à rien quant à la sensation que le corps éprouve après la mort, et c'est en ce sens que le Seigneur dit que ceux qui tuent le corps ne peuvent rien de plus contre lui. C'est aussi pour ce motif qu'il ne mentionne pas la sépulture parmi les autres œuvres de miséricorde, et qu'il énumère seulement celles qui sont d'une nécessité plus manifeste. Toutefois, ce qu'on fait du corps du défunt lui importe beaucoup, soit à cause du souvenir qu'il conserve dans la mémoire des hommes, puisque son honneur est flétri

s'il reste sans sépulture (1), soit à cause de l'affection que pendant sa vie il portait à son corps, ce qui nous oblige après sa mort à avoir les mêmes sentiments que lui et à le respecter. Aussi on loue ceux qui ont pris soin d'ensevelir les morts (2), comme Tobie et ceux qui ont enseveli le Seigneur. C'est ce qu'on voit dans saint Augustin (*Lib. de curâ pro mortuis agendâ*, cap. 3).

Il faut répondre au *second*, que tous les autres besoins reviennent à ceux que nous avons énumérés. Car si l'on est aveugle et boiteux ce sont des infirmités ; par conséquent si l'on sert de guide à un aveugle et que l'on soutienne un boiteux, ces actes reviennent à la visite des infirmes. De même si l'on secourt un homme contre toute espèce d'oppression qui lui est imposée du dehors, cet acte revient à la rédemption des captifs. Pour secourir les pauvres, on n'a recours aux richesses que comme au moyen de subvenir à l'un des besoins que nous avons désignés. Par conséquent on n'a pas dû faire spécialement mention de ce besoin.

Il faut répondre au *troisième*, que la correction des pécheurs, considérée quant à l'exécution même de l'acte, paraît impliquer la sévérité de la justice; mais par rapport à l'intention de celui qui corrige l'homme et qui le veut arracher au péché, elle appartient à la miséricorde et à l'affection de l'amour, d'après ces paroles de l'Écriture (*Prov.* XXVII, 6) : *Les coups de celui qui aime valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui hait.*

Il faut répondre au *quatrième*, que toute ignorance n'est pas dans l'homme un défaut (3). Il n'y a que celle qui porte sur les choses qu'il est convenable de savoir. Il appartient à l'aumône de remédier à ce défaut par l'enseignement. Toutefois on doit ici observer les circonstances légitimes de personne, de lieu et de temps, comme à l'égard des autres actes de vertu.

ARTICLE III. — LES AUMONES CORPORELLES SONT-ELLES PRÉFÉRABLES AUX AUMONES SPIRITUELLES (4)?

1. Il semble que les aumônes corporelles soient préférables aux aumônes spirituelles. Car il est plus louable de faire l'aumône à celui qui est le plus dans le besoin ; car l'aumône tire son prix de ce qu'elle est un secours accordé à un indigent. Or, le corps qu'on soutient par des aumônes corporelles est d'une nature plus indigente que l'esprit qu'on aide par des aumônes spirituelles. Les aumônes corporelles sont donc préférables.

2. La récompense d'un bienfait affaiblit la gloire et le mérite de l'aumône. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Luc. XIV, 12) : *Quand vous faites un festin, n'invitez pas les riches vos voisins, de peur que par hasard ils ne vous réinvitent eux-mêmes.* Or, pour les aumônes spirituelles il y a toujours une récompense; parce que celui qui prie pour un autre en profite pour lui-même, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* XXXIV, 13) : *Ma prière se répandra dans mon sein.* En enseignant les autres on fait aussi des progrès dans la science, ce qui n'a pas lieu pour les aumônes corporelles. Donc elles sont préférables aux spirituelles.

3. Ce qui fait la gloire de l'aumône, c'est que le pauvre est consolé par l'aumône qu'il a reçue ; c'est ce qui fait dire à Job (XXXI, 20) : *Si ses entrailles ne m'ont pas béni*, et l'Apôtre dit à Philémon (7) : *Votre bonté, mon frère,*

(1) Ce déshonneur rejaillit sur ses parents ; ensuite il ne participe pas autant aux prières des vivants, parce qu'il est plutot abandonné.

(2) Tob. cap. 1, 2 et 12 ; II. *Reg.* cap. 4 ; III. *Reg.* cap. 13 ; Jerem. cap. 22 ; II. Mach. cap. 5.

(3) Du moins ce n'est pas une privation qui crée en lui un besoin.

(4) La solution de cette question se trouve ainsi indiquée dans l'Écriture (*Act.* VI) : *Non est æquum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis.* (I. Tim. V) : *Qui benè præsunt, presbyteris duplici honore digni habeantur, maximè, qui laborant in verbo et doctrinâ.*

a donné le repos aux entrailles des saints. Or, quelquefois l'aumône corporelle est plus agréable aux pauvres que l'aumône spirituelle. Elle l'emporte donc sur cette dernière.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib.* I *de serm. Dom. in monte*) à l'occasion de ces paroles de Notre-Seigneur : *Donnez a celui qui vous demande*, que nous devons donner quelque chose qui ne nuise ni à nous ni aux autres. Quand vous refusez à quelqu'un ce qu'il vous demande, ajoute-t-il, il faut lui en faire connaître la juste raison, pour que vous ne le renvoyiez pas à vide ; et quelquefois en corrigeant celui qui demande injustement, vous lui donnerez quelque chose de mieux. Or, la correction est une aumône spirituelle. On doit donc préférer les aumônes spirituelles aux aumônes corporelles.

CONCLUSION. — Quoique absolument parlant on doive préférer les aumônes spirituelles aux aumônes corporelles, il y a cependant des cas où l'aumône corporelle l'emporte sur l'aumône spirituelle.

Il faut répondre qu'on peut considérer la comparaison de ces aumônes de deux manières : 1° Absolument parlant. De cette façon les aumônes spirituelles l'emportent pour trois raisons. La première c'est que ce qu'on donne est plus noble ; ainsi le don spirituel l'emporte sur le don corporel, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* IV, 2) : *Je vous accorderai un don excellent, n'abandonnez pas ma loi.* La seconde se tire de la nature de l'être qui est secouru ; parce que l'esprit est plus noble que le corps. Par conséquent, comme l'homme doit, quand il s'agit de lui-même, songer à son esprit plus qu'à son corps, de même quand il s'agit du prochain qu'il doit aimer comme lui-même. La troisième raison se rapporte aux actes eux-mêmes par lesquels on secourt le prochain ; parce que les actes spirituels sont plus nobles que les actes corporels qui sont en quelque sorte des actes serviles. 2° On peut les comparer relativement à un cas particulier. Alors il y a des aumônes corporelles qui sont préférables à une aumône spirituelle. Ainsi il faut donner à manger à celui qui meurt de faim plutôt que de l'instruire. C'est dans ce sens qu'Aristote dit (*Top.* lib. III, cap. 2) que pour celui qui est dans le besoin il vaut mieux s'enrichir que de philosopher, quoique cette dernière action soit absolument préférable.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est mieux de donner à celui qui est le plus dans le besoin, toutes choses égales d'ailleurs ; cependant si un individu est moins indigent, mais qu'il soit meilleur et qu'il ait besoin de choses plus excellentes, il vaut mieux les lui donner ; ce qui rentre dans notre proposition.

Il faut répondre au *second*, que la récompense ne diminue pas le mérite et la gloire de l'aumône, si on ne l'a pas en vue ; comme la gloire humaine ne diminue pas la vertu, si on ne la recherche pas. C'est ainsi que Salluste dit en parlant de Caton (*Catilin.*), que moins il recherchait la gloire et plus il l'obtenait avec éclat. C'est précisément ce qui arrive à l'égard des aumônes spirituelles. — D'ailleurs, quand on se propose d'obtenir des biens spirituels, cette intention ne diminue pas le mérite comme celle qui a pour objets les biens corporels.

Il faut répondre au *troisième*, que le mérite de celui qui fait l'aumône se considère d'après la nature de l'objet dans lequel la volonté de celui qui la reçoit doit raisonnablement reposer, mais non d'après la nature de l'objet dans lequel elle se repose, si elle est déréglée.

ARTICLE IV. — LES AUMONES CORPORELLES PRODUISENT-ELLES UN EFFET SPIRITUEL?

1. Il semble que les aumônes corporelles n'aient pas d'effet spirituel. Car l'effet n'est pas plus noble que sa cause. Or, les biens spirituels l'emportent sur les biens corporels. Donc les aumônes corporelles n'ont pas d'effet spirituel.

2. Donner une chose matérielle pour une chose spirituelle, c'est de la simonie. Or, on doit éviter ce vice absolument. On ne doit donc pas faire des aumônes pour en obtenir un avantage spirituel.

3. En multipliant la cause, on multiplie l'effet. Par conséquent si une aumône corporelle produisait un effet spirituel, il s'ensuivrait qu'une plus grande aumône profiterait davantage spirituellement, ce qui est contraire au récit de l'Evangile (Luc. XXI), qui nous parle d'une veuve qui mit dans le tronc du temple deux petites pièces de monnaie, et qui, de l'avis de Notre-Seigneur, *donna plus que tous les autres*. L'aumône corporelle n'a donc pas un effet spirituel.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccles*. XVII, 18) : *L'aumône de l'homme est devant Dieu comme un sceau; il conservera le bienfait de l'homme comme la prunelle de l'œil.*

CONCLUSION. — Quoique l'effet des aumônes corporelles ne soit pas de sa nature un effet spirituel, mais corporel, cependant par rapport au motif qui les inspire, qui est l'amour de Dieu et du prochain, on doit en attendre un avantage spirituel.

Il faut répondre que l'aumône corporelle peut se considérer de trois manières : 1° Selon sa substance. A ce point de vue, elle n'a qu'un effet corporel, c'est-à-dire qu'elle supplée aux besoins corporels du prochain. 2° On peut la considérer par rapport à sa cause, en ce sens qu'on fait une aumône corporelle à cause de l'amour qu'on a pour Dieu et le prochain. Dans ce cas elle produit un fruit spirituel, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl*. XXIX, 13) : *Sacrifiez votre argent pour votre frère, mettez votre trésor dans la loi du Très-Haut, et il vous sera plus utile que l'or.* 3° On peut la considérer par rapport à son effet. Elle donne encore, dans cette hypothèse, un fruit spirituel, en ce sens que le prochain qui est secouru par une aumône corporelle est porté à prier pour son bienfaiteur. C'est pourquoi l'Ecriture ajoute : *Renfermez votre aumône dans le sein du pauvre, et elle demandera pour vous que vous soyez exempts de tout mal.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur l'aumône corporelle considérée d'après sa substance.

Il faut répondre au *second*, que celui qui fait une aumône n'a pas l'intention d'acheter un bien spirituel par une chose matérielle, parce qu'il sait que les choses spirituelles l'emportent infiniment sur les choses corporelles; mais il a l'intention de mériter par un sentiment de charité un fruit spirituel (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la veuve, qui a moins donné en quantité, a donné le plus proportionnellement; ce qui suppose en elle un plus grand sentiment de charité, et c'est de ce sentiment que l'aumône corporelle tire toute son efficacité spirituelle.

ARTICLE V. — EST-IL DE PRÉCEPTE DE FAIRE L'AUMONE?

1. Il semble qu'il ne soit pas de précepte de faire l'aumône. Car les conseils se distinguent des préceptes. Or, la pratique de l'aumône est un conseil, d'après ces paroles du prophète (Dan. IV, 24) : *Que mon conseil*

(1) Wiclef ayant avancé que tous ceux qui s'obligent à prier pour les autres en vue des bienfaits temporels qu'ils en ont reçus sont simoniaques, sa proposition a été condamnée formellement par le concile de Constance.

plaise au roi : Rachetez vos péchés par des aumônes. Il n'est donc pas de précepte de faire l'aumône.

2. Il est permis à chacun de faire usage de ce qu'il possède et de le conserver. Or, en le conservant il ne fera pas l'aumône. Il est donc permis de ne pas faire l'aumône et par conséquent elle n'est pas de précepte.

3. Tout ce qui est de précepte oblige pour un temps, sous peine de péché mortel, parce que les préceptes affirmatifs obligent pour un temps déterminé. Par conséquent, si l'aumône était de précepte, il faudrait déterminer un temps où l'homme pécherait mortellement, s'il ne faisait pas l'aumône. Or, il semble qu'on ne puisse en déterminer un, parce qu'on peut toujours penser avec probabilité que le pauvre peut être secouru autrement, et que d'ailleurs ce qu'on donne en aumônes on peut en avoir besoin, soit pour le présent, soit dans l'avenir. Il semble donc qu'il ne soit pas de précepte de faire l'aumône.

4. Tous les préceptes reviennent au Décalogue. Or, parmi ces préceptes il n'est pas question de l'aumône. Elle n'est donc pas de précepte.

Mais c'est le *contraire.* Personne n'est puni des peines éternelles pour l'omission d'une chose qui n'est pas de précepte. Or, il y en a qui sont punis des peines éternelles pour avoir négligé de faire l'aumône, comme le dit l'Evangile (Matth. XXV). Donc l'aumône n'est pas de précepte.

CONCLUSION. — Il est de précepte de faire l'aumône avec son superflu en faveur de celui qui est dans la nécessité, mais dans d'autres circonstances, l'aumône est plutôt de conseil que de précepte.

Il faut répondre que l'amour du prochain étant de précepte, toutes les choses sans lesquelles cet amour ne peut exister sont de précepte aussi. Or, il appartient à l'amour du prochain, non-seulement de lui vouloir du bien, mais encore de lui en faire, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 18) : *N'aimons pas en paroles et de bouche, mais par œuvre et en vérité.* Pour vouloir le bien de quelqu'un et pour le faire, il faut que nous le secourions dans sa misère, ce que nous faisons au moyen de l'aumône. Donc l'aumône est de précepte (1). Mais comme les préceptes ont pour objet les actes des vertus, il est nécessaire que le don de l'aumône soit de précepte à ce titre, et que, comme tous les actes qui sont de nécessité de vertu, il soit soumis à la droite raison, d'après laquelle on doit le considérer par rapport à celui qui donne et par rapport à celui qui reçoit l'aumône. — Par rapport à celui qui la donne, on doit observer qu'il est obligé de dépenser en aumônes son superflu, d'après ce mot de l'Evangile (Luc. XI, 41) : *Faites l'aumône de ce qui vous reste.* Et j'appelle *superflu* ce qui va au delà du nécessaire, non-seulement par rapport à l'individu lui-même, mais encore par rapport aux autres personnes qui sont à sa charge et qui forment nécessairement son cortége, selon que la dignité dont il est revêtu l'exige (2). Car il faut avant tout qu'on songe à soi et aux personnes qu'on a à sa charge, et c'est avec ce qui reste qu'on vient ensuite au secours des besoins des autres (3). C'est ainsi que dans la nature, les êtres prennent d'abord, pour sustenter leur propre corps, ce qui est nécessaire aux fonctions de la puissance nutritive; puis ils emploient à la multiplication de leur espèce le superflu de leur propre substance. — Par rapport à celui qui reçoit, il faut

(1) Ce précepte est de droit naturel et de droit divin ; par conséquent il oblige les infidèles aussi.

(2) Il y a deux sortes de superflu : celui qui n'est pas nécessaire à l'homme pour vivre, lui et sa famille, et celui qui n'est pas nécessaire à sa condition, ce que les théologiens désignent par les mots *superflua vitæ; superflua statui.*

(3) Ainsi l'aumône n'est pas de précepte pour celui qui n'a que le nécessaire pour lui et pour les siens.

qu'il soit dans la nécessité (1); autrement il n'y aurait pas de raison pour lui donner l'aumône. Mais comme le même homme ne peut pas secourir tous ceux qui sont dans la nécessité, toute nécessité ne constitue pas une obligation de précepte. Elle ne constitue une obligation que quand celui qui est dans la nécessité ne peut pas être sustenté par un autre (2). C'est alors que ces paroles de saint Ambroise sont applicables (*De offic.* lib. I, cap. 30) (3): Donnez de la nourriture à celui qui meurt de faim; si vous ne lui en donnez pas, vous le tuez. Ainsi donc il est de précepte de faire l'aumône de son superflu, et de la faire à celui qui est dans l'extrême nécessité. On conseille de faire d'autres aumônes, comme on donne tous les autres conseils, pour un plus grand bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que Daniel parlait à un roi qui n'était pas soumis à la loi de Dieu; c'est pourquoi il devait lui proposer, sous forme de conseil, les choses qui sont de précepte d'après une loi qu'il ne professait pas. — Ou bien on peut dire qu'il parlait pour le cas où l'aumône n'est pas de précepte.

Il faut répondre au *second*, que les biens temporels que la Providence accorde à l'homme lui appartiennent en propriété; mais pour l'usage ils ne doivent pas seulement lui appartenir, ils appartiennent encore aux autres (4) qu'il peut sustenter par son superflu. C'est ce qui fait dire à saint Basile (*Serm. ad div. avaros*) : Si vous avouez que les biens temporels vous viennent de Dieu, Dieu est-il injuste en nous distribuant inégalement les richesses? Pourquoi êtes-vous dans l'abondance, tandis qu'un autre mendie? sinon pour que vous acquériez des mérites en faisant bon usage de vos richesses, et pour que l'autre se comble de gloire par la pratique de la patience? Le pain que vous tenez appartient à celui qui a faim; cette tunique que vous conservez dans votre garde-robe est à celui qui est nu; cette chaussure qui se perd est à celui qui n'en a pas; l'argent que vous possédez enfoui dans la terre est à l'indigent. C'est pourquoi vous faites autant de fautes qu'il y a de choses que vous pouvez donner. Saint Ambroise dit la même chose, comme on le voit (*Decret.* dist. 74, cap. *Sicut in*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a un temps de donner, pendant lequel on pèche mortellement, si on néglige de faire l'aumône. C'est par rapport à celui qui reçoit, quand il y a nécessité urgente et manifeste, et que pour le moment on ne voit personne qui lui vienne en aide. C'est par rapport à celui qui donne, quand il y a des choses superflues qui, dans l'état présent, ne lui sont pas nécessaires, du moins selon les conjectures les plus probables. Il n'est pas nécessaire que l'on considère tous les événements qui peuvent avoir lieu à l'avenir (5), car ce serait penser au lendemain, ce que le Seigneur défend (Matth. VI). On doit juger du nécessaire et du superflu d'après les calculs les plus probables et les circonstances les plus communes.

(1) Les théologiens distinguent trois sortes de nécessité : la nécessité commune, qui est celle des mendiants; la nécessité grave, qui est celle d'un homme qui est en danger de tomber malade; et la nécessité extrême, où l'on est exposé à mourir, si l'on ne reçoit de prompts secours.

(2) L'indigent n'a droit à être secouru que dans le cas de nécessité grave ou extrême, et lorsqu'il ne peut être sustenté par un autre.

(3) On a abusé dans ces derniers temps de ces passages des Pères que la saine théologie nous oblige d'entendre tel que saint Thomas les interprète ici.

(4) Il importe beaucoup de bien comprendre ces paroles, qui, si on ne les restreignait au cas de nécessité extrême, comme l'ont fait tous les docteurs, porteraient une atteinte grave au droit de propriété.

(5) On peut faire sur son revenu les réserves nécessaires pour faire face aux éventualités que l'on prévoit. Ainsi on peut se réserver quelque chose pour la vieillesse, pour élever ou doter ses enfants; saint Thomas ne condamne que ceux qui se créent une foule d'hypothèses chimériques pour se dispenser de donner. Car dans ce cas on se croirait toujours autorisé à garder ce que l'on a.

Il faut répondre au *quatrième*, que tout secours accordé au prochain revient au précepte qui nous ordonne d'honorer nos parents. Car c'est le sens que donne à ce précepte l'Apôtre, quand il dit (I. *Tim.* IV, 8) : *La piété est utile à tout, c'est à elle que les biens de la vie présente et ceux de la vie future ont été promis*. Il parle ainsi, parce que Dieu a ajouté au précepte qui nous oblige d'honorer nos parents, la promesse de nous accorder *une longue vie sur la terre* (*Ex.* XX, 12). Par le mot *piété* on entend toute espèce d'aumône.

ARTICLE VI. — QUEL EST CELUI QUI DOIT FAIRE L'AUMONE AVEC SON NÉCESSAIRE ?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire l'aumône avec son nécessaire. Car l'ordre de la charité ne se considère pas moins d'après l'effet du bienfait que d'après l'affection intérieure. Or, celui qui trouble l'ordre de la charité, en mettant le premier ce qui devrait être le dernier, pèche, parce que cet ordre est de précepte. Par conséquent, puisque, d'après l'ordre de la charité, on doit s'aimer plus que le prochain, il semble qu'on pèche, si on se dépouille du nécessaire pour le donner à un autre.

2. Celui qui donne les choses qui lui sont nécessaires dissipe sa propre substance, ce qui est le fait du prodigue, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 1). Or, on ne doit faire aucun acte vicieux. Il ne faut donc pas faire l'aumône avec son nécessaire.

3. L'Apôtre dit (I. *Tim.* V, 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi, et il est pire qu'un infidèle*. Or, quand on donne de ce qui est nécessaire à soi ou aux siens, il semble qu'on déroge au soin qu'on leur doit et qu'on se doit à soi-même. Il semble donc que celui qui fait l'aumône de son nécessaire pèche grièvement.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XIX, 21) : *Si vous voulez être parfait, allez, et vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres*. Or, celui qui donne tout ce qu'il a aux pauvres, donne non-seulement le superflu, mais encore le nécessaire. On peut donc faire l'aumône avec son nécessaire.

CONCLUSION. — Pour ce qui est nécessaire absolument à la vie ou à l'état de la personne, on ne doit pas en faire l'aumône, sinon dans le cas où le bien général l'exigerait, quoiqu'il soit louable de s'en défaire en faveur des indigents.

Il faut répondre qu'une chose est nécessaire de deux manières : 1° Quand une chose ne peut pas exister sans elle. On ne doit point du tout toucher à ce nécessaire pour faire l'aumône. Par exemple, si quelqu'un, réduit à l'extrême nécessité, avait seulement de quoi se sustenter avec ses enfants et les autres personnes de sa maison, il ne pourrait rien donner; car en prenant quelque chose sur son nécessaire pour faire l'aumône, il ravirait la vie à lui et aux siens. Je ne fais d'exception que pour le cas où l'on se priverait pour donner à un personnage éminent qui serait le soutien de l'Eglise ou de l'Etat, parce qu'il y aurait du mérite à s'exposer à la mort avec tout ce que l'on a de plus cher pour le salut d'un pareil homme, puisqu'on doit préférer le bien général au bien particulier. 2° On appelle nécessaire ce sans quoi l'on ne peut passer sa vie d'une manière convenable à sa condition et au rang que l'on occupe soi-même et qu'occupent les personnes qu'on a à sa charge. Le terme de ce nécessaire ne consiste pas dans un point indivisible. On peut y ajouter beaucoup sans qu'on puisse dire qu'il est réellement dépassé, et on peut en retrancher beaucoup sans que l'on manque de quoi vivre d'une manière convenable pour sa position. Il est donc bien de prendre sur ce nécessaire pour faire l'aumône; toutefois, ce n'est

pas un précepte, mais un conseil (1). Il y aurait désordre (2) si quelqu'un se privait de ses propres biens et les donnait aux autres au point de ne pas conserver de quoi vivre selon sa condition et faire face aux circonstances. Car personne n'est obligé de vivre en dérogeant ainsi à son rang. — Mais à ce sujet il y a trois exceptions à faire : la première, c'est quand on change d'état, et qu'on entre par exemple en religion. Car alors, en entrant dans un autre état, celui qui donne tous ses biens pour l'amour du Christ fait une œuvre de perfection. La seconde, c'est quand on peut facilement recouvrer les choses dont on se prive, quoiqu'elles soient nécessaires à la condition où l'on est, de telle sorte qu'il n'en résulte pas un grave inconvénient. La troisième, c'est quand un particulier se trouve dans une nécessité extrême, ou que l'État est en proie à de grands besoins. Car dans ces circonstances, celui qui retrancherait les dépenses que la dignité de sa position exige, pour subvenir à une nécessité plus pressante, serait digne d'éloges (3).

La réponse aux objections devient par là même évidente.

ARTICLE VII. — PEUT-ON FAIRE L'AUMONE AVEC DES BIENS INJUSTEMENT ACQUIS?

1. Il semble qu'on puisse faire l'aumône avec des biens injustement acquis. Car il est dit (Luc. xvi, 9) : *Faites-vous des amis avec vos richesses iniques.* On peut donc se faire des amis spirituels avec les richesses qu'on a injustement acquises en les employant en aumônes.

2. Tout gain qui paraît être acquis illicitement est un gain honteux. Or, le gain qui vient de la prostitution est honteux aussi. C'est pourquoi on ne doit pas l'offrir à Dieu en oblation ou en sacrifice, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* xxiii, 18) : *Vous n'offrirez pas dans la maison de votre Dieu ce qui est le prix de la débauche.* De même, on gagne honteusement ce que l'on gagne au jeu, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. iv, cap. 1), les joueurs s'enrichissent aux dépens de leurs amis, c'est-à-dire de ceux à qui l'on doit plutôt faire des cadeaux. La simonie, par laquelle on fait injure à l'Esprit-Saint, est aussi un moyen d'acquérir qui est très-honteux. Cependant on peut faire l'aumône avec tous les biens acquis de ces différentes manières. On peut donc faire l'aumône avec du bien mal acquis.

3. On doit éviter les grands maux plutôt que les moindres. Or, c'est un péché moindre de retenir ce qui est à autrui que de commettre l'homicide dont on se rend coupable, si on ne vient pas au secours de celui qui est dans l'extrême nécessité, comme on le voit par ces paroles de saint Ambroise (*loc. cit.* art. 5) : Donnez à manger à celui qui meurt de faim, parce que si vous ne le nourrissez pas, vous serez cause de sa mort. Il y a donc un cas où l'on peut faire l'aumône avec des biens mal acquis.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de verb. Dom.* serm. 35) : Faites l'aumône de ce que vous avez légitimement acquis par le travail. Car vous ne corromprez pas le Christ votre juge, de manière qu'il ne vous entende pas avec les pauvres auxquels vous enlevez ce qui leur appartient. Mais ne faites pas l'aumône avec les fruits de l'injustice et de

(1) La doctrine de saint Thomas sur cette question si délicate est d'une précision très-remarquable. Il condamne celui qui prendrait sur ce qui est nécessaire à sa vie et à celle de sa famille pour faire l'aumône ; il conseille de prendre sur ce qui est nécessaire à sa condition, à son état ; mais il n'en fait pas un précepte. L'aumône n'est de précepte que pour celui qui a du superflu.

(2) La libéralité dans ce cas ne serait pas raisonnable, et saint Thomas la considère avec raison comme une faute.

(3) Il y a des théologiens qui ont pensé que le mot employé par saint Thomas, *laudabiliter*, indiquait qu'il regardait l'aumône dans cette circonstance comme étant de conseil et non de précepte. Nous ne sommes pas de ce sentiment, car plus haut il fait un devoir strict de donner même ce qui est nécessaire à la vie pour le bien général.

l'usure : je parle aux fidèles auxquels nous donnons le corps du Christ.

CONCLUSION. — On ne peut pas faire l'aumône des biens qu'on a injustement acquis par le vol ou la rapine, mais on doit les restituer ; quant aux choses que l'on a acquises injustement, par simonie ou contrairement à la justice, on est tenu de les distribuer en aumônes ; pour les gains honteux on peut avec justice les conserver et on a raison de les employer en aumônes.

Il faut répondre qu'on peut acquérir une chose illicitement de trois manières : 1° Il y a des choses qui sont acquises illicitement, de telle sorte qu'elles appartiennent néanmoins à celui à qui on les a prises, sans que l'acquéreur puisse les conserver. Il en est ainsi de tout ce qui est le fruit de la rapine, du vol et de l'usure. On ne peut pas faire l'aumône avec ces biens, puisqu'on est tenu de les restituer (1). 2° Il y a des choses qu'on acquiert illicitement, parce que celui qui les a acquises ne peut les conserver, et il ne doit pas néanmoins les rendre à celui qui les lui a cédées, parce que l'un les a achetées et l'autre les a vendues contrairement à la justice. C'est ce qui a lieu à l'égard de la simonie, où celui qui livre l'objet, comme celui qui l'accepte, agissent l'un et l'autre contre la justice de la loi de Dieu. On ne doit donc pas restituer la chose à celui qui l'a livrée, mais on doit en distribuer le prix en aumônes (2). On doit raisonner de même pour tous les cas où la vente et l'achat sont contraires à la loi. 3° Une chose est acquise illicitement, non parce que l'acquisition elle-même est illicite, mais parce que le moyen par lequel on l'a acquise est défendu. Tel est le cas où se trouve une femme qui acquiert une chose au moyen de la prostitution ; c'est ce qu'on appelle, à proprement parler, un gain honteux. Car qu'une femme se livre à la débauche, elle agit honteusement et contrairement à la loi de Dieu ; néanmoins, en recevant ce qu'on lui donne, elle ne commet pas d'injustice et ne transgresse pas la loi. Par conséquent elle peut conserver ce qu'elle a acquis illicitement de cette manière et elle peut en faire des aumônes.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom.* serm. 35), il y en a qui, interprétant mal cette parole du Seigneur, ravissent le bien d'autrui pour en faire des aumônes aux pauvres, supposant par là qu'ils font ce qui est commandé. On doit redresser cette interprétation fausse. Mais on donne aux richesses l'épithète générale d'*iniques*, comme le dit le même docteur (*De quæst. Evang.* lib. II, quæst. 34), parce qu'elles sont iniques pour tous les hommes injustes qui mettent en elles leur espérance. — Ou bien, d'après saint Ambroise (lib. VII *in Luc.* cap. ult.), on appelle iniques les richesses, parce que leurs divers attraits sont un piége pour nos affections. — Ou suivant saint Basile (*In serm. de div. avar.*), parce que dans la série de vos ancêtres dont vous avez reçu le patrimoine en héritage, il s'en trouve qui se sont emparés injustement du bien d'autrui, quoique vous ne les connaissiez pas. — Ou enfin on appelle toutes les richesses une source d'iniquités, c'est-à-dire d'inégalité, parce qu'elles n'ont pas été distribuées à tous les hommes également, les uns se trouvant dans l'indigence, tandis que les autres ont de tout en surabondance.

Il faut répondre au *second*, que nous avons déjà parlé de ce qui est le fruit de la prostitution et de la manière dont on peut l'employer en aumône (*in corp. art.*). On n'en fait pas un sacrifice et on ne l'offre pas sur l'autel, soit à cause du scandale, soit à cause du respect dû aux choses

(1) Celui qui a des dettes ne doit pas faire l'aumône comme si ses biens lui appartenaient, il doit avant tout satisfaire ses créanciers, parce que la justice passe avant la charité.

(2) Par aumônes il faut entendre ici en général des œuvres pies : car le fruit de la simonie ne doit pas toujours aller directement aux pauvres, il est des circonstances où il revient à l'Église même, qui a subi un dommage (Voy. quest. C, art. 6 ad 4).

saintes. On peut aussi faire l'aumône du fruit de la simonie, parce qu'on ne doit pas le rendre à celui qui l'a donné ; il mérite de le perdre. Quant aux gains qui proviennent du jeu, il semble qu'il soit illicite de droit divin de gagner l'argent de ceux qui ne peuvent aliéner leurs biens, comme les mineurs (1) et les furieux, d'exciter les autres à jouer dans le désir de leur gagner quelque chose, et de le faire par tromperie. Dans ces circonstances on est tenu de restituer, par conséquent on ne peut faire l'aumône avec ce qu'on a gagné. Le droit civil positif qui défend ce gain en général paraît aller plus loin (2). Mais comme ce droit n'oblige pas tout le monde, mais seulement ceux qui sont soumis à ces lois particulières, et comme d'ailleurs il peut être abrogé, parce qu'il serait tombé en désuétude ; il s'ensuit que ceux qui sont soumis à ces lois sont tenus universellement à restituer ce qu'ils gagnent, à moins que la coutume contraire n'ait prévalu, ou à moins que l'on ait gagné celui par lequel on a été entraîné au jeu ; dans ce cas on n'est pas tenu de restituer, parce que celui qui a perdu n'est pas digne de recouvrer son argent. Et puisque d'ailleurs l'autre ne peut le garder, en vertu du droit positif qui existe, il s'ensuit qu'il doit alors l'employer à faire des aumônes.

Il faut répondre au *troisième*, que, dans le cas de nécessité extrême, tout est commun (3). Par conséquent il est permis à celui qui se trouve dans cette nécessité de prendre à autrui pour se sustenter, s'il ne trouve personne qui veuille lui donner. Pour la même raison, il est permis à celui qui a le bien d'autrui de le prendre pour en faire l'aumône, s'il ne peut pas venir autrement au secours de celui qui est dans un besoin extrême. Toutefois, s'il peut le faire sans péril, celui qui secourt ainsi un pauvre qui est dans l'extrême nécessité doit demander le consentement du maître auquel la chose appartient.

ARTICLE VIII. — CELUI QUI SE TROUVE SOUS LA PUISSANCE D'UN AUTRE PEUT-IL FAIRE L'AUMONE?

1. Il semble que celui qui est placé sous la puissance d'un autre puisse faire l'aumône. Car les religieux sont sous la puissance de leurs supérieurs, auxquels ils ont voué obéissance. Or, s'il ne leur était pas permis de faire l'aumône, l'état religieux leur serait funeste, parce que, comme le dit saint Ambroise (*Sup.* I. *Tim.* IV), la religion chrétienne consiste sommairement dans la piété qui se manifeste surtout par l'aumône. Donc ceux qui sont sous la puissance d'un autre peuvent faire l'aumône.

2. L'épouse est sous la puissance du mari, comme le dit la Genèse (*Gen.* III). Or, l'épouse peut faire l'aumône, quoiqu'elle soit associée à son mari. Ainsi il est dit de sainte Lucie qu'elle faisait des aumônes à l'insu de son époux. Par conséquent, de ce qu'un individu est établi sous la puissance d'un autre, il n'est pas dans l'impossibilité de faire des aumônes.

3. Les enfants sont naturellement soumis à leurs parents : c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Eph.* VI, 1) : *Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur*. Or, il semble que les enfants puissent faire des aumônes avec le bien de leurs parents, parce que ces biens leur appartiennent en quelque sorte, puisqu'ils en sont les héritiers. C'est pourquoi, par là même qu'ils peuvent s'en servir pour les besoins de leur corps, il semble qu'ils peuvent, à plus forte raison, en faire usage pour le bien de leur âme, en faisant des aumô-

(1) A moins qu'il ne s'agisse d'un gain peu considérable, qui n'excède pas les ressources dont ils peuvent disposer.

(2) Pour le droit actuel sur cette matière, voyez le Code civil (art. 1966 et suiv.).

(3) On doit bien remarquer que par nécessité extrême saint Thomas entend ici le danger de mort et qu'il suppose qu'il n'y a pas possibilité de demander le consentement du maître, ni d'éviter la mort par un autre moyen. C'est seulement dans ce cas que l'on peut user de la chose d'un autre, parce qu'on peut légitimement supposer son consentement.

nes. Donc ceux qui sont placés sous la puissance d'un autre peuvent faire l'aumône.

4. Les serviteurs sont sous la puissance des maîtres, d'après ces paroles de l'Apôtre à Tite (*Tit.* II, 9) : *Les serviteurs doivent être soumis à leurs maîtres.* Or, il leur est permis de faire quelque chose dans l'intérêt de leur maître, ce qu'ils font principalement en distribuant des aumônes. Par conséquent ceux qui sont placés sous la puissance d'autrui peuvent faire l'aumône.

Mais c'est le *contraire*. On ne doit pas faire des aumônes avec le bien d'autrui, mais chacun doit en faire avec le fruit légitime de son travail, comme dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom.* serm. 35, cap. 3). Or, si ceux qui sont sous la puissance d'un autre faisaient l'aumône, ce serait avec le bien d'autrui. Ils ne peuvent donc pas la faire.

CONCLUSION. — Celui qui est placé sous la puissance d'un autre ne peut faire licitement l'aumône qu'avec les biens dont il est le possesseur, il ne peut donner ce qui appartient à son maître, sinon dans le cas d'extrême nécessité.

Il faut répondre que celui qui est placé sous la puissance d'un autre doit se régler comme tel d'après l'autorité de son supérieur. Car l'ordre de la nature exige que les inférieurs soient réglés par leur supérieur. C'est pourquoi l'inférieur ne doit pas disposer des choses par rapport auxquelles il est soumis à un supérieur autrement que ce supérieur ne le lui permet. Par conséquent celui qui est placé sous la puissance d'un autre, ne doit pas faire l'aumône avec les choses à l'égard desquelles il est soumis à son supérieur, à moins que son supérieur ne l'en charge. Mais si l'on a quelque chose qui ne soit pas soumis à la puissance du supérieur, sous ce rapport on ne dépend pas de lui ; on jouit à ce sujet de toute la plénitude de son droit, et on peut en faire l'aumône.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un moine (1) peut faire des aumônes avec les biens du monastère qui lui est confié si son supérieur l'a chargé de les distribuer. Mais s'il ne l'en n'a pas chargé, comme il ne possède rien en propre, alors il ne peut faire l'aumône sans la permission expresse ou probablement présumée de l'Abbé, sinon dans le cas de nécessité où il lui serait permis de voler pour donner l'aumône. Sa condition n'en est pas pire pour cela, parce que, comme le dit Gennade (*Lib. de eccles. dogmat.* cap. 71), il est bon de donner ses biens aux pauvres en les leur dispensant par des aumônes, mais il est mieux encore, dans l'intention de suivre le Seigneur, de les donner tous à la fois, et de vivre avec le Christ exempt de toute inquiétude.

Il faut répondre au *second*, que si l'épouse a d'autres biens que sa dot, qui est destinée à supporter les charges du mariage, que ces biens soient le fruit de son propre gain, ou qu'ils viennent de toute autre cause légitime, elle peut en faire l'aumône sans demander l'assentiment de son mari, mais il faut que ces aumônes soient modérées, de peur que par leur excès elles n'appauvrissent trop le mari. Mais elle ne doit pas faire d'autres aumônes sans son consentement expresse ou présumé (2), sinon dans le cas de nécessité, comme nous l'avons dit du moine (*in solut. præc.*). Car, quoique la femme soit égale à l'homme dans l'acte du mariage, néanmoins, pour ce qui

(1) Les religieux qui avaient des bénéfices pouvaient employer en aumônes et en œuvres pies les revenus de ces bénéfices, parce qu'ils en avaient la libre administration, mais ils ne pouvaient disposer des biens de leur propre monastère, sans le consentement du prieur ou de l'abbé.

(2) Cependant si le mari était avare et qu'il ne satisfît point au devoir de l'aumône, la femme pourrait donner quelque chose, mais il faudrait

regarde la direction de la maison, *l'homme est le chef de la femme*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor*. XI). Quant à sainte Lucie, elle avait un époux, mais elle n'avait pas de mari (1). Par conséquent, du consentement de sa mère, elle pouvait faire l'aumône.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui appartient au fils de famille appartient aussi au père. C'est pourquoi il ne peut pas faire l'aumône, à moins qu'il ne s'agisse d'une aumône modique qu'il peut présumer être agréable à son père, ou à moins que le père lui-même ne l'en ait chargé. On doit en dire autant des serviteurs.

La réponse au *quatrième* argument est donc évidente.

ARTICLE IX. — DEVONS-NOUS FAIRE L'AUMONE DE PRÉFÉRENCE A CEUX QUI NOUS SONT LES PLUS PROCHES?

1. Il semble que nous ne devions pas faire l'aumône de préférence à ceux qui nous sont les plus proches. Car il est dit (*Eccl.* XII, *4*) : *Donnez à celui qui est miséricordieux et ne soutenez pas le pécheur; faites du bien à celui qui est humble et ne donnez pas à l'impie*. Or, il arrive quelquefois que nos proches sont des pécheurs et des impies. Ce n'est donc pas à eux que nous devons le plus faire l'aumône.

2. Nous devons faire des aumônes pour obtenir la récompense éternelle, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. VI, 18) : *Votre père qui voit ce qui est caché vous le rendra*. Or, on acquiert la récompense éternelle surtout par les aumônes que l'on fait aux saints, suivant ces paroles de l'Evangile (Luc. XVI, 9) : *Faites-vous des amis avec l'argent de l'iniquité, afin que quand vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les demeures éternelles*. Saint Augustin expliquant ce passage, s'écrie (*Lib. de verb. Dom.* serm. 35) : Quels sont ceux qui auront les demeures éternelles, sinon les saints de Dieu? Quels sont ceux qu'ils doivent recevoir dans ces demeures, sinon ceux qui viennent au secours de leur indigence? Nous devons donc faire l'aumône plutôt à ceux qui sont les plus saints qu'à ceux qui nous sont les plus proches.

3. On n'a personne de plus proche que soi. Or, on ne peut pas se faire l'aumône. Il semble donc que nous ne devions pas faire l'aumône de préférence à la personne qui nous est le plus unie.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Tim*. V, 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens et particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi, et est pire qu'un infidèle*.

CONCLUSION. — Si un personnage est beaucoup plus éminent en sainteté, qu'il soit dans une nécessité plus extrême et qu'il soit plus utile au bien général, on doit lui faire l'aumône plutôt qu'à une personne qui nous est plus proche, à moins que le lien de parenté ne soit très-étroit.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 28), ceux qui nous sont le plus unis sont en quelque sorte ceux que la Providence nous offre, pour que nous sachions pourvoir tout particulièrement à leurs besoins. Il y a toutefois ici une règle à établir selon les divers degrés d'union, de sainteté et d'utilité des personnes qu'il s'agit de secourir. Car on doit faire l'aumône à celui qui est beaucoup plus saint, qui se trouve dans une indigence plus extrême, et qui est plus utile au bien général, plutôt qu'à une personne qui nous est plus près, surtout si l'union

alors que ses dons fussent très-restreints, que le mari ne pût pas s'en plaindre raisonnablement, et on devrait surtout avoir soin qu'il n'en résultât aucune querelle dans la famille.

(1) Elle avait été seulement promise en mariage, et elle dépendait par conséquent de sa mère et non de son mari, pour l'administration de ses biens.

que nous avons avec elle n'est pas intime, si nous ne devons pas en prendre un soin tout spécial, et si elle n'est pas réduite à la dernière extrémité.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit pas secourir le pécheur comme pécheur, c'est-à-dire de manière à l'exciter par là au péché, mais on doit le secourir comme homme, c'est-à-dire pour sustenter sa nature.

Il faut répondre au *second,* que l'aumône mérite les récompenses éternelles de deux manières : 1° par l'effet de la charité qui en est la racine. En ce sens, l'aumône est méritoire, selon qu'on observe en la faisant l'ordre de la charité qui exige que, toutes choses égales d'ailleurs, nous songions surtout aux besoins de ceux qui nous sont les plus proches. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 30) qu'on doit approuver la libéralité qui nous porte à ne pas mépriser les hommes de notre sang, si nous savons qu'ils sont dans le besoin. Car il vaut mieux secourir les siens que la honte empêche de demander du secours aux autres. 2° L'aumône sert encore pour la vie éternelle, d'après le mérite de celui auquel on la fait, parce qu'il prie pour celui qui lui a donné, et c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Augustin.

Il faut répondre au *troisième,* que l'aumône étant une œuvre de miséricorde, comme on n'exerce pas de miséricorde proprement dite envers soi-même, mais par analogie, comme nous l'avons dit (quest. XXX, art. 1); de même, à proprement parler, personne ne se fait l'aumône, sinon par l'intermédiaire d'une autre personne. Par exemple, quand quelqu'un est chargé par un autre de distribuer des aumônes, il peut en prendre pour lui, s'il est dans le besoin, au même titre qu'il les donne aux autres (1).

ARTICLE X. — DOIT-ON DONNER BEAUCOUP QUAND ON FAIT L'AUMONE?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire l'aumône largement. Car on doit faire l'aumône surtout aux personnes avec lesquelles on est le plus uni. Or, on ne doit pas leur donner de manière à les rendre plus riches que soi, comme l'observe saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 30). On ne doit donc pas donner aux autres avec abondance.

2. Saint Ambroise dit (*loc. cit.*) qu'on ne doit pas verser tout à la fois toutes ses richesses, mais qu'on doit les distribuer. Or, l'abondance des aumônes conduirait à répandre sans mesure les richesses qu'on possède. On ne doit donc pas faire l'aumône de la sorte.

3. Saint Paul dit (II. *Cor.* VIII, 13) : *Je n'entends pas que les autres soient soulagés,* c'est-à-dire qu'ils vivent dans l'oisiveté à vos dépens, *tandis que vous serez surchargés,* c'est-à-dire pauvres. Or, il en serait ainsi si on donnait l'aumône avec abondance. On ne doit donc pas ainsi la faire.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Tob. IV, 9) : *Si vous avez beaucoup, donnez beaucoup.*

CONCLUSION. — Il est louable de faire l'aumône abondamment quand l'indigence de celui qui la reçoit l'exige, et que d'ailleurs on a le moyen de la faire; mais c'est une faute de donner beaucoup de telle sorte que celui qui reçoit ait du superflu.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'abondance de l'aumône par rapport à celui qui donne et par rapport à celui qui reçoit. — Par rapport à celui qui donne, l'aumône est abondante quand on donne beaucoup en pro-

(1) Mais cette application de l'aumône à soi-même est une chose très-délicate, parce qu'on peut se faire illusion sur ses propres besoins, et que d'ailleurs on pourrait détourner l'intention du donateur. Nous ferons aussi observer qu'on ne doit pas faire l'aumône aux pauvres qui mendient par paresse ou qui en font un métier, et que celui qui reçoit des aumônes sans être réellement dans le besoin est tenu à restitution. C'est ce qu'exprime le catéchisme du concile de Trente (part. III, *in sept. præcept. Decal.* n° 7).

portion de sa fortune. En ce sens, c'est une chose louable que de donner beaucoup (1). Ainsi le Seigneur (Luc. XXI) a loué la veuve d'avoir donné de son indigence même tout ce qui lui restait pour vivre. Toutefois on doit observer tout ce que nous avons dit de l'aumône (art. 6) pour le cas de nécessité. — Par rapport à celui qui reçoit, l'aumône est abondante de deux manières : 1° quand elle supplée suffisamment à son indigence. Il est encore louable de faire l'aumône abondamment de cette manière. 2° Quand elle dépasse le nécessaire et arrive au superflu. Dans ce cas, elle n'est plus louable (2), mais il vaut mieux qu'on donne à un plus grand nombre d'indigents. A propos de ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres*, la glose (*interl.*) dit que nous sommes par là engagés à faire l'aumône avec discrétion, de manière que nous ne donnions pas à un seul, mais à plusieurs, afin d'être utile à un plus grand nombre.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur l'abondance qui dépasse le nécessaire relativement à celui qui reçoit l'aumône.

Il faut répondre au *second*, que dans ce passage il est question de l'abondance de l'aumône relativement à celui qui donne. On doit entendre que Dieu ne veut pas qu'on se défasse tout à coup de toutes ses richesses, sinon pour changer d'état. Aussi saint Ambroise ajoute : A moins que ce ne soit comme Elisée, qui tua ses bœufs et qui nourrit les pauvres de ce qu'il possédait, afin de n'avoir plus le souci des affaires domestiques.

Il faut répondre au *troisième*, que quand il est dit dans le passage cité, qu'on ne doit pas être pour les autres une cause de relâchement ou de refroidissement, il est question de l'abondance de l'aumône qui dépasse le nécessaire de celui qui la reçoit. Car on ne doit pas donner à quelqu'un de quoi vivre avec luxe, mais seulement de quoi vivre. Néanmoins, à ce sujet, il faut faire la part des conditions diverses des individus : ceux qui ont été élevés avec plus de délicatesse ont besoin de nourritures meilleures ou d'habits plus commodes. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 30), que quand on donne il faut considérer l'âge, la faiblesse et quelquefois la honte qui trahit une naissance élevée, ou bien il faut voir si quelqu'un est tombé de l'opulence dans la pauvreté, sans qu'il y ait de sa faute. — Quant à ce qu'on ajoute qu'il ne faut pas se surcharger soi-même, il s'agit de l'abondance relativement à celui qui donne. Aussi la glose fait remarquer que l'Apôtre ne dit pas qu'il serait mieux de donner abondamment, mais qu'il craint pour les faibles, et qu'il les engage à donner sans s'exposer à tomber eux-mêmes dans l'indigence.

(1) Il est de conseil de donner beaucoup, mais le précepte n'oblige à donner que ce qui est superflu à la vie et au rang que l'on doit tenir. Encore n'est-on pas tenu de donner tout son superflu, quand il ne s'agit que d'une nécessité commune. On peut en réserver une partie, dit Mgr Gousset, ou pour des œuvres utiles à la religion ou à son pays, ou pour augmenter son patrimoine et améliorer sa position et celle de ses enfants.

(2) Cette action cesse d'être louable, parce que celui qui la fait agit sans discernement, et aussi parce que celui qui reçoit l'aumône n'a plus le droit de la recevoir, du moins comme étant dans le besoin, puisqu'il est arrivé à une position aisée. Il doit remercier ceux qui lui apportent des secours, et les engager à s'adresser à d'autres qui en ont plus besoin que lui.

QUESTION XXXIII.

DE LA CORRECTION FRATERNELLE.

Après avoir parlé de l'aumône, nous avons à nous occuper de la correction fraternelle. — A ce sujet huit questions se présentent : 1° La correction fraternelle est-elle un acte de charité ? — 2° Est-elle de précepte ? — 3° Le précepte s'étend-il à tous les hommes ou seulement aux supérieurs ? — 4° Les inférieurs sont-ils obligés par ce précepte à corriger ceux qui sont au-dessus d'eux ? — 5° Le pécheur peut-il faire la correction ? — 6° Doit-on appliquer la correction à celui qu'elle rend pire ? — 7° La correction secrète doit-elle précéder la dénonciation ? — 8° La production des témoins doit-elle précéder la dénonciation ?

ARTICLE I. — LA CORRECTION FRATERNELLE EST-ELLE UN ACTE DE CHARITÉ ?

1. Il semble que la correction fraternelle ne soit pas un acte de charité. Car la glose dit à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (Matth. XVIII) : *Si votre frère pèche contre vous*, qu'on doit reprendre son frère d'après le zèle de la justice. Or, la justice est une vertu distincte de la charité. Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de charité, mais de justice.

2. La correction fraternelle se fait au moyen d'une admonition secrète. Or, l'admonition est un conseil, ce qui appartient à la prudence. Car c'est à l'homme prudent à donner de bons conseils, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). La correction fraternelle n'est donc pas un acte de charité, mais de prudence.

3. Les actes contraires n'appartiennent pas à la même vertu. Or, supporter celui qui pèche, c'est un acte de charité, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* VI, 2) : *Supportez-vous les uns les autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ*, qui est une loi de charité. Il semble donc que corriger son frère qui pèche ne soit pas un acte de charité, parce que c'est un acte contraire à celui par lequel nous le supportons.

Mais c'est le *contraire*. Corriger celui qui pèche, c'est faire une aumône spirituelle. Or, l'aumône est un acte de charité, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 1). Donc la correction fraternelle est un acte de charité.

CONCLUSION. — La correction par laquelle nous relevons la faute d'un de nos frères pour l'en détourner est un acte de miséricorde et de charité plutôt que les soins qu'on donne à un malade ou que le secours qu'on accorde à un indigent; mais la correction par laquelle on remédie à un mal qui est nuisible aux autres et au bien général, est plutôt un acte de justice.

Il faut répondre que la correction est un remède que l'on doit employer contre le péché. Or, on peut considérer le péché de deux manières : 1° selon qu'il est nuisible à celui qui pèche; 2° selon qu'il nuit aux autres, en les blessant par lui-même ou en les scandalisant, ou même selon qu'il nuit au bien général dont la justice est troublée par la faute d'un individu. Il y a donc deux sortes de correction : l'une qui remédie au péché, selon qu'il est nuisible à celui qui le commet; c'est la correction fraternelle proprement dite, qui a pour but l'amélioration de celui qui pèche. Or, le motif qui nous porte à éloigner de quelqu'un le mal qui le menace est absolument le même que celui qui nous porte à lui faire du bien. Et comme c'est la charité, par laquelle nous voulons et nous faisons le bien de nos amis, qui nous porte à faire le bien de nos frères, il s'ensuit que la correction fraternelle est un acte de charité, parce que par elle nous éloignons de notre frère le mal ou le péché, et ce service se rattache à la charité plus que celui qui a pour fin d'éloigner de lui une perte extérieure ou un dommage corporel ; car la vertu qui est le bien contraire au péché, a plus d'affinité avec la charité que le bien

du corps ou que le bien qui résulte des choses extérieures. La correction fraternelle est donc plutôt un acte de charité que les soins corporels qu'on accorde aux malades ou que les secours qu'on donne à celui qui est dans l'indigence.— L'autre correction est celle qui remédie au péché, selon qu'il est nuisible aux autres, et surtout au bien général (1). Cette correction est un acte de justice, parce qu'elle a pour but de conserver la droiture de la justice entre les hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette glose parle de la seconde correction qui est un acte de justice. — Ou bien, s'il est question de la première, la justice se prend là pour la vertu en général, et c'est dans ce même sens qu'il est dit que *tout péché est une injustice ou une iniquité*, selon l'expression de saint Jean (I. Joan. III, 4), parce que tout péché est contraire à la justice.

Il faut répondre au *second*, que la prudence, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5, 7 et 11), établit la droiture à l'égard des moyens qui sont l'objet du conseil et de l'élection. Néanmoins, quand nous faisons par prudence quelque action droite qui se rapporte finalement à une vertu morale quelconque, telle que la tempérance ou la force, cet acte appartient principalement à la vertu qu'il a pour fin. Par conséquent l'admonition qui a lieu dans la correction fraternelle ayant pour but de détourner un de nos frères du péché, ce qui est l'effet de la charité, il est évident que cette admonition est principalement l'acte de la charité, puisque c'est cette vertu qui la commande (2), et elle est secondairement l'acte de la prudence, puisque c'est cette vertu qui l'exécute et qui la dirige.

Il faut répondre au *troisième*, que la correction fraternelle n'est pas contraire à la vertu qui nous fait supporter le prochain, mais elle en est plutôt la conséquence. Car on supporte celui qui pèche quand on ne s'irrite pas contre lui, mais qu'on lui conserve de la bienveillance. Et c'est ce sentiment qu'on a pour lui qui nous porte à le corriger (3).

ARTICLE II. — LA CORRECTION FRATERNELLE EST-ELLE DE PRÉCEPTE?

1. Il semble que la correction fraternelle ne soit pas de précepte. Car ce qui est impossible n'est pas l'objet d'un précepte, suivant ces paroles de saint Jérôme (*Expos. symbol. ad Damasc.*) : *Maudit soit celui qui dit que Dieu a commandé l'impossible.* Or, il est dit dans l'Ecriture (*Eccl.* VII, 14) : *Considérez les œuvres de Dieu, et remarquez que nul ne peut corriger celui qu'il méprise.* La correction fraternelle n'est donc pas de précepte.

2. Tous les préceptes de la loi divine reviennent aux préceptes du Décalogue. Or, la correction fraternelle n'est pas ordonnée par l'un de ces préceptes. Elle n'est donc pas de précepte.

3. L'omission d'un précepte divin est un péché mortel qu'on ne trouve pas dans les saints. Or, il y a des saints et des hommes spirituels qui omettent la correction fraternelle. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 9) que non-seulement les hommes terrestres, mais encore ceux qui sont élevés parmi les fidèles à un degré supérieur, s'abstiennent de reprendre les autres, non par charité, mais parce qu'ils ont une certaine cupidité qui les arrête. La correction fraternelle n'est donc pas de précepte.

4. Ce qui est de précepte est une chose due. Par conséquent, si la cor-

(1) Cette seconde correction est appelée la correction judiciaire.

(2) La correction fraternelle est un acte qui émane de la miséricorde, qui est commandé par la charité et qui doit être dirigé par la prudence.

(3) La patience avec laquelle nous supportons le prochain fait qu'on ne le corrige pas toujours immédiatement, mais qu'on attend le moment le plus favorable pour le faire.

rection fraternelle était de précepte, nous devrions corriger nos frères quand ils pèchent. Et comme celui qui doit à quelqu'un une dette matérielle, telle que de l'argent, ne doit pas se contenter d'attendre que son créancier vienne à lui, mais qu'il doit le chercher pour le payer, il faudrait donc que l'homme cherchât tous ceux qui ont besoin de correction pour les reprendre ; ce qui paraît absurde, soit à cause de la multitude des pécheurs qui est telle qu'un seul homme ne pourrait suffire à leur correction ; soit encore parce qu'il faudrait que les religieux sortissent du cloître pour corriger les gens du monde, ce qui est une autre absurdité. Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de verb. Domini,* serm. 16, cap. 4) : Si vous négligez de corriger celui qui pèche, vous devenez pire que lui. Or, il n'en serait pas ainsi si par cette négligence on ne transgressait pas un précepte. La correction fraternelle est donc de précepte.

CONCLUSION. — Puisque la correction fraternelle a pour but l'amélioration de nos frères, elle est de précepte quand il est évident qu'ils profiteront de cette correction.

Il faut répondre que la correction fraternelle est de précepte (1). Mais il faut observer que comme les préceptes négatifs de la loi empêchent les actes coupables, de même les préceptes affirmatifs portent à faire des actes de vertu. Or, les actes coupables sont mauvais en eux-mêmes, et on ne peut les bien faire d'aucune manière, ni dans aucun temps, ni dans aucun lieu, parce qu'ils sont unis par eux-mêmes à une fin mauvaise, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6) ; c'est pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et à toujours. Quant aux actes de vertu, ils ne doivent pas être faits de toute espèce de manière ; mais il faut observer toutes les circonstances requises pour qu'un acte soit vertueux, c'est-à-dire il faut qu'on les fasse où ils doivent être faits, quand on les doit faire et de la manière dont on les doit faire. Et parce que la disposition des moyens se considère par rapport à la fin, dans les circonstances de l'acte vertueux on doit considérer surtout la nature de la fin qui est le bien de la vertu. Par conséquent, si, à l'égard d'un acte vertueux, l'on omet une des circonstances essentielles et que cette omission détruise totalement le bien de la vertu, alors l'acte est contraire au précepte. Mais si l'on a omis une circonstance et que cette omission ne détruise pas totalement la vertu, quoique l'acte que l'on fait ne soit pas absolument parfait, il n'est pas néanmoins contraire au précepte. C'est dans ce sens qu'Aristote dit (*Eth.* lib. II ad fin.) que si on s'écarte un peu du milieu on n'agit pas contre la vertu, mais que si on s'en écarte beaucoup, l'acte lui est contraire. Ainsi la correction fraternelle ayant pour but l'amélioration de nos frères, il s'ensuit qu'elle est de précepte toutes les fois qu'elle est nécessaire à cette fin ; mais cela ne signifie pas qu'en tout lieu et en tout temps on doive reprendre celui qui pèche (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que pour tous les biens qu'il doit faire l'action de l'homme n'est efficace qu'autant qu'elle est jointe au secours de Dieu ; cependant l'homme doit faire ce qui est en lui. Aussi saint Augustin dit (*Lib. de corr. et grat.* cap. 15) que, ne sachant pas quel est

(1) Elle est de droit naturel et de droit divin, de sorte qu'avant la loi elle était obligatoire.

(2) Pour que la correction fraternelle soit obligatoire, il faut qu'il y ait matière suffisante, c'est-à-dire péché mortel ou qu'il y ait danger d'y tomber ; 2° que la faute soit certaine ; 3° qu'il y ait espérance d'amendement ; 4° que la correction soit nécessaire, parce qu'il n'y a pas d'autres personnes pour la faire, et qu'il est probable que le pécheur ne se corrigera pas de lui-même ; 5° qu'on puisse le faire sans de graves inconvénients. Ces conditions se rencontrant très-rarement, il s'ensuit que la correction fraternelle n'est pas souvent obligatoire (Voy. saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.* lib. II, n° 34 et seq.).

celui qui appartient au nombre des prédestinés et quel est celui qui n'y appartient pas, nous devons tous avoir un sentiment de charité tel que nous souhaitions le salut de tout le monde. C'est pourquoi nous devons remplir envers tous les fidèles le devoir de la correction fraternelle dans l'espérance du secours de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 5 ad 4), tous les préceptes qui nous obligent à rendre quelque service au prochain reviennent au précepte qui nous commande d'honorer nos parents.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut omettre la correction fraternelle de trois manières : 1° D'une manière méritoire quand on néglige de le faire par charité. Car saint Augustin dit (*De civ.* lib. I, cap. 9) : Si l'on remet la réprimande et la correction des pécheurs à un temps plus favorable(1), dans leur propre intérêt, de peur qu'ils ne deviennent pires ou qu'ils n'empêchent les faibles de se faire initier aux pratiques de la vertu et de la piété, en les opprimant et en les détournant de la vraie foi, il ne semble pas que ce soit ici un instinct de cupidité, mais un conseil de charité. 2° On omet la correction fraternelle, en péchant mortellement, quand on craint, comme le dit le même docteur, l'opinion publique, les peines corporelles ou la mort, et qu'on se laisse enchaîner par ces considérations humaines au point de les préférer à la charité fraternelle. C'est ce qui arrive quand quelqu'un présume d'un autre avec probabilité qu'il pourrait le retirer du péché, et que cependant il ne l'entreprend pas par crainte ou par cupidité. 3° Cette omission est un péché véniel, quand la crainte ou la cupidité rend l'homme plus lent à accomplir ce devoir, de telle sorte que s'il était sûr de pouvoir retirer son frère du péché, il ne l'y laisserait pas par crainte ou par cupidité, parce que dans son âme il met la charité fraternelle au-dessus de ces vices. C'est ainsi que quelquefois les saints négligent de reprendre ceux qui pèchent.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce qu'on doit à une personne déterminée, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou d'un bien spirituel, il faut qu'on le lui donne sans attendre qu'elle vienne à nous ; c'est à celui qui lui doit à la rechercher. Ainsi, comme celui qui doit de l'argent à un créancier doit aller le trouver, quand le temps est venu, pour s'acquitter de sa dette, de même celui qui a le soin spécial d'un autre doit l'aller trouver pour le corriger du péché. Quant aux bienfaits qu'on ne doit pas à une personne en particulier, mais à tout le prochain en général, qu'il s'agisse de bienfaits corporels ou spirituels, nous ne sommes pas obligés d'aller chercher ceux près desquels nous devons nous en acquitter ; il suffit de le faire quand ils se présentent à nous. C'est une chose qui doit être en quelque sorte livrée au hasard des circonstances, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 28). C'est pourquoi le même docteur nous dit (*Lib. de verb. Dom.* serm. 25) que Notre-Seigneur nous avertit de ne pas négliger nos péchés les uns les autres sans chercher ce qu'il faut reprendre, mais en voyant ce qu'il y a à corriger. Autrement nous scruterions la vie des autres, contrairement à cette parole de l'Ecriture (*Prov.* XXIV, 15) : *Ne cherchez pas l'impiété dans la maison du juste et ne troublez pas son repos*. D'où il est manifeste qu'il n'est pas nécessaire que les religieux quittent leur cloître pour corriger ceux qui pèchent.

(1) Il y a des théologiens qui disent que l'on peut même attendre une seconde rechute pour faire plus utilement la correction. Ce sentiment est probable, mais il est plus sûr dans la pratique de la faire auparavant, si on a l'espoir qu'elle produise un bon effet.

ARTICLE III. — LA CORRECTION FRATERNELLE N'APPARTIENT-ELLE QU'AUX SUPÉRIEURS ?

1. Il semble que la correction fraternelle n'appartienne pas qu'aux supérieurs. Car saint Jérôme dit (1) : Que les prêtres aient soin d'accomplir cette parole de l'Evangile : *Si votre frère a péché contre vous*, etc. Or, on a coutume de désigner sous le nom de prêtres les supérieurs qui ont la charge des autres. Il semble donc que la correction fraternelle n'appartienne qu'aux supérieurs.

2. La correction fraternelle est une aumône spirituelle. Or, c'est à ceux qui sont au-dessus des autres par les biens temporels, c'est-à-dire qui sont plus riches, à faire l'aumône corporelle. La correction fraternelle appartient donc aussi à ceux qui sont au-dessus des autres dans l'ordre spirituel, c'est-à-dire aux supérieurs.

3. Celui qui corrige un autre le porte par ses avertissements à devenir meilleur. Or, dans l'ordre naturel, les inférieurs sont mus par les supérieurs. Donc, dans l'ordre de la vertu, qui suit l'ordre de la nature, il n'appartient qu'aux supérieurs de corriger les inférieurs.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (24, quest. III, art. 14) : Les prêtres aussi bien que les fidèles doivent tous avoir le plus grand soin de ceux qui périssent, afin que par suite de leur réprimande ils se corrigent du péché, ou qu'ils soient séparés de l'Eglise, s'il est démontré qu'ils sont incorrigibles.

CONCLUSION. — La correction qui est un acte de charité appartient non-seulement aux supérieurs, mais encore à tous ceux qui ont la charité; tandis que la correction qui est un acte de justice n'appartient qu'aux supérieurs et aux juges.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il y a deux sortes de correction : L'une qui est un acte de charité et qui a spécialement pour but d'améliorer celui qui pèche au moyen d'une simple admonition. Cette correction appartient à tous ceux qui ont la charité, quels qu'ils soient, inférieurs ou supérieurs (2). L'autre qui est un acte de justice qui a pour but le bien général qu'on produit non-seulement par une simple admonition, mais quelquefois encore par un châtiment qui éloigne les autres du mal par la crainte. Cette correction (3) n'appartient qu'aux supérieurs, qui peuvent non-seulement avertir, mais encore corriger en punissant.

Il faut répondre au *premier* argument, que même à l'égard de la correction fraternelle, qui est un devoir pour tout le monde, les supérieurs en sont plus spécialement chargés, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 9). Car, comme nous devons des bienfaits temporels plutôt à ceux dont l'existence matérielle est confiée à nos soins, de même aussi nous devons de préférence accorder les bienfaits spirituels, tels que la correction et l'enseignement, à ceux dont nous avons la charge spirituelle. Saint Jérôme n'a donc pas voulu dire que la correction fraternelle n'était de précepte que pour les prêtres, mais qu'elle leur appartenait spécialement (4).

Il faut répondre au *second*, que, comme celui qui a de quoi secourir quelqu'un corporellement est riche sous ce rapport, de même celui qui a un jugement sain et une raison droite qui le mettent à même de reprendre les fautes des autres, doit être considéré à cet égard comme supérieur.

(1) Ce passage attribué à saint Jérôme se trouve dans Origène (*Hom.* VII *in Jos. circ. med.*).

(2) C'est un précepte de la loi naturelle qui est commun à tous les hommes, et qui oblige même l'inférieur à l'égard de son supérieur.

(3) Ce n'est plus alors la correction fraternelle, mais c'est la correction judiciaire.

(4) Les pasteurs sont obligés à ce devoir, même au péril de leur vie, quand les fidèles sont dans une nécessité extrême ou dans une nécessité grave. C'est ce qu'enseigne plus loin saint Thomas lui-même (quest. CLXXXV, art. 5).

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'ordre de la nature il y a aussi des choses qui agissent mutuellement les unes sur les autres; parce que sous un rapport elles sont supérieures l'une à l'autre, de telle sorte qu'il en résulte que dans un sens elles sont en puissance, et que dans un autre sens elles sont en acte à l'égard d'une autre. De même quand quelqu'un juge sainement la question sur laquelle un autre pèche, il peut le corriger sous ce rapport, quoiqu'il ne lui soit pas absolument supérieur.

ARTICLE IV. — EST-ON TENU DE REPRENDRE SON SUPÉRIEUR?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de reprendre son supérieur. Car il est dit (*Ex.* XIX, 12) : *La bête qui aura touché la montagne sera lapidée.* On voit au livre des Rois (II. *Reg.* VI) qu'Ozée fut frappé par le Seigneur pour avoir touché l'arche. Or, par l'arche et la montagne, on entend le supérieur. Les supérieurs ne doivent donc pas être repris par leurs inférieurs.

2. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* II) : *Je lui ai résisté en face*, la glose dit (*Ordin. et interl.*) : comme un égal. Par conséquent, puisque l'inférieur n'est pas l'égal de son supérieur, il ne doit pas le reprendre.

3. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXIII, cap. 8, et lib. XXVI, cap. 28) : Que personne n'ait la présomption de reprendre les saints, sinon celui qui se sent meilleur qu'eux. Or, on ne doit pas se croire meilleur que son supérieur. On ne doit donc pas le reprendre.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*In reg. epist.* CCXI *sub fin.*) : Ayez pitié non-seulement de vous, mais encore de lui, c'est-à-dire du supérieur, car il est exposé à des périls d'autant plus grands qu'il occupe un poste plus élevé parmi vous. Or, la correction fraternelle est une œuvre de miséricorde. Par conséquent, on doit reprendre ses supérieurs.

CONCLUSION. — Les inférieurs ne sont pas tenus à faire de leurs supérieurs la correction qui est un acte de justice, mais ils doivent leur faire celle qui est un acte de charité, en les avertissant avec respect, égard et douceur.

Il faut répondre que la correction qui est un acte de justice et qui inflige un châtiment ne convient pas à l'inférieur relativement à son supérieur (1); mais la correction fraternelle, qui est un acte de charité, appartient à chacun, à l'égard de toutes les personnes pour lesquelles on doit avoir de la charité, s'il y a en elles quelque chose à reprendre. Car l'acte qui procède d'une habitude ou d'une puissance s'étend à tout ce qui est compris sous l'objet de cette puissance ou de cette habitude, comme la vision s'étend à tout ce qui est compris sous l'objet de la vue. Mais comme tout acte vertueux doit être réglé selon les circonstances, il s'ensuit que dans la correction qu'un inférieur fait à son supérieur, il doit employer le mode convenable, c'est-à-dire qu'il ne doit pas le reprendre avec hauteur et dureté, mais avec douceur et respect (2). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Tim.* V, 1) : *Ne reprenez pas les vieillards avec rudesse, mais avertissez-les comme des pères.* C'est pourquoi saint Denis blâme le moine Démophile (*Ep.* VIII) pour avoir repris un prêtre irrespectueusement en le frappant et en le chassant de l'église.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on s'attaque indiscrètement à un supérieur, quand on lui manque de respect en le reprenant, ou quand on lui ravit quelque chose de l'honneur qui lui est dû. C'est ce qu'exprime l'acte que Dieu condamne à l'occasion de celui qui a touché à la montagne ou à l'arche.

(1) Parce que l'inférieur n'a aucune juridiction sur son supérieur.

(2) Billuart fait observer qu'il ne faut pas employer pour produire ces remontrances ou ces corrections des hommes vulgaires, de mœurs grossières, parce qu'il en résulte pour l'autorité des conséquences fâcheuses

Il faut répondre au *second*, que quand on résiste en face en présence de tout le monde, on va au delà des bornes de la correction fraternelle. C'est pourquoi saint Paul n'aurait pas repris ainsi saint Pierre, s'il n'avait été son égal sous un rapport, quant à la défense de la foi. Mais sans être l'égal d'une personne, on peut l'avertir en secret et respectueusement (1). C'est ainsi que l'Apôtre écrivant aux Colossiens (ult. 17) ordonne aux fidèles d'avertir leur prélat : *Dites à Archippe* (qui était évêque) : *Remplissez votre ministère.* Toutefois il est à remarquer que. s'il y avait péril imminent pour la foi, les inférieurs devraient publiquement reprendre leurs supérieurs. C'est pourquoi saint Paul qui était inférieur à saint Pierre l'a repris publiquement, parce qu'il y avait danger qu'il y eût scandale par rapport à la foi. Et comme le dit la glose de saint Augustin (*ex Epist.* XIX) à l'occasion de ce passage : Saint Pierre a appris par son exemple à ceux qui sont au premier rang que s'il leur arrivait par hasard d'abandonner la droite voie, ils ne rougissent pas d'être repris par ceux qui sont au-dessous d'eux.

Il faut répondre au *troisième*, que se croire absolument meilleur que son supérieur, c'est le fait d'un orgueil présomptueux ; mais croire qu'on voit mieux que lui sur un point, ce n'est pas de la présomption, parce qu'il n'y a personne ici-bas qui n'ait quelque défaut. Il faut aussi observer que quand quelqu'un avertit charitablement son supérieur, il ne se croit pas pour cela au-dessus de lui, mais il vient en aide à celui qui est exposé à de plus grands dangers, par là même qu'il est plus haut placé, comme le dit saint Augustin dans sa règle (*loc. cit.*).

ARTICLE V. — UN PÉCHEUR DOIT-IL REPRENDRE CELUI QUI PÈCHE ?

1. Il semble qu'un pécheur doive reprendre celui qui pèche. Car personne n'est exempté d'observer un précepte par suite d'une faute qu'il a commise. Or, la correction fraternelle est de précepte, comme nous l'avons dit (art. 2). Il semble donc qu'on ne doive pas omettre cette correction, parce qu'on a péché soi-même.

2. L'aumône spirituelle est préférable à l'aumône corporelle. Or, celui qui est dans le péché ne doit pas s'abstenir de faire l'aumône corporelle (2). Il doit donc encore beaucoup moins s'abstenir de la correction de celui qui pèche, à cause de ses fautes antérieures.

3. Saint Jean dit (I. Joan. I, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché nous nous séduisons nous-mêmes.* Par conséquent, si le péché empêche de faire la correction fraternelle, il n'y a personne qui puisse la faire (3). Le conséquent étant absurde, il semble que l'antécédent le soit aussi.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Isidore (*De summo bono*, lib. III, cap. 32). Celui qui est l'esclave des vices ne doit pas reprendre la conduite des autres. Et saint Paul dit (*Rom.* II, 1) : *En jugeant les autres vous vous condamnez vous-même, puisque vous faites les mêmes choses que vous condamnez.*

CONCLUSION. — Puisque le péché ne détruit pas totalement la raison, le pécheur

(1) Il est bien à remarquer que, tout en reconnaissant aux inférieurs le droit de correction fraternelle, saint Thomas veut qu'ils l'exercent avec la plus grande discrétion et les plus grands égards, sans qu'il en résulte rien de fâcheux pour l'autorité. Ce sentiment n'a rien de commun avec celui de Viclef, qui prétendait que les sujets pouvaient à volonté se soustraire à l'autorité de leurs maîtres, refuser l'impôt, etc., ce que le concile de Constance a condamné.

(2) Ce qui détruit la parité, c'est que quand on fait l'aumône corporelle, il n'y a pas à craindre le scandale, au lieu qu'il n'en est pas de même quand on reprend les autres de fautes dont on est soi-même coupable.

(3) Le péché véniel n'est pas assurément une cause suffisante pour empêcher de faire la correction fraternelle, il n'y a que les péchés graves qui déshonorent celui qui les commet.

peut reprendre celui qui pèche, quoique dans ce cas le péché de celui qui fait la correction soit un grand obstacle à son efficacité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 3 ad 2), il appartient à un individu d'en corriger un autre, selon qu'il y a en lui une raison droite et saine. Comme le péché, d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXV, art. 1 et 2), ne détruit pas complétement ce qu'il y a de bon dans la nature, et qu'il laisse encore dans le pécheur quelque chose de sa droite raison, il s'ensuit qu'un pécheur peut reprendre les fautes des autres. Toutefois les fautes antérieures (1) sont un obstacle à la correction pour trois raisons : 1° parce que les fautes antérieures rendent l'homme indigne de reprendre les autres ; surtout s'il a commis une faute plus grave, il n'est pas digne de reprendre dans les autres une faute moindre : c'est pourquoi saint Jérôme à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. VII) : *Vous voyez une paille*, etc., dit qu'il s'agit en cet endroit de ceux qui ne tolèrent pas dans leurs frères les moindres taches, quoiqu'ils soient eux-mêmes dans l'esclavage du péché mortel. 2° On n'est pas tenu de faire la correction à cause du scandale qui en résulterait, si le péché de celui qui la fait devenait manifeste ; parce qu'il semble que celui qui corrige ne corrige pas par charité, mais plutôt par ostentation. Aussi à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. VII) : *Quomodo dicis fratri tuo*, saint Chrysostome dit : Dans quel but parlez-vous ainsi? est-ce par charité pour le salut de votre prochain? Non, parce que vous vous sauveriez vous-même auparavant. Vous ne voulez donc pas sauver les autres, mais vous cherchez à cacher vos mauvaises actions par de bons discours et vous désirez que les hommes louent votre science. 3° Ce qui s'oppose à la correction, c'est l'orgueil de celui qui la fait ; parce que s'occupant peu de ses propres fautes, il se préfère au prochain dans son cœur et juge les péchés des autres avec une sévérité aussi austère que s'il était juste lui-même. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de serm. Dom.* lib. II, cap. 19) : C'est le devoir des hommes de bien et de bonne volonté d'accuser les vices ; quand les méchants le font, ils jouent un rôle qui n'est pas le leur. C'est pourquoi le même docteur ajoute (*ibid.*) : Quand la nécessité nous force de reprendre quelqu'un, examinons si c'est un vice que nous n'avons jamais eu ; pensons ensuite que nous sommes des hommes et que nous aurions pu l'avoir. Ou bien considérons que c'est un vice que nous avons eu autrefois, mais que nous n'avons plus. Que la pensée de notre fragilité commune soit alors présente à notre esprit, afin que ce ne soit pas la haine, mais la miséricorde qui préside à cette correction. Si nous découvrons que nous sommes en proie au même vice, dans ce cas ne réprimandons pas, mais gémissons avec le coupable et ne l'engageons pas à nous obéir, mais à prendre les mêmes précautions que nous. D'après cela il est donc évident que si le pécheur reprend avec humilité celui qui pèche, il ne pèche pas, il ne s'attire pas une condamnation nouvelle, quoiqu'il prouve par là qu'il soit condamnable pour ses péchés passés dans la conscience de son frère ou au moins dans la sienne.

La réponse aux objections est donc évidente.

ARTICLE VI. — DOIT-ON S'ABSTENIR DE CORRIGER LES AUTRES DANS LA CRAINTE QU'ILS N'EN DEVIENNENT PIRES?

1. Il semble qu'on ne doive pas s'abstenir de corriger les autres dans la crainte qu'ils ne deviennent pires. Car le péché est une infirmité de l'âme,

(1) Il s'agit ici de fautes connues par ceux que l'on corrige, car rien n'empêche les pécheurs occultes de faire la correction fraternelle aux autres.

d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* VI, 3) : *Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis infirme.* Or, celui qui est chargé de soigner un malade ne doit pas lui retirer ses soins à cause de ses contradictions ou de ses mépris, parce qu'alors il se trouve en réalité dans le plus grand danger, comme on le voit à l'égard des furieux. A plus forte raison l'homme doit-il corriger celui qui pèche, quelque difficile qu'il se montre à recevoir la correction.

2. D'après saint Jérôme, on ne doit pas abandonner la vérité de la vie à cause du scandale. Or, les préceptes de Dieu appartiennent à la vérité de la vie. Par conséquent, puisque la correction fraternelle est de précepte, comme nous l'avons dit (art. 2), il semble qu'on ne doive pas l'omettre à cause du scandale de celui qui en est l'objet.

3. Suivant l'Apôtre (*Rom.* III), on ne doit pas faire du mal, pour qu'il arrive du bien. Par conséquent, pour la même raison on ne doit pas omettre de faire le bien, dans la crainte que le mal n'arrive. Or, la correction fraternelle est un bien. On ne doit donc pas l'omettre dans la crainte que celui qui en est l'objet ne devienne pire.

Mais c'est le *contraire.* Car il est écrit (*Prov.* IX, 8) : *Ne reprenez pas celui qui se moque de vous, de peur qu'il ne vous haisse.* Sur ce passage la glose dit (*Ordin. Greg.* lib. VIII *Mor.* arg. 24) : Vous ne devez pas craindre que celui qui se moque de vous, quand vous le reprenez, ne vous fasse injure, mais vous devez plutôt craindre qu'en l'excitant à la haine, il n'en devienne pire. Il faut donc s'abstenir de faire la correction fraternelle, quand on craint que celui qui la reçoit ne devienne pire.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne doive jamais omettre la correction de justice qui regarde les supérieurs, parce qu'elle trouble celui qui en est l'objet, cependant on a raison de ne pas faire la correction de la charité fraternelle, quand il est plus probable que le pécheur, après avoir méprisé l'admonition, tombera dans des fautes plus graves.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), il y a pour celui qui pèche deux sortes de correction. L'une regarde les supérieurs, elle a pour but le bien général et elle a une force coactive. Cette correction ne doit pas être négligée à cause du trouble de celui qui la subit ; soit parce que s'il ne veut pas se corriger de son plein gré, on doit le forcer par des châtiments à quitter le péché ; soit aussi parce que s'il est incorrigible, on doit pourvoir au bien général en observant l'ordre de la justice, qui veut que l'exemple de l'un détourne les autres du mal. Ainsi un juge n'omet pas de condamner celui qui fait mal, parce qu'il craint de le troubler ou de troubler ses amis. — L'autre est la correction fraternelle qui a pour fin l'amélioration de celui qui pèche ; elle ne se fait point par contrainte, mais elle est le résultat d'une simple admonition. C'est pourquoi dès qu'on croit avec probabilité que le pécheur ne recevra pas l'avertissement, mais qu'il tombera dans des fautes plus graves, on doit s'abstenir de le faire, parce que les moyens doivent se régler selon que l'exige la nature de la fin (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le médecin emploie la violence à l'égard d'un frénétique qui ne veut pas accepter ses soins ; la correction des supérieurs qui a une force coactive ressemble à cette violence, mais il n'en est pas de même de la simple correction fraternelle.

(1) Ce passage est plutôt de saint Grégoire (*Hom.* VII *in Ezech.*).

(2) La différence qu'il y a entre ces deux sortes de correction, c'est que la correction fraternelle a pour but l'amélioration personnelle de celui qui la reçoit, tandis que la correction judiciaire se rapporte au bien commun.

Il faut répondre au *second*, que la correction fraternelle est ordonnée comme un acte de vertu. Mais elle n'est un acte de vertu qu'autant qu'elle est proportionnée à la fin. C'est pourquoi quand elle détourne l'homme de sa fin, c'est-à-dire quand elle le rend pire, elle n'appartient plus à la vérité de la vie et elle n'est pas de précepte (1).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses qui se rapportent à une fin sont bonnes d'après le rapport qu'elles ont avec cette fin elle-même. C'est pourquoi la correction fraternelle, quand elle détourne l'homme de sa fin, c'est-à-dire quand elle est un obstacle à l'amélioration de son frère, n'est plus une bonne chose. Par conséquent, quand on omet de la faire, on n'omet pas de faire un bien dans la crainte qu'un mal n'arrive.

ARTICLE VII. — DANS LA CORRECTION FRATERNELLE EST-IL DE NÉCESSITÉ DE PRÉCEPTE QUE L'ADMONITION SECRÈTE PRÉCÈDE LA DÉNONCIATION (2)?

1. Il semble que dans la correction fraternelle il soit de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation. Car dans les œuvres de charité nous devons surtout imiter Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* v, 1) : *Soyez les imitateurs de Dieu, comme ses fils bien-aimés, et marchez dans son amour*. Or, Dieu poursuit quelquefois l'homme publiquement pour son péché, sans lui donner auparavant d'avertissement secret. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire de faire précéder la dénonciation de l'admonition secrète.

2. Comme le dit saint Augustin (*Lib. de Mend.* cap. 15), on peut voir d'après les actes des saints comment on doit comprendre les préceptes de l'Ecriture sainte. Or, on trouve dans la vie des saints la dénonciation publique d'un péché occulte faite sans aucune monition secrète préalable. Ainsi il est dit (*Gen.* XXXVII), que *Joseph accusa ses frères près de son père du crime le plus honteux*. Nous lisons (*Act.* v) que saint Pierre dénonça publiquement Ananie et Saphire qui lui avaient caché secrètement le prix de leur champ, et il le fit sans avoir recours préalablement à l'admonition secrète. On ne dit pas non plus que le Seigneur ait averti secrètement Judas avant de le dénoncer. Il n'est donc pas de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation publique.

3. L'accusation est plus grave que la dénonciation. Or, on peut procéder à une accusation publique, sans aucune admonition secrète préalable. Car le droit canon (*Extr.* XXIV *de acc.* cap. *Qualiter et quando*) établit que l'inscription seule doit précéder l'accusation. Il semble donc qu'il ne soit pas de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation publique.

4. Il ne paraît pas probable que ce qui est généralement en usage parmi les religieux, soit contraire aux préceptes du Christ. Or, il est d'usage parmi les religieux qu'on proclame en chapitre les fautes de quelques-uns, sans leur faire aucune admonition secrète. Il semble donc que cette admonition ne soit pas de nécessité de précepte.

5. Les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs. Or, les supérieurs commandent quelquefois soit à tous en général, soit à l'un d'eux en particulier, de leur dire s'ils voient quelque chose à reprendre. Il semble

(1) S'il y a doute sur le résultat, on est dispensé de faire la correction, à moins que le coupable ne soit en danger de mort, ou que, par suite de cette omission, il y ait danger pour d'autres de se pervertir. (Mgr Gousset, d'après saint Alphonse de Liguori *Theol. moral.* t. I, p. 154).

(2) D'après ce texte de l'Ecriture (Matth. XVIII) : *Si peccaverit in te frater tuus*, etc., on distingue dans la correction fraternelle trois degrés: la correction secrète, celle qui se fait devant deux ou trois témoins, et la dénonciation de la faute à l'évêque ou à l'Eglise. Il s'agit de savoir si l'on est tenu de garder cet ordre.

par conséquent qu'on soit tenu de les en prévenir avant toute admonition secrète. Il n'est donc pas de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation publique.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de verb. Dom.* serm. 16), en exposant ce passage de l'Ecriture : *Corripe ipsum inter te et ipsum solum*, que celui qui s'attache à corriger épargne la honte. Car souvent le coupable commence à défendre son péché par honte, et vous rendez pire, dit-il, celui que vous voulez rendre meilleur. Or, le précepte de la charité nous oblige à prendre garde de rendre nos frères pires qu'ils ne sont. Donc l'ordre de la correction fraternelle est de précepte.

CONCLUSION. — Il faut que l'admonition secrète précède la dénonciation publique du coupable, quand les péchés sont occultes et qu'ils ne sont pas contraires au bien général ; mais quand il s'agit de péchés publics ou occultes contraires au bien général, il n'est pas toujours nécessaire que l'admonition secrète précède, on doit quelquefois sans cela procéder à une dénonciation.

Il faut répondre qu'à l'égard de la dénonciation publique des péchés, il faut distinguer. Car, ou les péchés sont publics, ou ils sont occultes. S'ils sont publics, on ne doit pas seulement appliquer le remède à celui qui a péché pour le rendre meilleur, mais on doit encore l'appliquer à ceux qui en ont connaissance, pour qu'ils ne soient pas scandalisés. C'est pourquoi on doit reprendre publiquement ces péchés, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* v, 20) : *Reprenez devant tout le monde ceux qui pèchent, afin d'inspirer de la crainte à tous les autres.* Ce qui s'entend des péchés publics, comme l'observe saint Augustin (*Lib. de verb. Dom. loc. cit.*). — Si les péchés sont occultes, il semble alors qu'on soit dans le cas dont parle le Seigneur, quand il dit : *Si votre frère a péché contre vous.* Car, quand il vous offense publiquement en présence des autres, alors il ne pèche pas seulement contre vous, mais encore contre les autres qu'il trouble. Mais parce que, dans les péchés occultes, on peut être disposé à nuire au prochain, il semble qu'on doive encore faire une distinction nouvelle. — En effet, il y a des péchés occultes qui font au prochain un tort corporel ou spirituel, par exemple, si l'on traite en secret des moyens de livrer une ville aux ennemis, ou bien si un hérétique détourne de la foi plusieurs individus en particulier. Et parce que celui qui pèche ainsi en secret ne pèche pas seulement contre vous-même, mais encore contre les autres, on doit procéder immédiatement à une dénonciation, afin d'empêcher le mal qui s'ensuit, à moins qu'on ne soit fortement convaincu qu'on pourra, au moyen d'une admonition secrète, l'arrêter aussitôt (1). — Il y a d'autres péchés qui ne nuisent qu'à celui qui les fait et à celui contre lequel on les fait, soit parce qu'il n'y a que le pécheur qui soit lésé, soit du moins parce qu'on ne connaît que lui. Dans ce cas, on ne doit avoir d'autre but que de secourir le pécheur lui-même. Et comme le médecin du corps rend la santé au malade sans lui couper un membre, s'il le peut, mais que, s'il ne le peut pas, il coupe le membre qui est le moins nécessaire pour conserver la vie du corps entier ; de même celui qui désire l'amélioration de son frère doit, s'il le peut, le corriger secrètement pour conserver sa réputation, qui est utile : 1° Au pécheur lui-même non-seulement pour les choses temporelles, dans lesquelles l'homme perd tout, une fois qu'il n'a plus de réputation, mais encore dans l'ordre spirituel, parce qu'il y a beaucoup d'hommes que la crainte de l'infamie éloi-

(1) Billuart observe qu'on n'a presque jamais lieu d'avoir cette espérance, quand il s'agit des hérétiques qui ne veulent pas écouter l'Église, des magiciens dont la volonté est très-obstinée dans le mal.

gne du péché. C'est pourquoi, quand on se voit diffamé, on pèche sans frein. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Sup. Math. XVIII), qu'il faut reprendre en particulier son frère, de peur qu'ayant perdu tout à la fois la pudeur et la honte, il ne reste dans le péché. 2° On doit conserver la réputation d'un frère qui pèche, soit parce que l'un étant diffamé les autres le sont aussi, d'après ces paroles de saint Augustin (*Ep.* CXXXVII) : Quand, parmi ceux qui portent le nom d'une profession sainte, il y en a qui sont accusés à tort ou à raison, on presse, on s'agite, on voudrait faire croire qu'il en est de même de tous les autres ; soit parce que le péché de l'un étant public, les autres sont excités à pécher aussi. Mais parce qu'on doit préférer la conscience à la réputation, le Seigneur a voulu que la conscience fût délivrée du péché par la dénonciation publique au détriment de la réputation. D'où il est évident qu'il peut être de nécessité de précepte que l'admonition secrète précède la dénonciation publique (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les choses occultes sont connues de Dieu. C'est pourquoi les péchés occultes sont au jugement de Dieu ce que sont les péchés publics au jugement des hommes. Cependant, ordinairement Dieu prévient les pécheurs par une admonition secrète, en leur parlant intérieurement pendant la veille ou le sommeil, suivant ces paroles de Job (XXXIII, 15) : *En songe, dans les visions de la nuit, quand le sommeil se répand sur les hommes, alors Dieu ouvre leurs oreilles, et les instruit en secret pour les détourner des actions qu'ils font.*

Il faut répondre au *second*, que le Seigneur, en tant que Dieu, regardait comme public le péché de Juda. Il pouvait donc immédiatement procéder à le rendre public ; cependant il ne le fit pas, mais il l'avertit de sa faute à mots couverts. Saint Pierre publia le péché secret d'Ananie et de Saphire, comme exécuteur de la volonté de Dieu, qui lui avait manifesté leur faute par révélation. On doit croire, à l'égard de Joseph, qu'il avertit quelquefois ses frères, bien que cela ne soit pas écrit. — Ou bien on peut répondre que le péché était public parmi ses frères, et c'est pour cela que l'Ecriture dit au pluriel : *Il accusa ses frères.*

Il faut répondre au *troisième*, que quand il y a péril pour la multitude, ces paroles du Seigneur ne sont pas applicables, parce qu'alors le frère qui pèche ne pèche pas seulement contre vous.

Il faut répondre au *quatrième*, que ces proclamations qui se font dans les assemblées des religieux portent sur des choses légères qui ne touchent pas à la réputation. Elles rappellent plutôt le souvenir de fautes oubliées qu'elles ne sont des accusations ou des dénonciations. Si cependant les fautes étaient de nature à diffamer un frère, celui qui les publierait de cette manière agirait contre le précepte du Seigneur.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on ne doit pas obéir à un supérieur contrairement au précepte divin, d'après ces paroles des apôtres (*Act.* V, 29) : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.* C'est pourquoi, quand un supérieur ordonne qu'on lui dise les corrections qui sont à faire, il faut comprendre ce précepte d'une manière exacte, en observant l'ordre de la correction fraternelle, soit que le supérieur s'adresse en général à tout le monde, soit qu'il ne s'adresse qu'à un individu en particulier. Mais si le supérieur com-

(1) Toutefois cette admonition secrète n'est pas de précepte, si l'on est fondé à croire qu'elle ne sera pas utile. C'est ce que dit saint Thomas (*Quodl.* II, art. 13). On peut aussi l'omettre pour s'adresser directement au supérieur, quand celui-ci est un homme doux, prudent, qui saura faire cette correction d'une manière plus fructueuse. Dans ce cas on ne lui dénonce pas la chose comme au chef de l'Eglise, mais on lui en parle comme à un bon père, à un bon ami.

mandait expressément quelque chose de contraire à l'ordre établi par Dieu, en le commandant il pécherait, et celui qui lui obéirait pécherait aussi (1) en agissant contre le précepte du Seigneur. Il ne faudrait donc pas lui obéir, parce qu'un supérieur n'est pas juge des choses secrètes, il n'y a que Dieu. Par conséquent, il n'a pas le pouvoir de commander quelque chose à l'égard des péchés secrets, à moins qu'ils ne se manifestent par des marques extérieures, par exemple, par l'infamie ou par des soupçons. Dans ces circonstances, le supérieur peut ordonner, comme un juge séculier ou ecclésiastique peut exiger le serment pour qu'on lui dise la vérité.

ARTICLE VIII. — LA PRODUCTION DES TÉMOINS DOIT-ELLE PRÉCÉDER LA DÉNONCIATION PUBLIQUE?

1. Il semble que la production des témoins ne doive pas précéder la dénonciation publique. Car on ne doit pas manifester aux autres les péchés occultes, parce qu'alors l'homme trahirait le crime de son frère plutôt qu'il ne le corrigerait, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom.* serm. 15, cap. 7). Or, celui qui produit des témoins manifeste à un autre le péché de son frère. Donc, quand il s'agit de péchés occultes, la production des témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

2. L'homme doit aimer le prochain comme lui-même. Or, personne ne produit de témoins pour ses fautes occultes. On ne doit donc pas non plus en produire quand il s'agit des péchés occultes de son frère.

3. On cite des témoins pour prouver quelque chose. Or, en matière de choses occultes, la preuve par témoin ne peut pas se produire. C'est donc en vain qu'on cite dans ce cas des témoins.

4. Saint Augustin dit (*Ep.* CIX) qu'on doit dévoiler la faute aux supérieurs avant de produire les témoins. Or, dévoiler la faute au chef ou au supérieur, c'est la dire à l'Eglise ; par conséquent, la production des témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XVIII, 16) : *Prenez avec vous un ou deux témoins, afin que sur leur témoignage....*

CONCLUSION. — La production des témoins doit précéder la dénonciation publique dans la correction.

Il faut répondre qu'il est convenable de passer d'un extrême à un autre par un milieu. Or, dans la correction fraternelle, le Seigneur a voulu que le commencement fût secret; c'est ainsi que le frère doit reprendre son frère à part en s'adressant à lui seul. Mais il a voulu que la fin fût publique, c'est-à-dire que le crime fût, en dernier lieu, dénoncé à l'Eglise. C'est pourquoi il est convenable qu'on appelle des témoins (2) pour faire connaître d'abord la faute du frère à un petit nombre de personnes capables de lui être utiles et incapables de lui nuire, afin qu'il se corrige sans être perdu de réputation aux yeux de la multitude.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui ont compris qu'on devait observer l'ordre de la correction fraternelle de telle sorte qu'on devait d'abord reprendre en secret son frère, et s'il est docile s'en applaudir ; mais s'il n'écoute pas et que son péché soit tout à fait occulte, on ne devait pas aller plus loin. Si la faute commence à parvenir à la connaissance de plusieurs d'après certains indices, on doit aller au delà, selon l'ordre du Seigneur.

(1) On voit que saint Thomas est en opposition avec ceux qui prétendent qu'il vaut toujours mieux que la correction fraternelle soit faite par un supérieur que par un égal.

(2) Les témoins doivent être des personnes sages, prudentes, discrètes, qui ne publient pas inutilement ce qu'elles ont entendu.

Ce sentiment est contraire à la pensée de saint Augustin, qui dit (*loc. cit.*) qu'on ne doit pas cacher le péché de son frère, de peur qu'il ne se corrompe dans son cœur. C'est pourquoi il faut répondre qu'après l'admonition secrète faite une ou plusieurs fois, tant qu'il y a espérance probable de correction, on doit continuer à l'avertir de même. Mais, du moment où nous pouvons savoir avec probabilité que l'admonition secrète est sans fruit, il faut arriver à la production des témoins, quel que soit le péché occulte. A moins toutefois qu'on ait la probabilité que le coupable n'en tirera aucun profit et que cela ne servira qu'à le rendre pire; parce qu'alors on devrait s'abstenir complétement de toute correction, comme nous l'avons dit (art. 6).

Il faut répondre au *second*, que l'homme n'a pas besoin de témoins pour se corriger de son propre péché, mais que cela peut être nécessaire pour corriger les fautes d'un autre. Par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut produire des témoins pour trois raisons : 1° pour montrer que ce qu'on reproche est une faute (1), comme le dit saint Jérôme ; 2° pour convaincre de l'acte (2), si l'acte se répète, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*) ; 3° pour attester que le frère qui l'a averti a fait tout son possible (3), comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* LXI *in Matth.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Augustin veut qu'on parle au supérieur avant de parler aux témoins, selon que le supérieur peut être considéré comme une personne privée ayant plus de pouvoir ou d'habileté qu'une autre; ce qui ne signifie pas qu'on s'adresse à lui comme à l'Eglise (4), c'est-à-dire comme à celui qui remplit les fonctions de juge.

QUESTION XXXIV.

DE LA HAINE.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices contraires à la charité. Nous parlerons : 1° de la haine qui est contraire à l'amour; 2° du dégoût et de l'envie qui sont contraires à la joie de la charité; 3° de la discorde et du schisme qui sont opposés à la paix; 4° de l'offense et du scandale qui sont contraires à la bienfaisance et à la correction fraternelle. — Sur la haine six questions se présentent : 1° Dieu peut-il être haï? — 2° La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? — 3° La haine du prochain est-elle toujours un péché? — 4° Est-elle le plus grand de tous les péchés qu'on fasse contre le prochain? — 5° Est-elle un vice capital? — 6° De quel vice capital sort-elle?

ARTICLE I. — PEUT-ON AVOIR DE LA HAINE CONTRE DIEU?

1. Il semble qu'on ne puisse avoir de haine contre Dieu. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le bien suprême, le beau par excellence, est agréable et aimable pour tout le monde. Or, Dieu est la bonté et la beauté même. Il n'est donc haï par personne.

2. Il est dit dans les livres apocryphes (*Esd.* lib. III, cap. 4) que tous les êtres invoquent la vérité et sont bénis dans leurs œuvres. Or, Dieu est la vérité même, comme le dit saint Jean (XIV). Par conséquent tout le monde aime Dieu, et personne ne peut le haïr.

3. La haine est une aversion. Or, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), Dieu tourne tout vers lui-même. Personne ne peut donc le haïr.

(1) Dans le cas où le coupable prétendrait le contraire.

(2) Cette condition est applicable quand le pécheur nie l'acte qu'on lui reproche.

(3) D'ailleurs les témoins en se joignant à lui ajoutent nécessairement à l'efficacité de ses remontrances.

(4) C'est alors une démarche purement officieuse, mais ce n'est pas une dénonciation juridique.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* LXXIII, 23) : *L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte toujours*. Le Seigneur dit lui-même (Joan. XV, 24) : *Maintenant qu'ils m'ont vu, ils me haïssent et haïssent mon Père*, etc.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne puisse haïr Dieu dans son essence, néanmoins il y en a qui peuvent le haïr relativement à certains effets de sa justice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. XXIX, art. 1), la haine est un mouvement de la puissance appétitive qui n'est mue que par l'objet qu'elle perçoit. Or, l'homme peut percevoir Dieu de deux manières : 1° en lui-même, quand il le voit dans son essence; 2° par ses effets. C'est ainsi que *les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par celles qu'il a faites*. — Par son essence, Dieu est la bonté même que personne ne peut haïr, parce qu'il est de l'essence du bien d'être aimé. C'est pourquoi il est impossible que celui qui voit Dieu dans son essence le haïsse. — Parmi ses effets, il y en a qui ne peuvent être d'aucune manière contraires à la volonté humaine. Ainsi l'être, la vie et l'intelligence sont des effets que tout le monde aime et désire. Par conséquent, quand on considère Dieu comme l'auteur de ces effets, on ne peut le haïr. Mais il y a d'autres effets divins qui répugnent à la volonté déréglée. Ainsi le châtiment infligé au pécheur, la répression des péchés par la loi divine, sont des choses en opposition avec la volonté que le crime a dépravée. En considération de ces effets il y en a qui peuvent haïr Dieu, selon qu'ils le regardent comme l'être qui défend le péché et qui le punit (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement se rapporte à ceux qui voient l'essence de Dieu, qui est l'essence même de la bonté.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement a pour objet Dieu considéré comme la cause des effets que tout le monde aime naturellement; parmi ses effets se trouvent les œuvres de la vérité qui donne sa lumière aux hommes.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu tourne tout vers lui-même, en ce sens qu'il est le principe de l'être, parce que toutes les choses, en tant qu'elles existent, tendent à ressembler à Dieu, qui est l'être même (2).

ARTICLE II. — LA HAINE DE DIEU EST-ELLE LE PLUS GRAND DES PÉCHÉS?

1. Il semble que la haine de Dieu ne soit pas le plus grand des péchés. Car le péché le plus grave est le péché contre l'Esprit-Saint, lequel est irrémissible, comme le dit saint Matthieu (XII). Or, on ne compte pas la haine de Dieu parmi les espèces de péché contre l'Esprit-Saint, comme on le voit (quest. XIV, art. 2). Cette haine n'est donc pas le plus grave des péchés.

2. Le péché consiste dans l'éloignement de Dieu. Or, l'infidèle qui ne connaît pas Dieu paraît en être plus éloigné que celui qui en a au moins connaissance, bien qu'il le haïsse. Il semble donc que le péché d'infidélité soit plus grave que le péché de haine contre Dieu.

3. On ne hait Dieu que par rapport à ses effets qui répugnent à la volonté, et dont le principal est la peine. Or, la haine de la peine n'est pas le plus grand des péchés. La haine de Dieu ne l'est donc pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Le pire est opposé au meilleur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). Or, la haine de Dieu est opposée à son amour,

(1) Ils détestent aussi Dieu en lui-même indirectement parce qu'ils voudraient qu'il n'existât pas.

(2) Dieu ne peut pas être haï, comme principe et fin de toutes choses, mais il l'est seulement comme auteur des châtiments ou des peines que l'on éprouve ou que l'on redoute.

qui est le bien suprême de l'homme. Donc la haine de Dieu est le péché le plus infâme.

CONCLUSION. — Puisque par la haine de Dieu l'homme se détourne de Dieu absolument, il s'ensuit que cette haine est le plus grave des péchés.

Il faut répondre que le défaut du péché consiste en ce qu'il détourne de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. x, art. 3, et 1ª 2ª, quest. LXXI, art. 6). Or, cet éloignement de Dieu n'est coupable qu'autant qu'il est volontaire. Par conséquent, la faute consiste essentiellement en ce qu'elle nous éloigne de Dieu volontairement. — La haine de Dieu implique absolument cet éloignement volontaire, tandis que dans les autres péchés il n'existe que par participation et d'une manière relative. Car comme la volonté s'attache par elle-même à ce qu'elle aime, de même elle s'éloigne absolument de ce qu'elle hait. Par conséquent, quand quelqu'un hait Dieu, sa volonté s'éloigne de lui absolument; tandis que dans les autres péchés (par exemple, quand quelqu'un fait une fornication) il ne se détourne pas de Dieu absolument, mais relativement, en ce sens qu'il désire une jouissance déréglée qui est annexée à l'éloignement de Dieu. Par conséquent comme ce qui existe absolument l'emporte sur ce qui existe relativement, il s'ensuit que la haine de Dieu est le plus grave de tous les péchés.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. xxv, cap. 2), autre chose est de ne pas faire le bien et autre chose de haïr celui qui est la source de tous les biens, comme autre chose est de pécher par précipitation et autre chose de le faire de propos délibéré; ce qui nous fait comprendre que quand on hait Dieu, qui est l'auteur de tous les biens, on pèche de propos délibéré, ce qui constitue le péché contre l'Esprit-Saint. D'où il est évident que la haine de Dieu est tout particulièrement un péché contre l'Esprit-Saint, selon que le péché contre l'Esprit-Saint désigne un genre spécial de faute. Cependant on ne le compte pas parmi les espèces de péché contre l'Esprit-Saint, parce qu'il se rencontre généralement dans toute espèce de péché de cette nature.

Il faut répondre au *second*, que l'infidélité n'est coupable qu'autant qu'elle est volontaire. C'est pourquoi plus elle est volontaire et plus elle est grave. Quand elle est volontaire, elle provient de ce qu'on a en haine la vérité qui est proposée. D'où il est évident que le péché d'infidélité provient essentiellement de la haine de Dieu, dont la vérité est l'objet de la foi. C'est pourquoi, comme la cause l'emporte sur l'effet, de même la haine de Dieu est un péché plus grand que l'infidélité.

Il faut répondre au *troisième*, que quiconque hait la peine ne hait pas Dieu, qui en est l'auteur. Car il y en a beaucoup qui haïssent la peine et qui cependant la souffrent avec patience, par respect pour la justice divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. x, cap. 28) que Dieu nous ordonne de supporter les châtiments, mais non de les aimer. Au contraire, quand on a de la haine pour Dieu qui punit, on a aussi de la haine pour la justice de Dieu même, ce qui est le péché le plus grave. De là, saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xxv, cap. 2) que comme il est quelquefois plus grave d'aimer le péché que de le commettre, de même il est plus inique de haïr la justice que de ne pas la respecter.

ARTICLE III. — TOUTE HAINE DU PROCHAIN EST-ELLE UN PÉCHÉ?

1. Il semble que toute haine du prochain ne soit pas un péché. Car parmi les préceptes ou les conseils de la loi de Dieu il n'y en a pas de criminels, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* VIII, 8): *Toutes ces paroles sont les miennes; il n'y a en elles rien de déréglé ni de pervers.* Or, il est dit dans saint Luc

(xiv, 26) : *Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple.* Toute haine du prochain n'est donc pas un péché.

2. On ne peut pas faire de péché en imitant Dieu. Or, si nous imitons Dieu, il y a des personnes que nous devons haïr, car il est dit (*Rom.* i, 9) : *Dieu hait les détracteurs.* Nous pouvons donc avoir de la haine pour certaines personnes sans faire de péché.

3. Ce qui est naturel n'est pas un péché, parce que le péché s'éloigne de ce qui est conforme à la nature, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. ii, cap. 4 et 30; et lib. iv, cap. 21). Or, il est naturel à une chose qu'elle haïsse ce qui lui est contraire, et qu'elle s'efforce de la détruire. Il semble donc que ce ne soit pas un péché de haïr son ennemi.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. Joan. ii, 9) : *Celui qui hait son frère est dans les ténèbres.* Or, les ténèbres spirituelles sont les péchés. Donc la haine du prochain ne peut exister sans péché.

CONCLUSION. — Quand on hait son frère comme tel, on pèche toujours.

Il faut répondre que la haine est opposée à l'amour, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. xxix, art. 2). Par conséquent, la haine est aussi mauvaise que l'amour est bon. Or, on doit aimer son prochain selon ce qu'il a reçu de Dieu, c'est-à-dire suivant la nature et la grâce; mais on ne doit pas l'aimer pour ce qu'il possède de lui-même et ce qui provient du démon, c'est-à-dire parce qu'il pèche et qu'il manque de justice. C'est pourquoi il est permis de haïr le péché dans son frère et tout ce qui regarde son défaut de justice, mais on ne peut pas haïr sans péché (1) la nature et la grâce qui sont en lui. D'ailleurs, si nous haïssons dans un de nos frères le péché et le défaut de vertu, c'est par amour pour lui; car c'est le même motif qui fait que nous voulons le bien d'un individu et que nous haïssons ce qui fait son mal (2). Par conséquent, quand on prend le mot haine dans son sens absolu, elle est toujours accompagnée de péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après la loi de Dieu (*Ex.* xx) nous devons honorer nos parents, parce qu'ils nous sont unis par la nature et par les liens du sang. Mais nous devons les haïr selon qu'ils nous empêchent d'arriver à la perfection de la justice divine.

Il faut répondre au *second,* que Dieu déteste dans les détracteurs leur péché, mais non leur nature. Nous pouvons haïr de la sorte les détracteurs sans faire de faute.

Il faut répondre au *troisième,* que les hommes ne nous sont pas contraires par suite des biens qu'ils ont reçus de Dieu. Par conséquent, sous ce rapport nous devons les aimer. Mais ils nous sont contraires en raison des inimitiés qu'ils exercent contre nous, ce qui constitue de leur part une faute. A ce point de vue on doit les haïr; car nous devons haïr en eux ce qui les rend nos ennemis.

ARTICLE IV. — LA HAINE DU PROCHAIN EST-ELLE LE PLUS GRAVE DES PÉCHÉS QU'ON COMMETTE CONTRE LUI?

1. Il semble que la haine du prochain soit le plus grave des péchés qu'on commette contre lui. Car il est dit (I. Joan. iii, 15) : *Quiconque hait son frère*

(1) La haine du prochain est un péché mortel dans son genre; cependant il peut devenir véniel, non-seulement par suite du défaut de consentement, mais par la légèreté de la matière. Par exemple, si l'on ne souhaite pas à quelqu'un un mal grave.

(2) Il n'est jamais permis de vouloir le mal de quelqu'un pour le mal même, mais on peut désirer la mort d'un brigand, dans l'intérêt du bien général, ou souhaiter à un pécheur une maladie dans l'ordre temporel, pour qu'il se convertisse. On peut se souhaiter la mort pour jouir de Dieu et ne plus l'offenser, et par conséquent pour être délivré des peines et des misères de cette vie.

est homicide. Or, l'homicide est le plus grave des péchés que l'on commette contre le prochain. Il en est donc de même de la haine.

2. Le pire est opposé au meilleur. Or, le meilleur des sentiments que nous puissions témoigner au prochain, c'est l'amour, car tout le reste revient à l'amour. Par conséquent le plus mauvais de tous les sentiments est la haine.

3. Mais c'est le *contraire.* On appelle mal ce qui nuit, comme le dit saint Augustin (*Enchir.* cap. 12). Or, on nuit au prochain par d'autres péchés plus que par la haine. Ainsi on lui nuit davantage par le vol, l'homicide et l'adultère. La haine n'est donc pas le péché le plus grave (1).

4. Saint Jean Chrysostome expliquant ce passage de saint Matthieu (*Hom.* x *in Matth. in op. imperf.*) (2) : *Celui qui violera le moindre de ces commandements*, dit : Les commandements de Moïse : *Vous ne tuerez point ; vous ne ferez point d'adultère,* sont peu récompensés quand on les observe, mais ils produisent de grandes fautes, quand on les transgresse. Au lieu que l'observation des commandements du Christ : *Ne vous fâchez pas, n'ayez pas de convoitise,* reçoit de grandes récompenses, tandis que leur transgression est peu coupable. Or, la haine se rapporte au mouvement intérieur, comme la colère et la concupiscence. La haine du prochain est donc un péché moindre que l'homicide.

CONCLUSION. — Si nous considérons le dommage porté à l'homme, il y a des péchés extérieurs pires que la haine intérieure ; mais si nous considérons le déréglement intérieur de la volonté, la haine du prochain est une faute plus grave que les autres.

Il faut répondre que le péché qu'on commet contre le prochain produit deux sortes de maux : l'un qui résulte du déréglement de celui qui pèche ; l'autre qui provient du dommage qu'il porte à celui contre lequel il pèche. Dans le premier sens, la haine est un péché plus grave que les actes extérieurs qui nuisent au prochain, parce que la haine trouble la volonté, qui est la faculté prédominante dans l'homme et la source du péché. Par conséquent, quand même les actes extérieurs seraient déréglés, si la volonté ne l'est pas, il n'y a pas de péché ; par exemple, lorsque quelqu'un tue un homme par ignorance ou par zèle pour la justice, il ne pèche pas. Et s'il y a quelque chose de coupable dans les péchés extérieurs qu'on commet contre le prochain, il provient tout entier de la haine intérieure. Quant au dommage qu'on porte au prochain, il y a des péchés extérieurs qui sont pires que la haine intérieure (3).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V. — LA HAINE EST-ELLE UN VICE CAPITAL ?

1. Il semble que la haine soit un vice capital. Car la haine est directement contraire à la charité. Or, la charité est la première des vertus et la mère des autres. La haine est donc le plus grand vice capital et le principe de tous les autres.

2. Les péchés naissent en nous de l'inclination des passions, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VII, 5) : *Les passions des péchés agissaient dans nos membres pour leur faire produire des fruits de mort.* Or, parmi les passions de l'âme, toutes paraissent naître de l'amour et de la haine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. XXV, art. 1 et 2). Il faut donc compter la haine parmi les vices capitaux.

(1) Cette question pouvant se considérer sous deux aspects, ces objections, dirigées dans un sens opposé, ont quelque chose de vrai, comme le fait remarquer saint Thomas dans le corps de l'article.

(2) Cet ouvrage n'est pas de saint Chrysostome.

(3) C'est ainsi que le vol, l'homicide et l'adultère sont plus graves

3. Le vice est un mal moral. Or, la haine se rapporte au mal plutôt qu'une autre passion. Il semble donc qu'on doive considérer la haine comme un vice capital.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) ne compte pas la haine parmi les sept péchés capitaux.

CONCLUSION. — La haine étant le plus grave des péchés, et étant, précisément pour ce motif, plutôt le terme que le principe des fautes, on ne la compte point du tout parmi les vices capitaux.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. LXXXIV, art. 3 et 4), un vice capital est celui duquel les autres vices découlent le plus souvent. Or, le vice est contraire à la nature de l'homme, parce que l'homme est un animal raisonnable. Ce qui est naturel est altéré insensiblement par ce qui est contre nature. Par conséquent, il faut que tout d'abord on s'écarte de ce qui est le moins conforme à la nature, et qu'en dernier lieu on s'éloigne de ce qui lui est le plus conforme. Car ce qui existe en premier lieu quand l'on construit est ce qui tombe le dernier quand on démolit. Or, ce qu'il y a de plus naturel à l'homme, et ce qui existe en lui avant tout, c'est d'aimer le bien, et surtout le bien divin et le bien du prochain. C'est pourquoi la haine, qui est contraire à cet amour, n'est pas ce qui contribue d'abord à la destruction de la vertu qui est l'œuvre des vices, mais c'est ce qui vient en dernier lieu (1). C'est pour ce motif qu'elle n'est pas un vice capital.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 18), la vertu d'une chose consiste en ce qu'elle soit bien disposée conformément à sa nature. C'est pourquoi ce qu'il y a de premier et de principal dans la vertu doit tenir aussi le premier et le principal rang dans l'ordre naturel. C'est pour cette raison que la charité est la principale de toutes les vertus, et que la haine ne peut pas être au même titre le premier de tous les vices (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la haine du mal (3), qui est contraire au bien naturel, est la première des passions de l'âme, comme l'amour du bien naturel. Mais la haine du bien naturel ne peut pas exister au début, elle n'existe au contraire qu'à la fin, parce que cette haine atteste une nature déjà corrompue, comme l'amour du bien extérieur.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de maux : l'un vrai, qui est contraire au bien naturel. La haine de ce mal peut tenir le premier rang parmi les passions. L'autre n'est pas véritable, mais apparent; c'est au contraire le vrai bien, le bien naturel, mais on le considère comme un mal par suite de la corruption de la nature (4). La haine de ce mal ne doit exister qu'en dernier lieu. Cette haine est un vice, mais il n'en est pas de même de la première.

ARTICLE VI. — LA HAINE VIENT-ELLE DE L'ENVIE?

1. Il semble que la haine ne vienne pas de l'envie. Car l'envie est une tristesse qu'on éprouve à l'occasion du bien d'autrui. Or, la haine ne vient pas de la tristesse, mais c'est plutôt le contraire. Car nous nous attristons de la

(1) Les autres vices démolissent d'abord l'édifice. On donne le nom de péchés capitaux à ceux qui commencent cette destruction et qui ont sous eux d'autres vices secondaires qui les aident. La haine étant opposée à l'amour, qui est le fondement de l'édifice, ne vient qu'en dernier lieu, quand l'édifice est déjà renversé et qu'il n'en reste plus que la base.

(2) L'ordre de destruction et celui de construction sont inverses. Pour élever un édifice on commence par la base; pour le renverser on démolit d'abord le faite.

(3) Cette haine du mal n'est pas un vice, mais elle n'est que l'amour du bien appliqué à son contraire.

(4) C'est le dérèglement de notre imagination qui nous le représente tel.

présence des maux que nous haïssons. La haine ne vient donc pas de l'envie.

2. La haine est contraire à l'amour. Or, l'amour du prochain se rapporte à l'amour de Dieu, comme nous l'avons vu (quest. xxv, art. 1; quest. xxvi, art. 2). La haine du prochain se rapporte donc aussi à la haine de Dieu. La haine de Dieu n'est pas produite par l'envie; car nous ne portons pas envie à ceux qui sont très-éloignés de nous, mais à ceux qui paraissent nos proches, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. ii, cap. 10). Par conséquent la haine n'est pas produite par l'envie.

3. Le même effet n'a qu'une seule et même cause. Or, la haine provient de la colère; car saint Augustin dit dans sa règle (*Ep.* cix) que la colère augmente la haine. La haine n'est donc pas l'effet de l'envie.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xxxi, cap. 17) que la haine vient de l'envie.

CONCLUSION. — Comme la délectation produit l'amour, de même l'envie, qui est une tristesse intérieure que l'on éprouve du bien du prochain, produit la haine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la haine du prochain est le dernier terme que le péché atteigne, parce qu'elle est contraire à l'amour que nous avons naturellement pour nos semblables. Que si quelqu'un s'éloigne de ce qui est naturel, ceci provient de ce qu'il a l'intention d'éviter ce qu'il doit fuir naturellement. Or, tout animal fuit naturellement la tristesse, comme il recherche le plaisir, ainsi que le prouve Aristote (*Phys.* lib. vii, cap. 17, et *Eth.* lib. x, cap. 2). C'est pourquoi, comme l'amour est produit par la délectation, ainsi la haine a pour cause la tristesse. Par conséquent, comme nous sommes portés à aimer les choses qui nous font plaisir, parce que nous les tenons pour bonnes, de même nous sommes portés à haïr celles qui nous attristent, parce que nous les croyons mauvaises. Ainsi donc puisque l'envie est une tristesse que l'on éprouve à l'occasion du bien qui arrive au prochain, il s'ensuit que le bien du prochain nous devient odieux; d'où il résulte que l'envie produit la haine.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance appétitive comme la puissance perceptive se réfléchissant sur ses actes, il s'ensuit que les mouvements de la puissance appétitive sont en quelque sorte circulaires. Ainsi, selon le premier mouvement appétitif, le désir naît de l'amour, et produit la délectation quand on a obtenu ce qu'on désirait. Et parce que le plaisir qu'on trouve dans le bien qu'on aime est une bonne chose, il en résulte que la délectation produit l'amour. Pour la même raison il arrive que la tristesse est cause de la haine (1).

Il faut répondre au *second*, qu'il n'en est pas de l'amour comme de la haine. Car l'objet de l'amour est le bien qui découle de Dieu sur les créatures; c'est ce qui fait que l'amour commence par Dieu et finit par le prochain. Au contraire la haine a pour objet le mal qui n'existe pas en Dieu lui-même, mais dans ses effets. Aussi avons-nous dit (art. 1) qu'on ne hait Dieu qu'autant qu'on le considère dans ses effets. C'est pour ce motif qu'on hait le prochain avant de haïr Dieu. Ainsi donc puisque l'envie est la cause de la haine qu'on a pour le prochain, elle est par conséquent cause de la haine qu'on a pour Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche qu'une chose ne vienne de différentes causes sous des rapports divers. Ainsi la haine peut venir de

(1) L'envie ou la tristesse que l'on éprouve à l'occasion du bien du prochain peut naître de la haine, et la haine peut produire cette envie ou cette tristesse.

la colère et de l'envie. Cependant elle vient plus directement de l'envie, qui fait que le bien du prochain nous attriste, et que par conséquent nous le haïssons. Mais la haine est augmentée par la colère. Car d'abord par la colère nous désirons le mal du prochain dans une certaine mesure, c'est-à-dire selon que la vengeance l'exige; ensuite quand la colère persévère, l'homme en vient à désirer le mal du prochain absolument, ce qui est de l'essence de la haine. D'où il est manifeste que la haine est formellement produite par l'envie selon la nature de son objet, mais que la colère y dispose.

QUESTION XXXV.

DU DÉGOUT DES CHOSES DIVINES.

Après avoir parlé de la haine qui est opposée à la charité, nous devons nous occuper des vices opposés à la joie de la charité qui a pour objet le bien divin et le bien du prochain. Ces vices sont : le dégoût des choses divines, qui est contraire à la joie qu'on a du bien divin, et l'envie, qui est opposée à la joie qu'on a du bien du prochain. Nous traiterons : 1° du dégoût; 2° de l'envie. — Sur le dégoût quatre questions se présentent : 1° Le dégoût est-il un péché? — 2° Est-ce un vice spécial? — 3° Est-ce un péché mortel? — 4° Est-ce un vice capital?

ARTICLE I. — LE DÉGOUT EST-IL UN PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que le dégoût ne soit pas un péché. Car les passions ne sont ni louables, ni blâmables, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Or, le dégoût est une passion; puisque c'est une espèce de tristesse, d'après saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 14), et ainsi que nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXXV, art. 8). Le dégoût n'est donc pas un péché.

2. Aucun des défauts corporels qui arrive à une heure réglée n'est un péché. Or, il en est ainsi du dégoût, car Cassien dit (*De inst. monast.* lib. X, cap. 1) : C'est surtout vers la sixième heure que le dégoût tourmente le moine; il ressemble à une fièvre qui arrive à une époque réglée, et dont les accès enflamment d'autant plus vivement l'âme du malade aux heures accoutumées. Le dégoût n'est donc pas un péché.

3. Ce qui vient d'une bonne source ne paraît pas être un péché. Or, le dégoût vient d'une bonne source; car Cassien dit qu'il provient (*ibid.* cap. 2) de ce que le religieux gémit de ne posséder aucun fruit spirituel, et de ce qu'il exalte les monastères qu'il n'habite pas et qui existent au loin; ce qui paraît se rapporter à l'humilité. Le dégoût n'est donc pas un péché.

4. On doit fuir tout péché, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* XXI, 2) : *Fuyez le péché comme vous fuiriez à la vue d'un aspic.* Or, Cassien dit (lib. X, cap. ult.) que l'expérience a prouvé qu'on ne pouvait pas éviter de combattre le dégoût par la fuite, mais qu'on devait le vaincre par la résistance. Le dégoût n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire.* Ce que l'Ecriture défend est un péché. Or, il en est ainsi du dégoût. Car nous lisons (*Eccles.* VI, 26) : *Baissez votre épaule, et portez la sagesse spirituelle et ne vous ennuyez pas de ses liens.* Le dégoût est donc un péché.

CONCLUSION. — Le dégoût étant une tristesse qu'on éprouve au sujet du bien divin que nous devons aimer par charité, il est nécessaire qu'il soit toujours un péché.

Il faut répondre que le dégoût, d'après saint Jean Damascène (*loc. cit.*),

(1) Le mot *acedia*, que nous traduisons ici par dégoût, vient du grec κῆδος qui signifie défaut de soin ou de travail (*cura, labor*), et de α privatif. C'est pourquoi on peut aussi le traduire par le mot *paresse* (*incuria*).

est une tristesse accablante qui abat tellement le courage de l'homme qu'il n'a de plaisir à rien, comme les choses qui sont acides (1) sont aussi froides. C'est pourquoi le dégoût implique une sorte d'éloignement pour toute espèce d'action (2), comme on le voit par ce que dit la glose (*ord. Aug.*) sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* cvi) : *Leur âme a en abomination toute nourriture.* Il y en a aussi qui définissent le dégoût une torpeur de l'âme qui néglige de commencer le bien. Cette tristesse est toujours mauvaise ; elle l'est tantôt en elle-même, tantôt dans ses effets. La tristesse mauvaise en elle-même est celle qui porte sur le mal apparent qui est véritablement un bien ; comme la délectation mauvaise est celle qui a pour objet le bien apparent qui est un mal véritable. Par conséquent puisque le bien spirituel est un bien véritable, la tristesse que l'on conçoit au sujet de ce bien est mauvaise en elle-même. Mais la tristesse qui a pour objet un mal véritable est mauvaise dans ses effets, si elle accable l'homme au point de l'empêcher totalement de faire des bonnes œuvres. C'est pour cela que l'Apôtre ne veut pas (II. *Cor.* ii) que le *pénitent tombe par suite de son péché dans une trop grande tristesse.* Ainsi donc le dégoût, tel que nous l'entendons ici, désignant la tristesse que l'on a du bien spirituel, est mauvais de deux manières; il l'est en lui-même et dans ses effets ; par conséquent c'est un péché. Car nous appelons péché le mal qui se rapporte aux mouvements appétitifs (3), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. lxxiv, art. 4, et quest. x, art. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les passions ne sont pas en elles-mêmes des péchés, mais elles sont louables et blâmables selon qu'elles se rapportent au bien ou au mal. Ainsi la tristesse ne désigne donc par elle-même ni une chose louable, ni une chose blâmable ; quand elle a le mal pour cause et qu'elle est modérée, elle est louable. Si elle se rapporte au bien, ou si tout en se rapportant au mal elle est immodérée, elle est blâmable. C'est dans ce dernier sens que le dégoût est un péché.

Il faut répondre au *second*, que les passions de l'appétit sensitif peuvent être en elles-mêmes des péchés véniels, et qu'elles portent l'âme au péché mortel. L'appétit sensitif ayant un organe corporel, il s'ensuit que l'homme est plus disposé à pécher par suite des affections corporelles qu'il éprouve. C'est pourquoi il peut se faire que par suite des changements que le corps éprouve à certaines époques, on soit plus exposé à tomber dans certaines fautes. D'ailleurs tout défaut corporel dispose de soi à la tristesse. C'est pour cela que ceux qui jeûnent jusqu'à midi, quand ils commencent à souffrir du défaut de nourriture et de la chaleur du soleil, sont plus vivement attaqués par le dégoût (4).

Il faut répondre au *troisième*, que le propre de l'humilité, c'est de ne pas s'élever en considérant ses propres défauts ; mais ce n'est pas le fait de l'humilité, c'est plutôt celui de l'ingratitude que de mépriser les biens qu'on a reçus de Dieu ; c'est de ce mépris que le dégoût résulte. Car nous nous attristons au sujet de ces choses comme si, d'après notre sentiment, elles étaient mauvaises ou viles. Par conséquent il est donc nécessaire qu'on élève les biens des autres, sans mépriser toutefois les biens qu'on a reçus de Dieu, parce qu'alors on en éprouverait de la tristesse.

(1) *Acida*, rapprochement étymologique de ce mot avec *acedia*, que dans certaines éditions on écrit mal à propos *accidia*.

(2) C'est ainsi qu'il se confond avec la paresse.

(3) Ces mouvements sont des péchés quand ils ne sont pas conformes à la raison.

(4) On conçoit que ce dégoût spirituel soit une des fautes auxquelles étaient le plus exposés les moines. C'est pour ce motif que Cassien en parle tout particulièrement (*Inst.* lib. x, cap. 1).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on doit toujours éviter le péché, mais on doit le combattre tantôt par la fuite et tantôt par la résistance. On doit le fuir, quand la pensée continue du péché enflamme la volonté, comme dans la luxure, selon ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 18) : *Fuyez la fornication.* Il faut résister quand la pensée détruit par sa persévérance la cause même du péché, ce qui arrive quand le péché provient de la légèreté et de l'irréflexion. C'est ce qui a lieu dans le dégoût. Car plus nous pensons aux biens spirituels et plus ils nous plaisent, ce qui met fin au dégoût.

ARTICLE II. — LE DÉGOUT EST-IL UN VICE SPÉCIAL?

1. Il semble que le dégoût ne soit pas un vice spécial. Car ce qui convient à tout vice ne constitue pas une espèce de vice particulière. Or, tout vice porte l'homme à s'attrister du bien spirituel qui lui est opposé. Car le luxurieux s'attriste de la vertu de la continence et le gourmand s'attriste de l'abstinence. Le dégoût étant une tristesse que l'on éprouve au sujet d'un bien spirituel, comme nous l'avons dit (art. préc.), il semble que ce ne soit pas un péché spécial.

2. Puisque le dégoût est une tristesse, il est contraire à la joie. Or, la joie n'est pas considérée comme une vertu spéciale. Le dégoût ne doit donc pas être non plus regardé comme un vice particulier.

3. Le bien spirituel étant un objet général que la vertu recherche et que le vice repousse, il ne constitue pas une raison spéciale de vice ou de vertu, à moins que quelque chose ne s'y ajoute. Or, il semble qu'il n'y ait que le travail qui mène au dégoût, si on fait du dégoût un vice spécial. Car on repousse les biens spirituels parce qu'ils sont pénibles, et c'est pour cela que le dégoût est une sorte d'ennui. Et comme il paraît qu'il appartient à la paresse de repousser le travail et de chercher le repos, il s'ensuit que le dégoût n'est rien autre chose que la paresse, ce qui semble être faux, puisque la paresse est contraire à la sollicitude, au lieu que c'est la joie qui est contraire au dégoût. Par conséquent le dégoût n'est pas un vice spécial.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) distingue le dégoût (1) des autres vices. C'est donc un vice spécial.

CONCLUSION. — Le dégoût, qui est la tristesse qu'on éprouve du bien divin qu'on doit aimer par charité, est un vice spécial contaire à la charité; tandis que le dégoût par lequel nous nous attristons du bien d'une vertu quelconque est un vice général.

Il faut répondre que le dégoût étant une tristesse qu'on éprouve au sujet du bien spirituel, si on entend le bien spirituel d'une manière générale, ce dégoût n'a pas la nature d'un vice spécial (2); parce que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 1), tout vice repousse le bien spirituel de la vertu qui lui est opposée. De même on ne peut pas dire que le dégoût soit un vice spécial, parce qu'il repousse le bien spirituel, comme étant difficile à acquérir, soit parce qu'il est pénible au corps, soit parce qu'il est un obstacle à ses jouissances. Car dans ce cas le dégoût ne se distinguerait pas des vices charnels par lesquels on recherche le repos et les plaisirs du corps. — Il faut donc dire que dans les biens spirituels il y a un ordre. Car tous les biens spirituels qui consistent dans des actes de vertus particulières se rapportent à un seul bien spirituel qui est le bien divin, et ce bien est l'objet d'une vertu spéciale qui est la charité. Ainsi il appartient à toute vertu de se réjouir du bien spirituel qui lui appartient et qui consiste dans son acte propre; mais la joie spirituelle par laquelle on se réjouit du bien divin appartient spé-

(1) Saint Grégoire n'emploie pas le mot *accedia*, mais celui de *tristitia*.

(2) C'est une circonstance qui accompagne toute espèce de vice ou de péché.

cialement à la charité. De même la tristesse que l'on conçoit au sujet du bien spirituel qui consiste dans des actes de vertus particulières n'appartient pas à un vice particulier, mais à tous les vices, tandis qu'il appartient à un vice spécial qu'on appelle dégoût, de s'attrister du bien divin dont la charité se réjouit (1).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — LE DÉGOUT EST-IL UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que le dégoût ne soit pas un péché mortel. Car tout péché mortel est contraire à un précepte de la loi de Dieu. Or, le dégoût ne paraît contraire à aucun de ces préceptes, comme on le voit en parcourant les préceptes du Décalogue les uns après les autres. Le dégoût n'est donc pas un péché mortel.

2. Le péché d'action n'est pas dans le même genre moindre que le péché du cœur. Or, ce n'est pas un péché mortel que de s'éloigner par ses actions d'un bien spirituel qui mène à Dieu; autrement on pécherait mortellement en n'observant pas les conseils évangéliques. On ne pèche donc pas en s'éloignant de cœur, au moyen de la tristesse, des œuvres spirituelles; et par conséquent le dégoût n'est pas un péché mortel.

3. Il n'y a pas de péché mortel dans les hommes parfaits. Or, les hommes parfaits éprouvent du dégoût. Car Cassien dit (*De inst. cœnob.* lib. x, cap. 1) que ce sont les solitaires surtout qui éprouvent cette maladie, et que c'est un ennemi terrible qui attaque fréquemment ceux qui sont dans le désert. Le dégoût n'est donc pas toujours un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (II. *Cor.* VII, 20): *La tristesse du siècle opère la mort.* Or, le dégoût est cette tristesse; car la mort n'est pas produite par la tristesse qui est selon Dieu, et qui se trouve en opposition avec la tristesse du siècle. Le dégoût est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — Le dégoût complet, qui est une tristesse que l'on a du bien spirituel et divin, est un péché mortel dans son genre, puisqu'il est contraire à la charité; mais il est constant que le dégoût imparfait qui résulte du mouvement des sens et auquel la raison ne donne pas son consentement est un péché véniel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXVIII, art. 1 et 2), on appelle péché mortel celui qui détruit la vie spirituelle qui est l'effet de la charité, d'après laquelle Dieu habite en nous. Ainsi le péché, qui de lui-même et selon sa propre nature est contraire à la charité, est mortel dans son genre. Or, il en est ainsi du dégoût. Car l'effet propre de la charité est la joie que nous avons de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 1). Par là même que le dégoût est une tristesse que nous éprouvons au sujet du bien spirituel considéré comme un bien divin, il s'ensuit qu'il est un péché mortel dans son genre. Mais on doit observer que tous les péchés qui sont mortels dans leur genre, ne le sont qu'autant qu'ils sont parfaitement consommés. Car la consommation du péché consiste dans le consentement de la raison, puisque nous parlons ici du péché de l'homme, qui consiste dans un acte humain dont la raison est le principe. Par conséquent si le péché commence dans la région des sens et qu'il ne parvienne pas jusqu'au consentement de la raison, l'acte est un péché véniel à cause de son imperfection. C'est ainsi qu'en matière d'adultère la concupiscence qui s'arrête à la sensibilité seule est un péché véniel, et devient un péché mortel, si elle s'élève jusqu'au consentement de la raison. De même le dégoût,

(1) Ce vice fait qu'on s'attriste de l'amitié de Dieu, et des moyens nécessaires pour l'obtenir, comme les sacrements, les préceptes divins, les bonnes œuvres, etc.

quand il se renferme dans la région des sens exclusivement et qu'il résulte de la lutte qui existe entre la chair et l'esprit, n'est qu'un péché véniel. Mais quand il parvient jusqu'à la raison, qui consent à fuir, à détester et à prendre en horreur le bien divin, alors la chair l'emporte absolument sur l'esprit, et dans ce cas il est évident que le dégoût est un péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que le dégoût est contraire à la loi de la sanctification du sabbat, qui nous ordonne comme précepte moral de reposer notre âme en Dieu ; l'âme fait le contraire quand elle s'attriste du bien divin.

Il faut répondre au *second*, que le dégoût n'est pas l'éloignement de l'esprit pour tout bien spirituel, mais pour le bien divin auquel l'âme doit s'attacher nécessairement (1). Par conséquent si une personne s'attriste de ce qu'on l'oblige à faire des œuvres de vertu qu'elle n'est pas tenue de faire, elle ne tombe pas dans le péché de dégoût ou de paresse. Elle n'y tombe que quand elle s'attriste de faire pour la gloire de Dieu des choses auxquelles elle est obligée.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les saints on trouve des mouvements imparfaits de dégoût et d'ennui, mais ils ne parviennent pas jusqu'au consentement de la raison.

ARTICLE IV. — LE DÉGOUT EST-IL UN VICE CAPITAL (2)?

1. Il semble que le dégoût ne doive pas être considéré comme un vice capital. Car on appelle vice capital celui qui nous porte à pécher, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 5, et 1ª 2ª, quest. XXXIV, art. 4). Or, le dégoût ne nous porte pas à agir, mais il nous éloigne plutôt de l'action. On ne doit donc pas en faire un vice capital.

2. Un vice capital a une progéniture qui lui est attachée. Or, saint Grégoire assigne six filles à la tristesse (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17), ce sont : la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la torpeur à l'égard de ce qui est commandé, la légèreté d'esprit relativement aux choses défendues. Tous ces vices ne paraissent pas venir réellement du dégoût. Car la rancune paraît être la même chose que la haine qui vient de l'envie, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 6). La malice se prend en général pour tous les vices. De même la légèreté d'esprit qui porte sur ce qui est défendu existe aussi dans tous les vices. La torpeur qui se rapporte à ce qui est commandé paraît être la même chose que le dégoût. La pusillanimité et le désespoir peuvent venir de tous les péchés quels qu'ils soient. C'est donc à tort que l'on fait du dégoût un vice capital.

3. Saint Isidore distingue (*Lib. de sum. bon.* lib. II, cap. 37) le vice du dégoût du vice de la tristesse en disant que la tristesse existe quand on s'éloigne des devoirs graves et difficiles auxquels on est tenu et qu'il y a dégoût quand on se livre à un repos illégitime. Il ajoute que la rancune, la pusillanimité, l'amertume et le désespoir naissent de la tristesse, et qu'il y a sept vices qui naissent du dégoût, ce sont : l'oisiveté, la somnolence, l'importunité de l'esprit, l'inquiétude du corps, l'instabilité, le bavardage, la curiosité. Il semble donc que saint Grégoire ou saint Isidore se soit trompé en désignant le dégoût comme un vice capital avec les vices qui en naissent.

(1) C'est-à-dire pour le bien qui est de devoir et que l'âme ne peut négliger sans pécher.

(2) Dans l'énumération actuellement adoptée des péchés capitaux, ce vice est désigné sous le nom de paresse. D'après la définition que Bossuet donne de la paresse dans son catéchisme, on voit qu'il n'y a que le nom de changé. Il la définit : une langueur de l'âme qui nous empêche de goûter la vertu et nous rend lâches à la pratiquer (Edit. Vers., t. VI, p. 1?9).

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*loc. cit.*) que le dégoût est un vice capital et qu'il produit les défauts que nous avons énumérés.

CONCLUSION. — Puisque le dégoût est une tristesse qui a pour objet le bien spirituel et divin, c'est nécessairement un vice capital dont sont issus la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la torpeur à l'égard de ce qui est commandé, et la légèreté d'esprit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXXIV, art. 3 et 4), on appelle vice capital celui qui est de nature à produire d'autres vices comme cause finale. Ainsi comme les hommes font beaucoup de choses pour le plaisir, soit pour l'obtenir, soit parce que son ardeur les excite à faire certaines actions; de même ils font beaucoup de choses à cause de la tristesse, soit qu'ils l'évitent, soit qu'elle les entraîne à quelques actes particuliers. Par conséquent le dégoût étant une tristesse, comme nous l'avons dit (art. 2, et 1ª 2ª, quest. XXXV, art. 8), c'est avec raison qu'on en fait un vice capital.

Il faut répondre au *premier* argument, que le dégoût en appesantissant l'esprit empêche l'homme de faire ce qui est pour lui une cause de tristesse. Mais il le porte à faire des choses qui sont en harmonie avec la tristesse elle-même, comme répandre des larmes, ou il l'engage à faire des actions qui ont pour but d'éviter ce défaut (1).

Il faut répondre au *second*, que saint Grégoire énumère parfaitement les vices qui naissent du dégoût. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5 et 6), par là même que personne ne peut rester longtemps dans la tristesse sans délectation, il faut qu'on en sorte de deux manières: la première consiste en ce que l'homme s'éloigne des choses qui l'attristent; la seconde, en ce qu'il pense à d'autres choses dans lesquelles il se délecte. Ainsi ceux qui ne peuvent pas trouver leur plaisir dans les jouissances spirituelles se livrent aux jouissances corporelles, comme le remarque le Philosophe (*Eth.* lib. X, cap. 6). Or, si l'on observe le mouvement par lequel l'homme fuit la tristesse, on voit qu'il évite d'abord les choses qui l'attristent et qu'en second lieu il les combat. Comme les biens spirituels dont le dégoût attriste embrassent la fin et les moyens, on fuit la fin par le *désespoir* (2). Pour les moyens qui se rapportent aux choses difficiles, qui sont l'objet des conseils, on les fuit par la *pusillanimité;* s'ils se rapportent à la justice en général on les fuit par la *torpeur* qui a pour objet ce qui est commandé (3). L'attaque qu'on livre aux biens spirituels qui contristent se dirige tantôt contre les personnes qui nous excitent à faire ce bien, et alors c'est de la *rancune;* tantôt elle s'étend aux biens spirituels eux-mêmes que l'on prend en aversion, et c'est de la *malice* proprement dite. Et quand, par suite de la tristesse que lui causent les choses spirituelles, un individu se porte vers les jouissances extérieures, il en résulte la *légèreté d'esprit* qui a pour objet ce qui est défendu (4). C'est ainsi que la réponse à toutes les objections devient évidente relativement à chacun des vices qui naissent du dégoût. Car la malice ne se prend pas ici pour le vice en général, mais elle s'entend telle que nous venons de le dire. La rancune (5) ne signifie pas non plus la haine, mais une certaine indignation, comme nous l'avons fait remarquer, et il en faut dire autant des autres vices.

(1) Cette tristesse ayant pour objet le bien spirituel, porte l'homme à faire ce qui est opposé à ce bien pour se distraire. C'est ainsi que celui que la grâce attriste se porte à la gourmandise, et que celui qui déteste les œuvres spirituelles recherche les plaisirs sensuels.

(2) C'est la faute la plus grave.

(3) Ainsi la pusillanimité porte sur les conseils, et la torpeur sur les préceptes.

(4) Les choses extérieures illicites capables de le réjouir.

(5) En latin *rancor*.

Il faut répondre au *troisième*, que Cassien (*loc. cit.*) distingue la tristesse du dégoût, mais saint Grégoire (*loc. cit.*) désigne avec plus de raison le dégoût sous le nom de tristesse (1), parce que, comme nous l'avons dit (art. 2), la tristesse n'est pas un vice distinct des autres, quand elle consiste à s'éloigner de ce qui est grave et pénible ou quand on s'attriste pour d'autres causes quelles qu'elles soient. Elle n'est un vice particulier qu'autant qu'on s'attriste du bien divin, et c'est ce qui constitue le dégoût qui porte l'homme à un repos illégitime, en raison du mépris qu'il a pour les choses divines. Quant aux vices qui naissent d'après saint Isidore du dégoût et de la tristesse ils reviennent à ceux que saint Grégoire distingue. Car l'amertume qui d'après saint Isidore naît de la tristesse est un effet de la rancune. L'oisiveté et la somnolence reviennent à la torpeur qui a pour objet les choses commandées. Car à l'égard de ces choses, on peut être oisif en les omettant complétement, et l'on peut être somnolent, en les accomplissant avec négligence. Les cinq autres vices qu'il fait naître du dégoût se rapportent à la légèreté d'esprit touchant les choses défendues. Quand cette légèreté qui existe dans l'esprit consiste à se répandre hors de propos sur une foule de choses diverses, on l'appelle importunité d'esprit; si elle regarde la connaissance, on dit que c'est de la curiosité; si elle porte sur le discours, c'est du bavardage; si elle ne permet pas au corps de rester un instant dans la même place, c'est de l'inquiétude corporelle : ce défaut existe lorsque par les mouvements déréglés des membres on indique une sorte de divagation dans les idées. — Si on tient à aller d'un lieu à un autre il y a de l'instabilité. On peut dire encore qu'on est inconstant, quand on change souvent de dessein.

QUESTION XXXVI.

DE L'ENVIE.

Après avoir parlé du dégoût, nous avons à nous occuper de l'envie. — Sur l'envie il y a quatre questions à faire : 1° Qu'est-ce que l'envie? — 2° Est-ce un péché? — 3° Est-ce un péché mortel? — 4° Est-ce un vice capital et quels sont les défauts qu'il produit?

ARTICLE I. — L'ENVIE EST-ELLE LA TRISTESSE?

1. Il semble que l'envie ne soit pas la tristesse. Car l'objet de la tristesse est le mal, tandis que celui de l'envie est le bien. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. v, cap. 31) en parlant de l'envieux que son âme est tourmentée par la félicité d'autrui. Donc l'envie n'est pas une tristesse.

2. La ressemblance n'est pas cause de la tristesse, elle est plutôt cause de la délectation. Or, la ressemblance est cause de l'envie. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 10) qu'on porte envie à ceux auxquels on ressemble sous le rapport de la naissance, de la parenté, de l'âge, de la profession ou de la réputation. L'envie n'est donc pas une tristesse.

3. La tristesse est produite par un défaut quelconque. Par conséquent ceux qui manquent de beaucoup de choses sont enclins à la tristesse, comme nous l'avons dit en traitant des passions (1ª 2ª, quest. XXXVI, et quest. XLVII, art. 3); tandis que les envieux sont ceux qui manquent de peu, qui sont ambitieux d'honneur et qui passent pour des sages, comme le prouve Aristote (*loc. cit.*). L'envie n'est donc pas la tristesse.

(1) Saint Thomas explique ici pourquoi saint Grégoire emploie le mot *tristitia* au lieu de *acedia*, comme nous l'avons fait remarquer.

4. La tristesse est contraire à la délectation. Or, les contraires n'ont pas la même cause. Par conséquent puisque la mémoire des biens qu'on a possédés est la cause de la délectation, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XXXII, art. 3), elle n'est pas cause de la tristesse. Cependant elle est cause de l'envie; car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 10) que les hommes portent envie à ceux qui possèdent ou qui ont possédé ce qui leur convenait ou ce qu'ils possédaient eux-mêmes autrefois. L'envie n'est donc pas la tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II), fait de l'envie une espèce de tristesse, et il dit que c'est une tristesse que l'on conçoit à l'occasion du bien des autres.

CONCLUSION. — L'envie consiste à s'attrister du bien du prochain comme s'il diminuait le nôtre et qu'il nous fît du mal.

Il faut répondre que l'objet de la tristesse est le mal qu'on éprouve. Or, il arrive que l'on peut considérer comme son propre mal le bien qui arrive à un autre et pour ce motif en concevoir de la tristesse. Il en est ainsi dans deux circonstances : 1° Quand on s'attriste du bien de quelqu'un, parce qu'il en résulte pour soi-même le danger d'un dommage éminent; comme quand un homme s'attriste de l'élévation de son ennemi parce qu'il craint qu'il ne lui nuise. Cette tristesse n'est pas de l'envie, c'est plutôt un effet de la crainte, selon la remarque d'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9). 2° Nous considérons le bien d'un autre comme notre propre mal, parce qu'il diminue notre gloire ou notre supériorité; c'est ainsi que l'envie s'attriste du bien des autres. C'est pourquoi les hommes sont surtout envieux des biens dans lesquels consiste la gloire et dont ils aiment à être loués et honorés par leurs semblables, comme le dit le philosophe (*Rhet.* lib. II, cap. 10).

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que ce qui est bon pour l'un ne soit considéré comme un mal pour un autre; et c'est en ce sens qu'on peut s'attrister du bien, comme nous l'avons dit (*in. corp. art.* et 1ª 2ª, quest. XXXIX).

Il faut répondre au *second*, que l'envie qu'on porte à la gloire d'un autre provenant de ce que cette gloire diminue celle qu'on désire, il s'ensuit qu'on n'est envieux qu'à l'égard de ceux qu'on veut égaler ou surpasser. Or, nous n'avons pas ces sentiments relativement à ceux qui sont très-éloignés de nous. Car il n'y a qu'un insensé qui s'efforce d'égaler ou de surpasser en gloire ceux qui sont beaucoup au-dessus de lui. Ainsi un homme du peuple ne songe pas à s'égaler à un roi, ni un roi ne se compare pas à un homme du peuple auquel il est très-supérieur. C'est pourquoi l'homme ne porte pas envie à ceux qui sont très-éloignés sous le rapport des lieux, du temps ou des positions; mais on porte envie à ses proches que l'on tâche d'égaler ou qu'on veut surpasser. Car, quand ils nous surpassent en gloire, c'est contrairement à notre volonté, et c'est ce qui nous cause de la tristesse. La ressemblance produit au contraire de la joie, parce qu'elle se trouve en harmonie avec ce que nous désirons.

Il faut répondre au *troisième*, que personne ne s'efforce d'atteindre les choses dont il se sent très-éloigné. C'est pourquoi quand quelqu'un excelle sous ce rapport, il ne lui porte pas envie. Mais s'il s'agit d'une chose qu'on soit près d'atteindre, il semble qu'on puisse y parvenir, et par conséquent on tâche d'y réussir. Si les efforts qu'on fait sont vains parce qu'on se voit dépassé par un autre, on s'attriste; c'est pour cela que les ambitieux sont les plus envieux. De même les pusillanimes le sont aussi beaucoup; parce que tout leur paraît grand, et quelque bien qu'il arrive à un autre, ils se croient tout à fait surpassés. C'est ce qui fait dire à Job (Job, v, 2) : *L'envie*

tue le plus petit. Saint Grégoire ajoute (*Mor.* lib. v, cap. 31) que nous ne pouvons porter envie qu'à ceux que nous croyons supérieurs à nous sous certain rapport.

Il faut répondre au *quatrième*, que le souvenir des biens passés produit de la joie, quand on les considère comme des choses qu'on a possédées, mais il produit la tristesse, quand on les envisage comme perdus, et il a pour effet l'envie quand on les voit dans les mains des autres; parce que c'est là ce qui paraît le plus déroger à notre propre gloire. C'est pourquoi Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 10) que les vieillards portent envie aux jeunes gens; et que ceux qui se sont donné beaucoup de peine pour recueillir quelque chose, portent envie à ceux qui ont obtenu les mêmes avantages sans de grands efforts. Car ils gémissent de perdre leurs biens et de voir que d'autres les possèdent.

ARTICLE II. — L'ENVIE EST-ELLE UN PÉCHÉ?

1. Il semble que l'envie ne soit pas un péché. Car saint Jérôme (*epist.* I) dans sa lettre à Læta sur l'éducation de sa fille dit : Qu'elle ait des compagnes avec lesquelles elle apprenne, auxquelles elle porte envie et dont les louanges la stimulent. Or, on ne doit exciter personne au péché. L'envie n'est donc pas un péché.

2. L'envie est une tristesse qu'on a du bien qui arrive à autrui, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 14). Or, ce sentiment est louable quelquefois, car il est dit (*Prov.* XXIX, 2) : *Quand les impies se seront emparés du pouvoir, le peuple gémira.* L'envie n'est donc pas toujours un péché.

3. L'envie désigne un certain zèle. Or, le zèle est une bonne chose, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXVIII, 1) : *Le zèle de votre maison me consume.* L'envie n'est donc pas toujours un péché.

4. La peine se divise par opposition à la faute. Or, l'envie est une peine, car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. v, cap. 31) : Quand l'envie a corrompu de son venin le cœur qu'elle a subjugué, il y a des signes extérieurs qui indiquent quels ravages cette passion produit dans l'âme. Car la couleur est effacée par la pâleur, les yeux se dépriment, l'esprit s'enflamme, les membres se refroidissent, la pensée devient furieuse, les dents se contractent. Donc l'envie n'est pas un péché.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Gal.* v, 26) : *Ne devenons pas désireux de la vaine gloire, nous provoquant les uns les autres et nous portant mutuellement envie.*

CONCLUSION. — La tristesse que l'on conçoit parce que le prochain excelle dans un bien quelconque est contraire à l'amour qu'on doit avoir pour lui ; d'où il suit que l'envie, qui est une tristesse de cette nature, est toujours un péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'envie est une tristesse que l'on éprouve au sujet du bien des autres. Or, cette tristesse peut se produire de quatre manières : 1° Quand quelqu'un gémit du bien d'un autre, parce qu'il craint qu'il ne lui nuise à lui-même ou qu'il ne soit funeste à d'autres personnes vertueuses. Cette tristesse n'est pas l'envie, comme nous l'avons dit (art. préc.) (1), et elle peut exister sans péché. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. XXII, cap. 6) qu'il arrive souvent que sans perdre la charité, la ruine d'un ennemi nous réjouit, et que sans pécher par envie nous nous attristons de sa gloire, lorsque nous croyons que sa chute relève les bons et lorsque nous craignons que sa prospérité ne

(1) Elle est seulement un effet de la crainte.

soit la cause injuste de l'oppression de plusieurs. 2° On peut s'attrister du bien d'un autre, non parce qu'il possède ce bien, mais parce que nous n'avons pas ce qu'il possède. Ce sentiment est le zèle proprement dit, comme l'observe Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 11). Et si ce zèle a pour objet ce qui est honnête, il est louable, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 1) : *Ayez du zèle pour les choses spirituelles.* Mais s'il se rapporte aux choses temporelles, il peut être coupable, comme il peut ne l'être pas (1). 3° On s'attriste du bien d'un autre, parce qu'on le croit indigne des succès qu'il obtient. Cette tristesse ne peut résulter des biens honnêtes qui rendent l'homme juste; mais, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9), elle porte sur les richesses et sur les biens que peuvent posséder ceux qui en sont dignes et ceux qui en sont indignes. Le philosophe donne à cette tristesse le nom de *némésis* (2) (indignation) et il en fait une puissance morale. Il parle ainsi parce qu'il considérait les biens temporels en eux-mêmes, selon l'importance qu'ils peuvent avoir aux yeux de ceux qui ne font pas attention aux biens éternels. Mais d'après l'enseignement de la foi, les biens temporels qui sont entre les mains d'hommes qui en sont indignes, sont ainsi dispensés par le juste jugement de Dieu, soit pour leur correction, soit pour leur damnation (3); et ces biens ne sont rien comparativement aux biens futurs qui sont réservés aux bons. C'est pourquoi l'Ecriture condamne cette tristesse d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXVI, 1) : *Gardez-vous de porter envie aux méchants, n'ayez point de jalousie contre ceux qui commettent l'iniquité.* Et ailleurs (*Ps.* LXXII, 2) : *Mes pieds ont presque failli parce que j'ai eu de l'indignation contre la prospérité des méchants, et en voyant la paix des pécheurs.* 4° On s'attriste du bien de quelqu'un quand il surpasse le nôtre. C'est ce qui constitue l'envie proprement dite; ce sentiment est toujours mauvais, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 10), parce que l'on s'attriste d'une chose dont on devrait se réjouir, c'est-à-dire du bien du prochain.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'envie se prend ici pour le zèle, par lequel on doit s'exciter à progresser avec ceux qui sont les plus avancés.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur la tristesse que l'on a du bien des autres dans le premier sens (4).

Il faut répondre au *troisième*, que l'envie diffère du zèle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Par conséquent le zèle peut être bon, mais l'envie est toujours mauvaise.

Il faut répondre au *quatrième*, que rien n'empêche qu'un péché ne soit une peine en raison de ce qui lui est annexé, comme nous l'avons dit en traitant des péchés (1ª 2ª, quest. LXXXVII, art. 2).

ARTICLE III. — L'ENVIE EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que l'envie ne soit pas un péché mortel. Car, par là même que l'envie est une tristesse, elle est une passion de l'appétit sensitif. Or, dans la région des sens, il n'y a pas de péché mortel, il n'y en a que dans la raison, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 12). L'envie n'est donc pas un péché mortel.

2. Il ne peut pas y avoir de péché mortel dans les enfants, mais il peut y avoir de l'envie. Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. I, cap. 7) : J'ai vu moi-

(1) Il est coupable s'il est immodéré, mais il ne l'est pas, s'il est conforme à la raison.

(2) Cette vertu, dans la classification d'Aristote, a pour contraires l'envie et la malveillance.

(3) Ceux qui attaquent cette sorte de répartition pèchent, parce qu'ils paraissent s'en prendre à la Providence elle-même.

(4) C'est-à-dire sur cette tristesse qui est l'effet de la crainte.

même un petit enfant encore à la mamelle devenir tout pâle de la jalousie que lui causait un autre enfant qui tétait la même nourrice que lui, et ne le regarder qu'avec des yeux remplis de haine et de courroux. L'envie n'est donc pas un péché mortel.

3. Tout péché mortel est contraire à une vertu quelconque. Or, l'envie n'est pas contraire à une vertu, mais elle est contraire à la *némésis*, qui est une passion d'après Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9). Elle n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Job, v, 2) : *L'envie tue le plus petit.* Or, il n'y a que le péché mortel qui tue spirituellement. L'envie est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — L'envie est un péché mortel, puisqu'elle est absolument contraire à la charité du prochain.

Il faut répondre que l'envie est un péché mortel dans son genre. — Le genre du péché se considère d'après son objet. Or, l'envie selon la nature de son objet est contraire à la charité qui est la cause de la vie spirituelle de l'âme, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. Joan. III, 14) : *Nous reconnaissons à l'amour que nous avons pour nos frères, que nous sommes passés de la mort à la vie.* L'objet de la charité et celui de l'envie est donc le bien du prochain, mais considéré d'une manière opposée. Car la charité se réjouit du bien du prochain, tandis que l'envie s'en attriste, comme on le voit (art. 1). D'où il est évident que l'envie est un péché mortel dans son genre. Mais, comme nous l'avons dit (quest. XXXV, art. 4, et 1ª 2ª, quest. LXXII, art. 5 ad 1), en tout genre de péché mortel, il y a des mouvements imparfaits qui existent dans la sensibilité et qui sont des péchés véniels. Tels sont, par exemple, dans le genre de l'adultère, le premier mouvement de la concupiscence, et dans le genre de l'homicide, le premier mouvement de la colère. De même dans le genre de l'envie, il y a des mouvements premiers qui se trouvent quelquefois dans ceux qui sont parfaits et qui sont des péchés véniels.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement de l'envie, considéré comme une passion sensible, est quelque chose d'imparfait dans le genre des actes humains, dont la raison est le principe. Par conséquent, cette envie n'est pas un péché mortel. On doit raisonner de même sur l'envie des petits enfants qui n'ont pas l'usage de la raison.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que l'envie, d'après Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9), est opposée à l'indignation (*némésis*) et à la miséricorde, mais sous des rapports différents. En effet elle est directement opposée à la miséricorde, parce que leur objet principal est contraire. Car l'envieux s'attriste du bien du prochain, tandis que le miséricordieux s'attriste du mal qui lui arrive ; par conséquent les envieux ne sont pas miséricordieux, ni réciproquement. Mais l'envie est opposée à l'indignation par rapport au bien dont l'envieux s'attriste. Car celui qui s'indigne s'attriste du bien de ceux qui se conduisent mal, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXII, 3) : *J'ai eu de l'indignation contre la prospérité des méchants, en voyant la paix des pécheurs.* L'envieux au contraire s'attriste du bien de ceux qui sont dignes de réussir. D'où il est évident que la première contrariété est plus directe que la seconde, et comme la miséricorde est une vertu et l'effet propre de la charité, il s'ensuit que l'envie est contraire à la miséricorde et à la charité.

ARTICLE IV. — L'ENVIE EST-ELLE UN VICE CAPITAL?

1. Il semble que l'envie ne soit pas un vice capital. Car les vices capitaux se distinguent des défauts qui en naissent. Or, l'envie est fille de la vaine

gloire, puisque Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 10) que ceux qui aiment les honneurs et la gloire sont les plus envieux. L'envie donc n'est pas un vice capital.

2. Les vices capitaux paraissent être moins graves que ceux qui en découlent. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) : Les premiers vices qui se glissent dans l'âme la trompent par une certaine apparence de raison, mais ceux qui viennent ensuite, par là même qu'ils l'entraînent à toute espèce de folie, la confondent par une sorte de clameur bestiale. Or, l'envie paraît être le péché le plus grave, puisque le même docteur ajoute (*Mor.* lib. V, cap. 31), que quoique tous les vices que l'on commet répandent dans le cœur de l'homme le poison de son ancien ennemi, néanmoins dans le péché d'envie le serpent réunit tout ce que ses entrailles peuvent distiller de venin et vomit cette peste affreuse. L'envie n'est donc pas un vice capital.

3. Il semble que saint Grégoire détermine mal les vices qui naissent de l'envie, quand il dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que de l'envie naissent la haine, les murmures, les détractions, la joie qu'on éprouve du mal arrivé au prochain et l'affliction que l'on a de sa prospérité. Car la joie qu'on éprouve du mal du prochain et l'affliction que l'on ressent de sa prospérité paraissent être la même chose que l'envie, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). On ne doit donc pas considérer ces fautes comme issues de l'envie.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire (*loc. cit.*) fait de l'envie un vice capital et lui assigne la progéniture que nous avons énumérée.

CONCLUSION. — Le péché de l'envie est un vice capital duquel naissent la haine, le murmure, la médisance, la joie qu'on éprouve des maux du prochain et l'affliction qu'on ressent de sa prospérité.

Il faut répondre que, comme le dégoût est une tristesse qu'on éprouve à l'occasion du bien spirituel divin, de même l'envie est une tristesse que l'on conçoit au sujet du bien du prochain. Or, nous avons dit (quest. préc. art. 4) que le dégoût est un vice capital par la raison qu'il pousse l'homme à faire quelque chose, soit pour éviter la tristesse, soit pour la satisfaire. Donc, pour la même raison, l'envie est aussi un vice capital.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17), les vices capitaux sont si étroitement unis que quelquefois l'un est produit par l'autre. Car le premier vice issu de l'orgueil est la vaine gloire, qui en corrompant l'esprit qu'elle oppresse produit l'envie; parce que quand on désire la puissance d'un vain nom, on sèche dans la crainte qu'un autre ne puisse l'obtenir. Il n'est donc pas contraire à l'essence du vice capital de naître d'un autre vice; ce qui lui serait contraire, ce serait de ne pas produire de lui-même une foule de péchés de divers genres. Toutefois parce que l'envie vient manifestement de la vaine gloire, elle n'est considérée comme un vice capital, ni par saint Isidore (*De sum. bon.* lib. II), ni par Cassien (1) (*De inst. cœnob.* lib. V, cap. 1).

Il faut répondre au *second*, que ces paroles ne prouvent pas que l'envie soit le plus grand des péchés, mais que quand le diable produit dans l'homme ce vice, il verse dans son âme son principal sentiment, parce que, comme il est dit au même endroit : *C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans l'univers* (*Sap.* II, 24). Il y a cependant une envie que l'on range parmi les péchés les plus graves; c'est celle qui a pour objet la grâce fraternelle et qui fait que nous nous affligeons non-seulement du bien du

(1) Malgré le sentiment de ces deux auteurs, l'envie est placée dans la classification des péchés capitaux qui est actuellement admise. Cassien compte huit péchés capitaux : la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère, la tristesse, le dégoût, la vaine gloire et l'orgueil.

prochain, mais encore de l'augmentation de la grâce de Dieu en lui. C'est ce qui constitue le péché contre l'Esprit-Saint, parce que par ce vice l'homme porte envie en quelque sorte à l'Esprit-Saint qui est glorifié dans ses œuvres.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on peut se rendre compte du nombre des vices qui naissent de l'envie, en considérant que dans les efforts que ce vice suppose, il y a un commencement, un milieu et un terme. Le début consiste à diminuer la gloire des autres, soit secrètement et alors il y a murmure, soit manifestement et on tombe dans la détraction. Le milieu, c'est quand quelqu'un s'est appliqué à diminuer la gloire d'un autre; s'il y réussit, il est dans l'allégresse en voyant le malheur de son rival; s'il n'y réussit pas, il s'afflige de sa prospérité. Le terme se trouve dans la haine elle-même, parce que, comme le bien qui délecte produit l'amour, de même la tristesse produit la haine, comme nous l'avons dit (quest. XXXIV, art. 6). — Quant à l'affliction qu'on éprouve de la prospérité du prochain, elle est dans un sens l'envie elle-même. Ainsi elle se confond avec elle, quand on s'attriste de la prospérité des autres, parce qu'ils ont une certaine gloire. Dans un autre sens elle est un effet de l'envie. Il en est ainsi, quand le prochain prospère contrairement aux efforts de l'envieux qui tâche de lui nuire. Mais la joie que l'on ressent du malheur des autres n'est pas directement la même chose que l'envie; elle en est la conséquence. Car c'est la tristesse que l'on a du bien du prochain, et qui n'est rien autre chose que l'envie, qui est cause de la joie que l'on ressent du mal qui lui arrive.

QUESTION XXXVII.

DE LA DISCORDE QUI EST OPPOSÉE A LA PAIX.

Après avoir parlé des vices opposés à la joie de la charité, nous avons à nous occuper des défauts qui sont contraires à la paix. Nous traiterons : 1° de la discorde qui existe dans le cœur ; 2° de la contention qui est dans la bouche; 3° de ce qui se rapporte à l'action, c'est-à-dire du schisme, de la querelle, de la guerre et de la sédition. — Touchant la discorde deux questions se présentent : 1° La discorde est-elle un péché? — 2° Est-elle fille de la vaine gloire?

ARTICLE I. — LA DISCORDE EST-ELLE UN PÉCHÉ?

1. Il semble que la discorde ne soit pas un péché. Car être en désaccord avec quelqu'un, c'est s'éloigner de sa volonté. Or, cette discordance ne paraît pas un péché, parce que la volonté du prochain n'est pas la règle de la nôtre; il n'y a que la volonté divine qui nous dirige. La discorde n'est donc pas un péché.

2. Celui qui excite un autre à pécher pèche aussi lui-même. Or, il ne semble pas que ce soit un péché d'exciter la discorde entre certaines personnes. Car nous lisons (*Act.* XXIII, 6) : *Que Paul sachant qu'une partie de ceux qui étaient là étaient saducéens* (1) *et l'autre pharisiens, il s'écria dans l'assemblée : Mes frères, je suis pharisien et fils de pharisien, et c'est à cause de l'espérance d'une autre vie et de la résurrection des morts que l'on veut me condamner. Dès qu'il eut dit ces paroles, il s'éleva une dissension entre les pharisiens et les saducéens*. La discorde n'est donc pas un péché.

3. Le péché, surtout le péché mortel, ne se trouve pas dans les saints. Or, la discorde s'élève quelquefois entre eux. Car il est dit (*Act.* XV, 39) : qu'il *s'éleva entre Paul et Barnabé une contestation qui fut cause qu'ils se sé-*

(1) Les saducéens n'admettaient pas la résurrection.

parèrent l'un de l'autre. La discorde n'est donc pas un péché et surtout elle n'est pas un péché mortel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul place les dissensions ou les discordes (*Gal.* v) parmi les œuvres de la chair dont il dit : *Que ceux qui font de pareilles actions n'arriveront pas au royaume de Dieu.* Or, il n'y a que le péché mortel qui exclue l'homme du royaume de Dieu. La discorde est donc un péché de cette nature.

CONCLUSION. — La discorde, qui est par elle-même contraire à la concorde, est un péché mortel, à moins que l'imperfection de l'acte ne l'excuse.

Il faut répondre que la discorde est contraire à la concorde. Or, la concorde, comme nous l'avons dit (quest. xxix, art. 1 et 3), est produite par la charité en ce sens que la charité réunit tous les cœurs dans l'amour du bien divin qui est son objet principal et dans l'amour du bien du prochain qui est son objet secondaire. Pour cette raison la discorde est donc un péché, parce qu'elle est contraire à cette concorde. — Mais on doit savoir que la concorde est détruite par la discorde de deux manières : par elle-même, et par accident. 1° Quand il s'agit des actes humains et des mœurs, ce qui existe par soi-même, c'est ce qui est conforme à l'intention. Par conséquent un individu se met par lui-même en désaccord avec le prochain, quand sciemment et de son plein gré il s'éloigne du bien divin et du bien du prochain, dans lequel il doit être uni avec tout le monde. Cet acte est un péché mortel dans son genre, parce qu'il est opposé à la charité, quoique les mouvements premiers qui l'ont produit soient des péchés véniels par suite de leur imperfection. 2° Dans les actes humains on dit qu'une chose s'est faite par accident, quand elle est arrivée en dehors de l'intention de l'agent. Par conséquent, quand des individus se proposent un bien qui se rapporte à la gloire de Dieu ou à l'avantage du prochain, mais que l'un considère comme un bien ce que l'autre regarde comme un mal, alors la discorde qui éclate est contraire par accident au bien divin et au bien du prochain (1). Cette discorde n'est pas un péché, et ne répugne pas à la charité, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'erreur sur les choses qui sont de nécessité de salut (2), ou qu'on ne la soutienne avec plus d'opiniâtreté qu'il ne convient; puisque nous avons vu (quest. xxix, art. 3) que la concorde, qui est l'effet de la charité, est l'union des volontés et non des opinions. D'où il est évident que la discorde résulte quelquefois de la faute d'un seul exclusivement, par exemple, quand l'un veut un bien auquel l'autre résiste sciemment (3). D'autres fois elle résulte de la faute des deux, par exemple, quand l'un et l'autre agissent contre le bien d'un tiers et qu'ils recherchent leur propre avantage.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté d'un homme considérée en elle-même n'est pas la règle de la volonté d'un autre, mais qu'on doit se soumettre à la volonté du prochain, quand elle est conforme à la volonté de Dieu (4). C'est pourquoi c'est un péché de s'écarter de cette volonté, parce qu'on s'écarte par là même de la règle divine.

Il faut répondre au *second*, que, comme la volonté de l'homme qui s'at-

(1) Il n'y a dans ce cas qu'une divergence d'opinions; mais il n'y a de part et d'autre aucune faute, parce que la volonté reste droite.

(2) On entend par là les choses sans lesquelles il n'est pas possible d'arriver au ciel, comme le baptême.

(3) Il peut se faire qu'entre les deux contendants il n'y en ait qu'un dont l'intention soit droite, ou même qu'ils soient tous les deux répréhensibles, comme deux hérétiques qui se combattent sur un point de doctrine qu'ils n'entendent bien ni l'un ni l'autre.

(4) L'inférieur n'obéit au supérieur que parce que celui-ci tient la place de Dieu. D'homme à homme il y a égalité; il ne peut y avoir subordination.

tache à Dieu est une règle droite dont on ne peut s'écarter sans péché ; de même la volonté de l'homme qui est contraire à Dieu est une règle perverse qu'il est bon de ne pas suivre. Par conséquent, c'est un péché grave que d'exciter la discorde qui détruit la bonne harmonie que la charité produit. Ainsi il est dit (*Prov.* VI, 16) : *Il y a six choses que le Seigneur hait, et son âme déteste la septième.* Cette septième chose, d'après l'écrivain sacré : *C'est celui qui sème la discorde parmi ses frères.* Mais il est louable d'exciter la discorde qui détruit le mauvais accord, c'est-à-dire celui qui repose sur une volonté mauvaise. En ce sens saint Paul eut raison d'exciter la discorde parmi ceux qui s'accordaient dans le mal. Car le Seigneur dit de lui-même (Matth. X, 34) : *Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive.*

Il faut répondre au *troisième,* que la discorde qui éclata entre Paul et Barnabé fut accidentelle et non absolue. En effet l'un et l'autre avaient le bien en vue, mais une chose paraissait bonne à l'un et l'autre en voulait un autre, ce qui tient à l'imperfection de la nature humaine (1). Car la controverse ne portait pas sur les choses qui sont de nécessité de salut; et même la divine providence permit cette dissension à cause de l'avantage qui en devait résulter pour l'Eglise.

ARTICLE II. — LA DISCORDE EST-ELLE FILLE DE LA VAINE GLOIRE ?

1. Il semble que la discorde ne soit pas issue de la vaine gloire. Car la colère est un autre vice que la vaine gloire. Or, la discorde paraît être fille de la colère, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XV, 18) : *L'homme colère provoque les querelles.* Elle n'est donc pas fille de la vaine gloire.

2. Saint Augustin, expliquant ce passage de saint Jean (VII) : *Nondum erat spiritus datus,* dit (sup. Joan. tract. 32) que l'envie sépare et que la charité unit. Or, la discorde n'est rien autre chose qu'une séparation des volontés. Elle procède donc de l'envie plutôt que de la vaine gloire.

3. Ce qui est la source de beaucoup de maux paraît être un vice capital. Or, il en est ainsi de la discorde, parce qu'à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. XII) : *Omne regnum contrà se divisum desolabitur,* saint Jérôme dit que la concorde fait croître et prospérer les petites choses, mais que la discorde renverse les plus grandes. On doit donc considérer la discorde comme un vice capital plutôt que comme une fille de la vaine gloire.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire l'établit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17).

CONCLUSION. — La discorde par laquelle chacun suit déréglément son sentiment en s'éloignant de celui d'autrui est issue de la vaine gloire ou de l'orgueil.

Il faut répondre que la discorde implique une division de volontés, en ce sens que la volonté de l'un s'arrête à une chose, et la volonté de l'autre à une autre. Or, si la volonté de quelqu'un s'arrête à son sentiment propre, cette détermination provient de ce qu'il préfère ce qui lui appartient à ce qui appartient à un autre. Quand cette préférence est déréglée, elle se rapporte à l'orgueil et à la vaine gloire. C'est pourquoi la discorde par laquelle chacun suit son opinion propre et s'écarte de celle d'autrui est considérée comme issue de la vaine gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que la querelle n'est pas la même chose que la discorde. Car la querelle consiste dans un acte extérieur ; elle est donc produite avec raison par la colère qui porte l'âme à nuire au prochain. Mais la discorde consiste dans la division des mouvements de la vo-

(1) Il n'y eut entre eux qu'une différence d'opinion dont la Providence tira le parti le plus avantageux, parce qu'en se séparant ils portèrent la bonne nouvelle, l'Evangile à un plus grand nombre d'hommes.

lonté. Ce qui est l'effet de l'orgueil ou de la vaine gloire, pour la raison que nous avons dite *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *second*, que dans la discorde il y a une chose qu'on considère comme le point de départ ; c'est le mouvement par lequel on s'éloigne de la volonté d'un autre ; sous ce rapport, la discorde est l'effet de l'envie, mais il y en a une autre que l'on considère comme le but vers lequel on tend, c'est le mouvement par lequel on cherche le triomphe de son propre sentiment ; sous cet autre rapport, elle est l'effet de la vaine gloire. Et parce que dans tout mouvement le point d'arrivée l'emporte sur le point de départ, puisque la fin l'emporte sur le commencement, il s'ensuit que la discorde est plutôt issue de la vaine gloire que de l'envie, quoiqu'elle puisse naître de ces deux vices sous des rapports différents, comme nous l'avons dit.

Il faut répondre au *troisième*, que la concorde fait croître les plus petites choses et que la discorde renverse les plus grandes ; parce qu'une puissance est d'autant plus forte qu'elle est plus unie, et que la séparation l'affaiblit, comme on le voit dans le livre *des Causes* (prop. XVII). D'où il est évident que cet affaiblissement est l'effet propre de la discorde, qui est la division des volontés ; mais il ne prouve nullement que la discorde enfante d'autres vices différents d'elle-même, et qu'à ce titre elle soit un vice capital.

QUESTION XXXVIII.

DE LA CONTENTION.

Après avoir parlé de la discorde nous avons à nous occuper de la contention. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° La contention est-elle un péché mortel ? — 2° Est-elle fille de la vaine gloire ?

ARTICLE I. — LA CONTENTION EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL ?

1. Il semble que la contention ne soit pas un péché mortel. Car on ne trouve pas de péché mortel dans les hommes spirituels, et cependant il s'élève entre eux des disputes, suivant ces paroles de l'Evangile (Luc. XXII, 24) : *Il s'éleva une contestation entre les disciples de Jésus pour savoir lequel d'entre eux était le plus grand.* La contention n'est donc pas un péché mortel.

2. Celui qui a de bons sentiments ne peut voir avec plaisir le péché mortel dans son prochain. Or, l'Apôtre dit *(Phil.* I, 17) *qu'il y en a qui annoncent le Christ par contention ;* puis il ajoute : *Je m'en réjouis et je m'en réjouirai.* La contention n'est donc pas un péché.

3. Il y en a qui, dans le jugement ou la discussion, se livrent à des débats très-animés sans qu'il y ait aucun mauvais dessein de leur part, mais plutôt dans de bonnes vues ; tels sont ceux qui combattent par la discussion les hérétiques. C'est pourquoi, à propos de ces paroles de l'Ecriture (I. *Reg.* XIV) : *Accidit quâdam die,* la glose dit *(Ordin.)* que les catholiques ne cherchent pas à discuter contre les hérétiques, à moins que ceux-ci ne les aient les premiers provoqués au combat. La contention n'est donc pas un péché mortel.

4. Job paraît avoir eu une contestation avec Dieu, suivant ces paroles (Job, XXXIX, 32) : *Celui qui dispute avec Dieu se repose-t-il aussi facilement ?* Cependant Job n'a pas péché mortellement, puisque le Seigneur dit de lui (Job. cap. ult. 7) : *Vous n'avez pas parlé droitement en ma présence comme mon serviteur Job.* La contention n'est donc pas toujours un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. La contention est opposée au précepte de l'Apôtre, qui dit (II. *Tim.* II, 14) : *Ne vous livrez point à des disputes de paroles,* et qui ailleurs *(Gal.* V) met la contention au nombre des œuvres de la chair qui empêchent d'arriver au royaume de Dieu. Or, tout ce qui exclut l'homme du

royaume de Dieu et qui est contraire à la loi est un péché mortel. La contention est donc un péché de cette nature.

CONCLUSION. — La contention par laquelle on combat la vérité d'une manière déréglée et avec de mauvaises intentions est un péché mortel, mais la contention par laquelle on combat la fausseté comme il faut et quand il convient est louable; celle par laquelle on combat l'erreur, mais hors de propos, peut être un péché véniel.

Il faut répondre que la contention est un effort qu'on fait contre quelqu'un. Par conséquent, comme la discorde implique dans la volonté une certaine contrariété, de même la contention implique dans le langage une certaine opposition. C'est pourquoi, comme le discours se développe par les contraires, les rhéteurs font de l'*antithèse* (1) une figure de rhétorique. Cicéron dit (*Rhet.* lib. IV, *ad Her.*) que l'antithèse oppose les mots aux mots, les idées aux idées, comme dans cet exemple : La flatterie est douce dans les commencements, mais les suites en sont pleines d'amertume. La contrariété dans les discours peut se considérer de deux manières : 1° relativement à l'intention de celui qui discute ; 2° par rapport au mode. A l'égard de l'intention, il faut considérer si elle est opposée à la vérité ; dans ce cas, elle est blâmable (2), ou si elle est opposée à la fausseté, et alors elle est louable (3). Pour le mode, il faut examiner si le mode de discussion adopté est convenable pour les personnes (4) et pour les matières qu'on traite, parce qu'alors il est digne d'éloges. C'est ce qui fait dire à Cicéron (*Rhet.* lib. II) que la discussion a pour but d'établir une chose et d'en réfuter une autre. Si le mode ne convient ni aux personnes, ni aux matières que l'on traite, la discussion est blâmable. Par conséquent, si l'on considère la contention comme étant une attaque contre la vérité et comme étant déréglée dans son mode, elle est un péché mortel. C'est cette espèce de contention que saint Ambroise (5) définit en disant (*Glos. ord. ad. Rom.* I) que la contention est une attaque contre la vérité soutenue avec de grandes clameurs dans lesquelles on met sa confiance. Au contraire, si on appelle contention l'attaque de l'erreur soutenue avec toute l'ardeur qu'on doit y mettre, cette action est louable. Mais si, dans une discussion, on attaque l'erreur d'une manière qui n'est pas convenable, il peut y avoir péché véniel, à moins que dans la dispute on ait tellement dépassé les bornes qu'il en soit résulté un scandale pour les autres. C'est pourquoi l'Apôtre, après avoir dit (II. *Tim.* II, 14): *Ne vous livrez point à des disputes de paroles*, ajoute : *Car elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les entendent.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les disciples du Christ n'avaient pas l'intention, dans leur dispute, d'attaquer la vérité, puisque chacun d'eux soutenait ce qui lui paraissait vrai. Leur contestation était cependant déréglée, parce qu'elle portait sur ce qui ne devait pas en faire l'objet, sur la primauté d'honneur. Car ils n'étaient pas encore spirituels, comme l'observe la glose (*Glos.* ex Beda, lib. VI *Com. in Luc.*). Aussi le Seigneur leur imposa-t-il silence.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui annonçaient le Christ par contention étaient répréhensibles, parce que, quoiqu'ils n'eussent pas combattu la vérité de la foi, puisqu'ils la prêchaient, néanmoins ils étaient contraires à la vérité, parce qu'ils pensaient *susciter des embarras* à l'Apôtre qui prê-

(1) L'antithèse s'exprime en latin par le mot *contentio ;* ce qui donne lieu à ce rapprochement un peu forcé.

(2) On ne peut, pas sans une faute grave, attaquer la vérité connue.

(3) Ainsi les docteurs de l'Eglise ont acquis les plus grands mérites en attaquant les hérésies.

(4) Dans aucune circonstance on ne doit injurier ses adversaires.

(5) Ce passage est plutôt de saint Anselme.

chait la véritable foi. Aussi saint Paul ne se réjouissait-il pas de leur contention, mais des fruits qui en résultaient, c'est-à-dire de la prédication du Christ, parce que les maux sont souvent la cause occasionnelle de certains biens.

Il faut répondre au *troisième*, que, selon son essence complète, c'est-à-dire selon qu'elle est un péché mortel, la contention a lieu dans le jugement quand on combat la vérité de la justice, et elle se produit dans la discussion quand on a l'intention de combattre la vérité de la doctrine (1). C'est en ce sens que les catholiques ne disputent pas contre les hérétiques, mais c'est plutôt l'opposé. Que si l'on considère la contention dans le jugement ou la discussion, suivant ce qu'elle a d'imparfait, c'est-à-dire selon qu'elle implique une certaine dureté de langage, elle n'est pas toujours un péché mortel.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot *contention* se prend en cet endroit pour le mot *dispute*. Car Job avait dit (Job, XIII, 3) : *Je parlerai au Tout-Puissant et je désire disputer avec Dieu.* Il n'avait pas l'intention de combattre la vérité, mais il voulait la rechercher, et dans cette recherche il a eu soin de n'abuser ni de l'esprit, ni de la parole.

ARTICLE II. — LA CONTENTION EST-ELLE FILLE DE LA VAINE GLOIRE?

1. Il semble que la contention ne soit pas fille de la vaine gloire. Car la contention a de l'affinité avec le zèle ou la jalousie. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* III, 3) : *Puisqu'il y a parmi vous des jalousies et des disputes, n'êtes-vous pas charnels et ne vous conduisez-vous pas selon le vieil homme?* Or, le zèle appartient à l'envie. Donc la contention en vient aussi.

2. La contention est accompagnée de certaines clameurs. Or, c'est la colère qui nous fait pousser ces cris, comme le prouve saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). La contention est donc produite par la colère.

3. La science paraît être entre autres choses la matière de l'orgueil et de la vaine gloire, suivant ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VIII, 1) : *La science enfle.* Or, la contention provient le plus souvent du défaut de science; car la science nous fait principalement connaître la vérité, elle ne la combat pas. La contention n'est donc pas fille de la vaine gloire.

Mais c'est le *contraire*. L'autorité de saint Grégoire est formelle (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17).

CONCLUSION. — La contention est fille de la vaine gloire aussi bien que la discorde.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), la discorde est fille de la vaine gloire, parce que ceux qui sont en désaccord s'attachent l'un et l'autre à leur propre sens, et que l'un n'acquiesce pas à celui de l'autre. Or, le propre de l'orgueil et de la vaine gloire, c'est de chercher sa propre supériorité. Ainsi, comme on est en désaccord, parce qu'on s'attache de cœur à ses propres idées, de même on est en contestation, parce que chacun défend ce qui lui paraît vrai. C'est pourquoi on considère la contention comme issue de la vaine gloire aussi bien que la discorde.

Il faut répondre au *premier* argument, que la contention aussi bien que la discorde ont de l'affinité avec l'envie relativement à l'éloignement de celui avec lequel on est en désaccord ou en lutte (2); mais, par rapport à l'objet auquel s'arrête celui qui lutte, elle a du rapport avec l'orgueil et la

(1) Elle existe dans celui qui attaque la vérité, mais non dans celui qui la soutient.

(2) Car, comme l'envie nous éloigne du prochain par la diversité des intérêts, de même la discorde et la contention nous en séparent par la diversité de sentiments et d'opinions.

vaine gloire, parce qu'alors on s'attache à son propre sens, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 2 ad 1).

Il faut répondre au *second*, que la clameur s'élève, dans la contention dont nous parlons, pour combattre la vérité; par conséquent elle n'est pas ce qu'il y a de principal en elle. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la contention découle de la même cause que la clameur.

Il faut répondre au *troisième*, que l'orgueil et la vaine gloire sont produits occasionnellement par les biens qui leur sont contraires, comme quand quelqu'un s'enorgueillit de l'humilité. Cette dérivation ne se produit pas par elle-même, mais par accident, et de cette manière il ne répugne pas que le contraire soit l'effet du contraire. C'est pourquoi rien n'empêche que les vices qui naissent par eux-mêmes et directement de l'orgueil ou de la vaine gloire ne soient produits par leurs contraires, d'où naît l'orgueil occasionnellement (1).

QUESTION XXXIX.

DU SCHISME.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la paix et qui se rapportent à l'action; ce sont le schisme, la querelle, la sédition et la guerre.— Touchant le schisme quatre questions se présentent : 1° Le schisme est-il un péché spécial ? — 2° Est-il plus grave que l'infidélité ? — 3° De la puissance des schismatiques. — 4° De leur peine.

ARTICLE I. — LE SCHISME EST-IL UN PÉCHÉ SPÉCIAL (2)?

1. Il semble que le schisme ne soit pas un péché spécial. Car le mot *schisme*, comme le dit le pape Pélage (*Ep. ad Viat. et Pancrat.* t. V *Conc.*), exprime une division, un déchirement. Or, tout péché produit une division, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. LIX, 2) : *Vos péchés ont établi une division entre vous et votre Dieu.* Le schisme n'est donc pas un péché spécial.

2. Ceux qui n'obéissent pas à l'Eglise paraissent être des schismatiques. Or, tout péché rend l'homme désobéissant à l'égard des préceptes de l'Eglise, parce que, d'après saint Ambroise (*Lib. de Parad.* cap. 8), le péché est une désobéissance aux ordres du ciel. Tout péché est donc un schisme.

3. L'hérésie sépare l'homme de l'unité de la foi. Si donc le mot de *schisme* implique une division, il semble qu'il ne diffère pas du péché d'infidélité (3), comme péché spécial.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*Lib. cont. Faust.* lib. XX, cap. 3) distingue entre le schisme et l'hérésie, en disant que le schismatique est celui qui croit les mêmes choses, qui a le même culte que les autres, mais qui prend plaisir à jeter la division dans la société religieuse, au lieu que l'hérétique a des sentiments contraires à ceux que croit l'Eglise catholique. Le schisme n'est donc pas un péché spécial.

CONCLUSION. — Le péché de schisme est un vice spécial opposé à la charité, par lequel il y en a qui refusent de se soumettre au Christ et à son vicaire et de communiquer avec les membres soumis à l'Eglise.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. VIII, cap. 3), le mot de *schisme* vient de la scission des âmes. Or, la scission est opposée à l'unité. Par conséquent on appelle schisme le péché qui est opposé directement et par lui-même à l'unité. Car, comme dans l'ordre de la nature ce qui existe par accident ne constitue pas une espèce, de même dans l'ordre

(1) La contention peut provenir ainsi par accident du défaut de science, mais sa cause propre et directe, c'est l'amour-propre.

(2) On peut définir le schisme *voluntaria separatio sui ipsius ab unitate Ecclesiæ.*

(3) *Infidelitas,* contraire à la foi.

moral, où ce qui existe par soi est ce que l'on veut, et ce qui existe par accident est ce qui arrive en dehors de l'intention. C'est pourquoi le péché de schisme proprement dit est un péché spécial, parce qu'on a par là l'intention de se séparer de l'unité produite par la charité, qui unit non-seulement une personne à une autre par le lien spirituel de l'amour, mais qui unit encore l'Eglise entière dans le même esprit. C'est pour cette raison qu'on appelle schismatiques proprement dits ceux qui de leur plein gré et de propos délibéré se séparent de l'unité de l'Eglise, qui est l'unité principale. Car l'unité particulière des individus entre eux a pour but l'unité de l'Eglise, comme l'harmonie de chacun des membres dans le corps naturel a pour but l'unité de tout le corps lui-même. Or, l'unité de l'Eglise se considère sous deux rapports : elle existe dans la connexion des membres de l'Eglise entre eux ou dans leur communication, puis dans le rapport de tous les membres avec un seul et même chef (1), d'après ces paroles de l'Apôtre (*Col.* II, 19), qui dit *qu'enflé par les vaines imaginations d'un esprit charnel, celui qui trompe les autres ne demeure pas attaché au chef duquel tout le corps de l'Eglise recevant l'influence par les vaisseaux qui en joignent et lient toutes les parties, s'entretient et s'augmente par l'accroissement que Dieu lui donne.* Or, le Christ est le chef dont le souverain pontife occupe la place dans l'Eglise. C'est pour cela qu'on appelle schismatiques ceux qui refusent d'obéir au souverain pontife et qui ne veulent pas communiquer avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis.

Il faut répondre au *premier* argument, que le pécheur n'a pas en vue la division que le péché établit entre l'homme et Dieu, mais elle arrive contrairement à son intention, par suite de l'attachement déréglé qu'il a pour le bien qui est changeant. C'est pourquoi sa faute n'est pas un schisme absolument parlant.

Il faut répondre au *second*, que la résistance aux ordres de Dieu, accompagnée d'une certaine rébellion, constitue l'essence du schisme. Je dis accompagnée d'une certaine rébellion, puisque le schismatique méprise opiniâtrément les ordres de l'Eglise et refuse de se soumettre à son jugement. Tout pécheur n'agit pas ainsi; par conséquent, tout péché n'est pas un schisme.

Il faut répondre au *troisième*, que l'hérésie et le schisme se distinguent d'après les choses auxquelles ils sont l'un et l'autre opposés directement et absolument. Car l'hérésie est opposée par elle-même à la foi, tandis que le schisme est opposé par lui-même à l'unité de la charité de l'Eglise. C'est pourquoi, comme la foi et la charité sont des vertus différentes, quoique celui qui manque de foi manque aussi de charité, de même le schisme et l'hérésie sont des vices différents, quoique tout hérétique soit schismatique, mais non réciproquement (2). C'est ce que dit saint Jérôme (*in Ep. ad Tit.* 3) : Je pense, ce sont les paroles de ce docteur, qu'il y a entre le schisme et l'hérésie cette différence, que l'hérésie a des dogmes pervers, tandis que le schisme sépare de l'Eglise. Cependant comme la perte de la charité mène à la perte de la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* I, 6) : *Quelques-uns se détournant de ces vertus*, c'est-à-dire de la charité et des autres vertus semblables, *se sont égarés en de vains discours;* de même le schisme mène à l'hérésie. Aussi saint Jérôme ajoute (*ibid.*), qu'on peut

(1) Il y a schisme quand on se sépare de la communion des fidèles dans les choses qui sont de foi, ou quand on se sépare du chef de l'Eglise ; mais à cause de l'union qu'il y a entre le chef et les membres, on ne peut pas se séparer de l'un sans se séparer des autres.

(2) On peut être schismatique sans être hérétique, car on peut croire que le pape est le chef de l'Eglise, et cependant refuser de se soumettre à lui.

concevoir qu'à son début le schisme diffère de l'hérésie, mais qu'il n'y a pas de schismatique qui ne s'attache ensuite à une hérésie quelconque, afin de paraître s'être écarté de l'Eglise avec raison (1).

ARTICLE II. — LE SCHISME EST-IL UN PÉCHÉ PLUS GRAVE QUE L'INFIDÉLITÉ?

1. Il semble que le schisme soit un péché plus grave que l'infidélité. Car les péchés les plus graves sont punis par les plus grands châtiments, d'après ces paroles de la loi (*Deut.* xxv, 2) : *Les coups se mesurent d'après l'étendue du péché.* Or, on trouve le péché du schisme puni plus sévèrement que le péché d'infidélité ou d'idolâtrie. Car nous lisons (*Ex.* xxxii) que pour le péché d'idolâtrie, il y a eu des hommes mis à mort par le glaive; et à l'égard du schisme l'Ecriture dit (*Num.* xvi, 30) : *Si le Seigneur a fait un prodige nouveau, de sorte que la terre, ouvrant ses abîmes, les ait engloutis avec tout ce qui leur appartient, et qu'ils soient descendus vivants dans l'enfer, vous saurez qu'ils ont blasphémé le Seigneur leur Dieu.* Les dix tribus que le schisme a séparées du royaume de David ont été aussi punies de la manière la plus grave, comme on le voit (IV. *Reg.* xvii). Le péché du schisme est donc plus grave que le péché d'infidélité.

2. Le bien de la multitude est plus grand et plus divin que le bien d'un seul, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. i, cap. 2). Or, le schisme est contraire au bien de la multitude, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, au lieu que l'infidélité est contraire au bien particulier d'un seul, qui est la foi de l'individu. Il semble donc que le schisme soit un péché plus grave que l'infidélité.

3. Le plus grand bien est opposé au plus grand mal, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. viii, cap. 10). Or, le schisme est opposé à la charité, qui est une vertu plus grande que la foi, à laquelle l'infidélité est contraire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. x, art. 2, et quest. xxiii, art. 6). Le schisme est donc un péché plus grave que l'infidélité.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui s'ajoute à une chose l'emporte en bien ou en mal. Or, l'hérésie s'ajoute au schisme; car elle ajoute à la scission une doctrine perverse, comme on le voit d'après saint Jérôme (*loc. cit.* art. préc. ad 3). Le schisme est donc un péché moindre que l'infidélité.

CONCLUSION. — Puisque le péché d'infidélité est opposé à Dieu et à la vérité première sur laquelle repose la foi, tandis que le schisme répugne à l'unité qui n'est que le bien divin, il est évident que l'infidélité est dans son genre un péché plus grave que le schisme.

Il faut répondre que la gravité du péché peut se considérer de deux manières : 1° selon son espèce; 2° selon les circonstances. Parce que les circonstances particulières sont infinies, elles peuvent varier à l'infini. Par conséquent, quand on demande en général, à l'égard de deux péchés, lequel est le plus grave, la gravité du péché doit s'apprécier d'après le genre. Or, le genre ou l'espèce du péché se considère suivant l'objet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. lxxii, art. 1, et quest. lxxiv, art. 1, 2 et 4). C'est pourquoi le péché qui est contraire au bien le plus grand est le plus grave dans son genre. Ainsi le péché contre Dieu est plus grave que le péché contre le prochain. — Or, il est évident que l'infidélité est un péché contre Dieu lui-même, considéré en soi comme la vérité première sur laquelle la foi repose. Le schisme est au contraire opposé à l'unité de l'Eglise, qui est un bien par participation et qui est moindre que Dieu lui-

(1) C'est pour ce motif que Photius, pour légitimer le schisme de l'Eglise grecque, a imaginé que l'Eglise d'Occident avait erré sur le dogme, et lui a spécialement reproché l'addition du *Filioque* au symbole.

même. D'où il est manifeste que le péché d'infidélité est plus grave dans son genre que le péché de schisme, quoiqu'il puisse arriver qu'un schismatique pèche plus grièvement qu'un infidèle, soit parce qu'il affecte plus de mépris, soit parce qu'il est plus dangereux, soit pour tout autre motif (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi prouvait manifestement au peuple qu'il n'y avait qu'un Dieu, qu'il n'en devait pas adorer d'autres, et il y avait une foule de preuves qui établissaient cette vérité à ses yeux. C'est pourquoi il n'était pas nécessaire que ceux qui péchaient contre cette foi par l'idolâtrie subissent une peine inouïe, il suffisait d'un châtiment général. Mais ils ne connaissaient pas si clairement que Moïse devait être toujours leur chef. C'est pourquoi il fallait que ceux qui étaient rebelles à sa puissance fussent punis par des châtiments miraculeux et extraordinaires. — Ou bien on peut dire que le schisme est quelquefois puni plus sévèrement chez les Juifs, parce qu'ils y étaient enclins. Car nous lisons (I. Esd. IV, 15): *Cette cité se révolte contre les rois depuis les temps les plus anciens, et il s'élève dans son sein des guerres et des séditions.* Or, quelquefois on inflige un châtiment plus grave pour les péchés d'habitude, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. CV, art. 2 ad 9). Car les peines sont des remèdes qui éloignent l'homme du péché. C'est pourquoi, quand on est porté davantage au péché, il faut employer une peine plus sévère. Quant aux dix tribus, elles n'ont pas été punies seulement pour leur schisme, mais encore pour leur idolâtrie, comme on le voit au même endroit de l'Ecriture.

Il faut répondre au *second,* que, comme le bien de la multitude est supérieur au bien d'un seul individu qui en fait partie, de même ce bien de la multitude est moindre que le bien extrinsèque qu'elle a pour but. C'est ainsi que l'armée est au-dessous du général. Par conséquent, le bien de l'unité dans l'Eglise, auquel le schisme est opposé, est inférieur au bien de la vérité divine, auquel l'infidélité est contraire (2).

Il faut répondre au *troisième,* que la charité a deux objets : un objet principal, qui est la bonté divine, et un objet secondaire, qui est la bonté du prochain. Le schisme et les autres péchés qu'on commet contre le prochain sont opposés à la charité quant au bien secondaire, qui est un bien moindre que l'objet de la foi, qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi ces péchés sont moindres que l'infidélité. Mais la haine de Dieu, qui est contraire à la charité quant à son objet principal, n'est pas un péché moindre. Toutefois, parmi les péchés qu'on fait contre le prochain, le schisme paraît être le plus grand, parce qu'il est opposé au bien spirituel de la multitude.

ARTICLE III. — LES SCHISMATIQUES ONT-ILS DES POUVOIRS?

1. Il semble que les schismatiques aient quelque pouvoir. Car saint Augustin dit (*Lib. contra Don.* lib. I, cap. 1) : Comme on ne rebaptise pas ceux qui retournent à l'Eglise, et qui ont été baptisés avant de s'en séparer, de même on n'ordonne pas de nouveau ceux qui reviennent, et qui ont été ordonnés avant leur retour. Or, l'ordre est un pouvoir. Les schismatiques ont donc des pouvoirs, puisqu'ils conservent l'ordre.

2. Saint Augustin dit (*De bapt. cont. Don.* lib. VI, cap. 5) : Celui qui est séparé peut administrer un sacrement, comme il peut le recevoir. Or, la puissance d'administrer les sacrements est la plus grande puissance. Donc les schismatiques qui ont été séparés de l'Eglise ont une puissance spirituelle.

(1) Il peut, par exemple, produire un plus grand scandale et entraîner un plus grand nombre de personnes dans sa chute.

(2) Ou plus simplement, l'Eglise est au-dessous de Dieu, et par conséquent l'hérésie qui attaque la vérité divine est un péché plus grave que le schisme qui attaque l'unité de l'Eglise.

3. Le pape Urbain II dit (*Conc. Placent.* can. 10) : Nous ordonnons de recevoir avec miséricorde ceux qui ont été consacrés par des évêques ordonnés catholiquement, mais séparés de l'Eglise romaine et vivant dans le schisme, et s'ils reviennent à l'unité de l'Eglise, de leur conserver leur propre rang, pourvu qu'ils soient recommandables par leur vie et par leur science. Or, il n'en serait pas ainsi, si les schismatiques n'avaient pas une puissance spirituelle. Donc ils en ont une.

Mais c'est le *contraire.* Saint Cyprien dit (*Ep.* LII) que celui qui n'observe ni l'unité de l'esprit, ni l'union de la paix, et qui se sépare de l'Eglise et de l'assemblée des prêtres, ne peut avoir ni la puissance, ni la dignité épiscopale.

CONCLUSION. — Quoique les schismatiques puissent avoir le pouvoir d'ordre, ils sont néanmoins privés de celui de juridiction.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de puissance spirituelle : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre ou le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par l'ordination ou la consécration. Toutes les consécrations de l'Eglise sont immuables tant que dure la chose consacrée, comme on le voit quand il s'agit des objets inanimés. Ainsi un autel, une fois qu'il a été consacré, ne se consacre pas de nouveau, à moins qu'il n'ait été détruit (1). C'est pourquoi la puissance que l'homme a obtenue par la consécration subsiste essentiellement en lui pendant toute sa vie, soit qu'il tombe dans le schisme, soit qu'il tombe dans l'hérésie. Mais parce qu'une puissance inférieure ne doit agir qu'autant qu'elle est mue par une puissance supérieure, comme on le voit dans l'ordre de la nature, il s'ensuit que ceux qui sont ordonnés perdent l'usage de leur puissance du moment qu'il ne leur est plus permis de s'en servir. Néanmoins, s'ils s'en servent, leur puissance produit son effet dans les choses sacramentelles (2), parce que, dans ce cas, l'homme n'agit que comme l'instrument de Dieu. Par conséquent, les effets du sacrement ne sont pas annulés par la faute de celui qui le confère, quelle que soit son étendue. — La puissance de juridiction est celle qui est conférée par la simple injonction de l'homme. Cette puissance ne s'attache pas d'une manière immuable à celui qui la reçoit. Elle n'existe donc pas chez les schismatiques et les hérétiques (3) ; par conséquent, ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni accorder des indulgences, ni rien faire de semblable. S'ils font ces choses, elles sont nulles. Ainsi, quand on dit que les schismatiques et les hérétiques n'ont pas de puissance spirituelle, on doit entendre par là la puissance de juridiction. Ou si on rapporte ces paroles à la puissance d'ordre, on ne doit pas les entendre de l'essence même de la puissance, mais de son légitime usage.

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE IV. — L'EXCOMMUNICATION EST-ELLE UNE PEINE QUI CONVIENNE AUX SCHISMATIQUES (4)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de porter contre les schismatiques la peine de l'excommunication. Car l'excommunication sépare principalement l'homme de la communion des sacrements. Or, saint Augustin

(1) Le concile de Florence s'exprime ainsi : *Inter hæc sacramenta, tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem imprimunt in anima indelebilem. Undè in eadem personâ non reiterentur.*

(2) Ils agissent illicitement mais validement.

(3) Il ne s'agit ici que des hérétiques et des schismatiques connus pour tels ; car les hérétiques et les schismatiques occultes conservent leur juridiction.

(4) Au moyen âge, on appliquait aux schismatiques et aux hérétiques une double peine, une peine spirituelle et une peine temporelle. Saint Thomas approuve dans cet article cette législation.

dit (*Lib. cont. Don.* lib. VI, cap. 5) qu'on peut recevoir le baptême d'un schismatique. Il semble donc que l'excommunication ne soit pas une peine qui convienne aux schismatiques.

2. Il appartient aux fidèles du Christ de ramener ceux qui sont dispersés. C'est ce qui fait dire au prophète (Ezech. XXXIV, 4) : *Vous n'avez pas ramené ce qui était égaré, vous n'avez pas cherché ce qui périssait.* Or, les schismatiques sont ramenés plus facilement par ceux qui communiquent avec eux. Il semble donc qu'ils ne doivent pas être excommuniés.

3. On n'inflige pas deux sortes de peine pour le même péché, d'après ces paroles du prophète (Nah. I, 9) : *Dieu n'exerce pas deux fois sa justice sur la même chose.* Or, il y a des schismatiques qui sont punis par des peines temporelles (23, quest. V, cap. *quali nos*). Les lois de Dieu et les lois du monde, dit le droit, ont établi que ceux qui sont séparés de l'unité de l'Eglise et qui troublent sa paix seraient réprimés par les puissances séculières. On ne doit donc pas les punir par l'excommunication.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Num.* XVI, 26) : *Eloignez-vous des tentes des hommes impies*, c'est-à-dire de ceux qui ont fait un schisme, *et ne touchez pas à ce qui leur appartient, de peur que vous ne soyez enveloppés dans leurs péchés.*

CONCLUSION. — Puisque les schismatiques se séparent volontairement de l'unité de l'Eglise et qu'ils ne veulent pas se soumettre à la puissance spirituelle, il est convenable qu'ils soient punis, non-seulement par la sentence d'excommunication, mais il faut encore qu'ils soient réprimés par la puissance temporelle.

Il faut répondre qu'*on doit être puni par où l'on pèche*, comme le dit la Sagesse (*Sap.* XI, 17). Or, le schismatique pèche de deux manières, ainsi que nous l'avons vu (art. 1). Il pèche d'abord en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Eglise, et sous ce rapport il est convenable que les schismatiques soient soumis à la peine de l'excommunication. Il pèche ensuite, parce qu'il refuse d'obéir au chef de l'Eglise. C'est pourquoi, comme il ne veut pas se soumettre à la puissance spirituelle de l'Eglise, il est juste qu'il soit réprimé par la puissance temporelle (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est permis de recevoir des schismatiques le baptême que dans l'extrême nécessité ; parce qu'il vaut mieux sortir de cette vie avec le signe du Christ, — peu importe par qui il soit donné, que ce soit par un juif ou par un païen, — que de mourir sans ce signe, qui nous est conféré par le baptême.

Il faut répondre au *second*, que l'excommunication n'interdit pas les rapports au moyen desquels on peut, par des avertissements salutaires, ramener à l'unité de l'Eglise ceux qui en sont séparés ; puisque la séparation elle-même les ramène en quelque sorte, parce qu'après en avoir été confus, ils reviennent quelquefois d'eux-mêmes à la pénitence.

Il faut répondre au *troisième*, que les peines de la vie présente sont médicinales. C'est pourquoi, quand une peine ne suffit pas pour contenir l'homme dans le devoir, on en ajoute une seconde. C'est ainsi que les médecins emploient différents remèdes matériels, quand un seul n'est pas assez efficace. De même l'Eglise a recours au bras séculier, quand l'excommunication ne suffit pas pour réprimer certains individus. Mais si une seule peine suffit, on ne doit pas avoir recours à une seconde.

(1) Le pouvoir temporel avait intérêt à défendre le pouvoir spirituel, parce que la société civile reposait directement sur la sociét religieuse, et que l'unité de foi était la première garantie d'ordre et de stabilité dans les Etats chrétiens.

QUESTION XL.

DE LA GUERRE.

Après avoir parlé du schisme, nous avons à nous occuper de la guerre. — Sur la guerre quatre questions se présentent : 1° La guerre est-elle licite? — 2° Est-il permis aux clercs de faire la guerre? — 3° Est-il permis à ceux qui font la guerre de tendre des embûches? — 4° Est-il permis de livrer bataille les jours de fête.

ARTICLE I. — EST-CE TOUJOURS UN PÉCHÉ DE FAIRE LA GUERRE (1)?

1. Il semble que ce soit toujours un péché de faire la guerre. Car on n'inflige de peine qu'à celui qui pèche. Or, Dieu punit ceux qui font la guerre, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xxvi, 52) : *Celui qui aura tiré le glaive, périra par le glaive.* Donc toute guerre est défendue.

2. Tout ce qui est contraire au précepte divin est un péché. Or, la guerre est contraire au précepte de Dieu. Car il est dit (Matth. v, 39) : *Je vous dis de ne pas résister au mal.* Et l'Apôtre ajoute (*Rom.* xii, 19) : *Ne vous vengez pas vous-mêmes, mes chers frères, mais laissez agir la colère de Dieu.* La guerre est donc toujours un péché.

3. Il n'y a que le péché qui soit contraire à un acte de vertu. Or, la guerre est contraire à la paix. La guerre est donc toujours un péché.

4. Tout exercice qui a pour fin une chose permise est permis lui-même, comme on le voit à l'égard des exercices des sciences. Or, l'Eglise défend les exercices militaires, puisque ceux qui meurent en recevant ces leçons sont privés de la sépulture ecclésiastique (2). La guerre paraît donc être absolument un péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Serm. de puero centurionis*) : Si la doctrine chrétienne condamnait absolument la guerre, l'Evangile donnerait à tous les militaires le conseil de quitter leurs armes et de se soustraire complétement aux devoirs de leur état. Mais il leur dit : Ne troublez personne, contentez-vous de votre solde. Puisqu'il leur dit de se contenter de leur solde, il ne leur défend donc pas de combattre.

CONCLUSION. — La guerre déclarée pour la défense de l'Etat et pour le bien général, par celui qui est chargé de l'administration du pays, n'est pas coupable si elle est faite avec une intention droite; mais dans d'autres circonstances elle est illicite.

Il faut répondre que pour que la guerre soit juste il faut trois choses : 1° L'autorité du prince d'après l'ordre duquel on doit faire la guerre. Car il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour la défense de son droit au jugement de son supérieur. Ce n'est pas non plus au particulier à convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre. Mais parce que le soin de l'Etat est confié aux princes, il leur appartient de défendre la cité, le royaume ou la province qui se trouve sous leurs ordres. Et comme il leur est permis de les défendre par le glaive matériel contre ceux qui les troublent à l'intérieur, en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'Apôtre (*Rom.* xiii, *4*) : *Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive; car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait de mauvaises actions;* de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'Etat contre ses ennemis extérieurs. Aussi le Psalmiste dit aux princes (*Ps.* lxxxi, *4*) : *Arrachez le pauvre et délivrez l'indigent des mains du pécheur.* C'est ce

(1) Les manichéens ont blâmé Moïse d'avoir fait la guerre, parce qu'ils la regardaient comme un mal (*Cont. Faustum*, lib. xxii, cap. 75). Wiclef a aussi avancé que la guerre était défendue aux chrétiens, et Luther a dit la même chose de la guerre contre les Turcs.

(2) Cap. *felicis extrà de torneamentis ex concil. Lateran. et Alexandro* III.

qui fait dire à saint Augustin (*Cont. Faustum*, lib. XXII, cap. 74) : L'ordre naturel le plus favorable à la paix des humains exige que les princes aient le droit et le pouvoir de faire la guerre (1). 2° Il faut que la guerre ait une cause juste, c'est-à-dire que ceux qu'on attaque aient mérité de l'être pour avoir fait une faute (2). De là saint Augustin dit (*Quæst. sup. Jos.*, quæst. 16) : On a coutume d'appeler justes les guerres qui ont pour but la vengeance d'une injure, quand il s'agit, par exemple, de châtier une nation ou une cité qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les siens, ou rendre ce qui a été ravi injustement (3). 3° Il est nécessaire que l'intention de ceux qui combattent soit droite, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter le mal. C'est ce qui fait dire au même docteur (4) que les vrais adorateurs de Dieu regardent comme justes et saintes, les guerres qui ne sont pas entreprises par cupidité, ni par cruauté, mais que l'on fait pour l'amour de la paix, dans le but d'humilier les méchants et d'abaisser les bons. Par conséquent il peut arriver que quoique la guerre ait été légitimement déclarée et pour un juste motif, elle n'en soit pas moins illicite en raison de la perversité de l'intention de celui qui la fait (5). Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 74) : L'envie de nuire, la cruauté de la vengeance, un courroux inexorable que rien n'apaise, la férocité de l'attaque, la passion de la domination et tous les autres excès semblables, méritent à juste titre d'être condamnés dans la guerre.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 70) : Il prend le glaive celui qui s'arme contre la vie d'un autre, sans en avoir reçu l'ordre ou la permission d'une puissance légitime placée au-dessus de lui. Mais celui qui combat sous les ordres d'un prince ou d'un juge, si c'est un particulier, ou par zèle pour la justice et en quelque sorte d'après les ordres de Dieu, si c'est une personne publique, celui-là ne prend pas le glaive, mais il fait usage de celui qui lui a été confié, et par conséquent il ne doit pas être puni. Toutefois ceux qui pèchent en se servant du glaive ne sont pas tous tués par le glaive, mais ils périssent toujours de cette manière, parce qu'ils sont punis éternellement pour le péché qu'ils ont commis, s'ils ne se repentent.

Il faut répondre au *second*, que ces préceptes, comme le dit saint Augustin (*Lib. de serm. Dom. in monte*, lib. I, cap. 34, 35 et 36), doivent toujours être observés par rapport à la disposition intérieure de l'âme, c'est-à-dire que l'homme doit toujours être préparé à ne pas résister ou à ne pas se défendre, s'il le faut, mais quelquefois on doit agir autrement pour le bien général ou pour le bien de ceux avec lesquels on combat. C'est ce qui fait dire au même docteur (*Ep.* V, *ad Marc.*), que dans beaucoup de circonstances il faut consulter l'intérêt de ceux qu'on veut corriger avec une bienfaisante rigueur plutôt que leur volonté. Car quand on enlève à quelqu'un la liberté du mal, on triomphe de lui à son avantage ; puisqu'il n'y a rien de plus malheureux que la félicité des pécheurs qui nourrit en eux l'impunité et qui fortifie la volonté mauvaise, comme un ennemi intérieur.

(1) Quand il s'agit d'une guerre offensive, le chef de l'État peut seul la déclarer ; mais s'il s'agit d'une guerre défensive, tous les chefs inférieurs peuvent la soutenir, puisque le simple particulier a le droit de repousser la violence par la violence.

(2) La faute doit être grave, et il faut qu'on n'ait pas pu obtenir réparation d'une autre manière, car il serait absurde d'avoir recours à un pareil moyen pour une faute légère.

(3) La violation d'un traité, le refus d'un tribut légitime, des secours accordés aux ennemis de l'État ou une alliance faite avec eux, sont de justes causes de guerre.

(4) Ce passage est tiré du Droit (Hab. *apud* cap. 25, quest. 1), mais il ne se trouve pas dans saint Augustin.

(5) D'après cette dernière condition, il est bien rare que la guerre soit parfaitement juste.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui font de justes guerres ont pour but la paix, et qu'ils ne sont contraires qu'à cette paix mauvaise que le Seigneur n'est pas venu apporter sur la terre, comme le dit l'Evangile (Matth. x), suivant la pensée de saint Augustin (*Ep.* ccv *ad Bonif.*) : On ne demande pas la paix pour arriver à la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Soyez donc, dit-il, pacifiques en combattant, afin que vous ameniez ceux que vous combattez à une paix avantageuse, après les avoir vaincus.

Il faut répondre au *quatrième*, que les exercices militaires ne sont pas universellement prohibés, l'Eglise ne défend que ceux qui sont déréglés et dangereux, d'où résultent les meurtres et les déprédations. Chez les anciens il y avait des exercices militaires qui étaient sans péril; c'est pour cela qu'on les appelait des études (1) (*méditations*) ou des combats sans effusion de sang, comme on le voit dans une des lettres de saint Jérôme (2).

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS AUX CLERCS ET AUX ÉVÊQUES DE FAIRE LA GUERRE (3)?

1. Il semble qu'il soit permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre. Car les guerres sont licites et justes, comme nous l'avons dit (art. préc.), selon qu'elles défendent les pauvres et l'Etat tout entier des injures des ennemis. Or, il semble que ce soit surtout aux prélats qu'il appartienne de remplir ce devoir. Car saint Grégoire dit (*Hom.* XIV *in Ev.*) : Le loup fond sur les brebis quand un ravisseur injuste opprime les fidèles et les humbles; mais celui qui paraissait être le pasteur et qui ne l'était pas, abandonne les brebis et s'enfuit; parce que comme il craint le danger pour lui-même, il n'a pas le courage de résister à l'injustice. Il est donc permis aux prélats et aux clercs de faire la guerre.

2. Le pape Léon (4) écrivait (23, quest. VIII, cap. *Igitur*) : Comme il nous arrivait souvent de mauvaises nouvelles du côté des Sarrazins et que quelques-uns disaient qu'ils allaient entrer publiquement ou en secret dans le port des Romains, nous avons ordonné à ce sujet à notre peuple de s'assembler et nous avons pris la résolution de descendre vers le littoral de la mer. Il est donc permis aux évêques de faire la guerre.

3. C'est la même raison qui porte l'homme à faire une chose et à y consentir, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* I, 32) : *Non-seulement ceux qui agissent, mais encore ceux qui consentent à l'action, sont dignes de mort.* Or, celui qui consent le mieux à une chose, c'est celui qui porte les autres à la faire. Par conséquent comme il est permis aux évêques et aux clercs d'exciter les autres à la guerre, puisqu'il est dit (23, quest. VIII, cap. *Hortatu*) que ce fut sur les exhortations et les prières du pape Adrien que Charlemagne entreprit la guerre contre les Lombards, il s'ensuit qu'ils ont le droit de combattre.

4. Ce qui est par soi honnête et méritoire n'est pas défendu aux prélats et aux clercs. Or, il est quelquefois glorieux et méritoire de faire la guerre; car nous lisons (23, quest. VIII, cap. *Omni*) que si quelqu'un est mort pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des chrétiens, il recevra de Dieu la récompense céleste. Il est donc permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre.

(1) Tels sont encore aujourd'hui les exercices par lesquels on s'apprend à tirer des armes.

(2) On trouve dans saint Jérôme *tirocinium*, *Ep.* I, *rudimentum*, *Ep.* IV et XIII, mais ce n'est que dans Végèce que se trouve le mot *meditatio* employé ici par saint Thomas.

(3) Il est défendu par le droit canon à tous les ecclésiastiques de combattre de leur propre main, hors le cas d'une nécessité pressante (cap. *Quicumque*, causa 28, quæst. 28).

(4) Léon IV. Cette lettre adressée à Lothaire n'existe plus.

Mais c'est le *contraire*. Il a été dit à saint Pierre et dans sa personne à tous les évêques et à tous les clercs (1) (Matth. XXVI, 52) : *Remettez votre épée dans son fourreau*. Il ne leur est donc pas permis de faire la guerre.

CONCLUSION. — Puisque la guerre détourne presque complétement l'homme de la contemplation des choses divines et le porte à répandre le sang humain, il n'est point du tout permis aux clercs de faire la guerre, sinon dans l'extrême nécessité.

Il faut répondre que plusieurs choses sont nécessaires au bien de la société humaine. Car les choses diverses sont mieux et plus rapidement expédiées par divers individus que par un seul, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2). Il y a aussi des affaires qui sont tellement contraires les unes aux autres qu'on ne peut pas convenablement les faire ensemble. C'est pourquoi on défend les choses de moindre importance à ceux qui sont chargés d'intérêts plus graves. Ainsi, d'après les lois humaines, le négoce est interdit aux militaires qui sont chargés de la défense du pays (2). Or, les exercices militaires répugnent absolument aux devoirs que les évêques et les clercs sont obligés de remplir, pour deux raisons : 1° Pour une raison générale, parce que la guerre entraîne après elle une foule d'inquiétudes ; par conséquent elle détourne l'esprit de la contemplation des choses divines, l'empêche de louer Dieu et de prier pour le peuple, ce qui constitue le devoir des clercs. C'est pourquoi comme on interdit le négoce aux clercs parce qu'il préoccupe trop l'esprit, de même on leur défend (3) la guerre d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Tim.* II, 4) : *Que celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse point dans les affaires séculières.* 2° Pour une raison spéciale. Car tous les ordres des clercs sont établis pour le ministère de l'autel, dont le sacrement représente la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XI, 26) : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* C'est pour cela qu'il n'est pas convenable qu'ils tuent ou qu'ils versent le sang, mais ils doivent être plutôt disposés à répandre leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leurs œuvres ce qu'ils font par leur ministère. C'est pour cette raison qu'on a décidé que ceux qui répandaient le sang seraient irréguliers (4), même quand ils l'auraient fait sans péché. Puisque celui qui a été chargé d'un office quelconque ne peut pas faire ce qui répugne à sa charge, il s'ensuit qu'il n'est jamais permis aux clercs de faire des guerres qui aient pour but l'effusion du sang (5).

Il faut répondre au *premier* argument, que les prélats doivent résister non-seulement aux loups qui égorgent spirituellement le troupeau, mais encore aux ravisseurs et aux tyrans qui le tourmentent corporellement. Toutefois ils ne doivent pas faire usage eux-mêmes des armes matérielles, mais des armes spirituelles, suivant ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* X, 4) : *Les armes de notre milice ne sont point charnelles, mais elles sont puissantes en Dieu;* ce sont des avis salutaires, de pieuses prières et la sentence de l'excommunication contre les opiniâtres.

(1) On entend par là tous ceux qui sont dans les ordres sacrés. Le droit comprenait encore les tonsurés et les minorés qui jouissaient d'un bénéfice.

(2) Ces incompatibilités sont indiquées (*in syntagm. juris*. lib. XXV, cap. 15, num. 8).

(3) Cette défense n'est ni de droit naturel, ni de droit divin ; elle est seulement de droit ecclésiastique ; par conséquent, le pape peut en dispenser.

(4) L'irrégularité est un empêchement et non une peine. Son principal effet, dans la circonstance présente, c'est de rendre l'ecclésiastique inhabile à exercer les fonctions de son ordre. Il ne peut les exercer sans péché tant que l'irrégularité n'est pas levée.

(5) S'ils ont une juridiction temporelle sur un domaine, ils peuvent cependant déclarer la guerre, lever une armée, lui donner des chefs, comme le fait le souverain pontife, mais ils ne peuvent combattre de leur propre main.

Il faut répondre au *second*, que les prélats et les clercs peuvent, d'après l'ordre de leurs supérieurs, assister aux batailles, non pour combattre de leur propre main, mais pour secourir spirituellement ceux qui défendent la bonne cause, par des exhortations, des absolutions et d'autres moyens spirituels. C'est ainsi que dans l'ancienne loi il était ordonné (Jos. VI) aux prêtres de sonner des trompettes sacrées pendant l'action. C'est aussi pour ce motif principalement qu'il a été accordé aux évêques et aux clercs d'aller à la guerre. S'il y en a qui aient combattu de leur propre main, c'est par abus.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 4), toute puissance, que ce soit un art ou une vertu, à laquelle la fin appartient, doit disposer des moyens qui se rapportent à cette fin. Or, les guerres matérielles qu'un peuple fidèle entreprend doivent avoir pour fin le bien spirituel et divin qui est l'objet de la mission des clercs. C'est pourquoi il appartient aux clercs de disposer les autres et de les exciter à faire des guerres justes. Car on ne défend pas aux ecclésiastiques de faire la guerre parce que la guerre est un péché, mais parce que la profession des armes ne convient pas à leur personne (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que quoiqu'il soit méritoire de faire des guerres justes, cependant cela est défendu aux clercs parce qu'ils sont établis pour faire des choses plus méritoires encore. Ainsi l'acte du mariage peut être méritoire, cependant il est condamnable chez ceux qui ont fait vœu de virginité, parce qu'ils se sont obligés à un plus grand bien.

ARTICLE III. — DANS LA GUERRE EST-IL PERMIS DE TENDRE DES EMBUCHES?

1. Il semble qu'à la guerre il ne soit pas permis de tendre des embûches. Car il est dit (*Deut.* XVI, 20) : *Vous ferez avec justice ce qui est juste.* Or, les embûches étant une fraude paraissent appartenir à l'injustice. On ne doit donc pas en faire usage dans des guerres qui sont justes.

2. Les embûches et les fraudes paraissent contraires à la bonne foi, comme le mensonge. Or, comme nous devons avoir de la bonne foi avec tout le monde et ne mentir à personne, d'après saint Augustin (*Lib. cont. mend.* cap. 15), il s'ensuit que nous devons aussi user de bonne foi à l'égard de l'ennemi, comme le dit le même Père (*Ep.* CLXXXIX *ad Bonif.*) et que par conséquent on ne doit pas lui tendre des embûches.

3. L'Evangile dit (Matth. VII, 12) : *Faites aux autres ce que vous voulez qu'on vous fasse à vous-même.* Nous devons observer ce précepte à l'égard de tout le prochain. Or, nos ennemis sont notre prochain. Donc puisque personne ne veut qu'on lui tende des embûches ou qu'on le trompe, il semble que personne ne doive employer ces moyens pour faire la guerre.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst. sup. Jos.* quest. 10) : Quand on fait une guerre juste, la justice ne nous empêche pas de combattre ouvertement ou de tendre des embûches. C'est ce que prouve le témoignage du Seigneur lui-même qui a ordonné à Josué de tendre des embûches aux habitants de la cité d'Haï, comme on le voit (Jos. VIII).

CONCLUSION. — Les injures ou les fraudes contraires à la foi promise sont illicites dans la guerre, mais il est permis d'avoir recours aux embûches quand elles consistent dans des desseins secrets.

Il faut répondre que les embûches ont pour but de tromper les ennemis. Or, on peut tromper quelqu'un de deux manières, par action ou par parole. 1° Quand les embûches proviennent de ce qu'on dit à l'ennemi une chose fausse ou de ce qu'on ne tient pas la promesse qu'on lui a faite, elles

(1) Il n'y a d'exception que pour le cas d'extrême nécessité, où le droit naturel permet aux clercs comme aux autres de combattre de leur propre main.

sont toujours illicites ; on ne doit jamais le tromper de la sorte (1). Car, comme le dit saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 29), il y a dans la guerre des droits et des conventions (2) que l'on doit observer même entre ennemis. 2° Nous pouvons tromper par nos paroles et nos actes, parce que nous ne découvrons pas à l'ennemi nos desseins ou nos pensées. Nous devons toujours agir ainsi, parce que, même dans l'enseignement sacré, il y a une foule de choses que nous devons tenir secrètes, surtout à l'égard des infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, suivant ces paroles de l'Evangile (Matth. VII, 6) : *Ne donnez pas les choses saintes aux chiens.* A plus forte raison doit-on tenir secrets les plans qu'on a conçus pour attaquer les ennemis. Aussi parmi les différentes parties de la science militaire met-on en première ligne le soin de cacher à l'ennemi ses desseins, comme on le voit (*Lib. Strat. Front.* lib. I, cap. 1). Cette discrétion appartient aux embûches dont on a le droit de se servir, quand on fait une guerre légitime (3). Toutefois ces embûches ne méritent pas, à proprement parler, le nom de fraudes ; elles ne répugnent pas à la justice, ni à une volonté droite. Car ce serait au contraire une prétention déréglée que de vouloir que les autres ne nous cachent rien.

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS DE COMBATTRE LES JOURS DE FÊTE (4)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de combattre les jours de fête. Car es fêtes sont établies pour vaquer au service divin ; c'est ce qui ressort de l'observation du sabbat qui est ordonnée par la loi (*Ex.* XX) ; puisque le mot sabbat signifie repos. Or, dans les batailles, on a la plus grande peine et la plus grande inquiétude. On ne doit donc combattre d'aucune manière les jours de fête.

2. Isaïe (LVIII) blâme les juifs de ce que dans les jours de fête ils réclament leurs dettes et de ce qu'ils se font des procès et des querelles. A plus forte raison est-il défendu de combattre les jours de fête.

3. On ne doit rien faire de contraire à l'ordre pour éviter un dommage temporel. Or, il semble que combattre les jours de fête ce soit une chose par elle-même contraire à l'ordre. Donc dans aucune nécessité extrême, relative à un intérêt temporel, on ne doit combattre les jours de fête.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. *Mach.* II, 41) : *Ils prirent alors une excellente résolution en disant : qui que ce soit qui nous attaque le jour du sabbat, ne faisons point difficulté de combattre contre lui.*

CONCLUSION. — S'il y a nécessité, il est permis de combattre les jours de fête pour la défense de l'Etat, autrement cela n'est pas permis.

Il faut répondre que l'observation des fêtes n'empêche pas l'homme de faire ce qui est nécessaire au salut de son corps. Ainsi le Seigneur dit avec reproche aux Juifs (Joan. VII, 23) : *Vous vous indignez contre moi de ce que j'ai guéri un homme le jour du sabbat ?* De là il résulte que les médecins peuvent licitement soigner leurs malades les jours de fête. A plus forte raison doit-on pourvoir au salut de l'Etat, par lequel on empêche la mort d'une multitude d'individus et une foule de maux temporels et spirituels,

(1) Il y a dans cette circonstance un mensonge officieux ou un défaut de bonne foi ; ce qui n'est jamais permis.

(2) Il ne serait pas permis, par exemple, d'empoisonner les puits et les fontaines, et il y a une foule d'autres moyens barbares que l'on ne doit pas employer, parce qu'ils sont contraires au droit des gens.

(3) On peut, par exemple, avoir l'air de fuir pour retomber ensuite avec plus d'avantage sur l'ennemi, tenter l'attaque d'un côté, quand c'est sur l'autre qu'on veut se porter, etc. C'est en cela que consiste le génie militaire.

(4) Cette question est décidée positivement par le droit (*Decret. causa* 23, quest. VIII, cap. *Si nulla*).

plutôt qu'au salut corporel d'un seul homme. C'est pourquoi il est permis, s'il y a nécessité, de faire les jours de fête de justes guerres pour la défense de l'Etat : car ce serait tenter Dieu que de vouloir dans une nécessité pressante s'abstenir de combattre. Mais quand il n'y a pas nécessité, on ne doit pas se battre les jours de fête pour les raisons que l'on a données précédemment (1).

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

QUESTION XLI.

DE LA QUERELLE.

Après avoir parlé de la guerre, nous avons à nous occuper de la querelle. A ce sujet deux questions se présentent : 1° La querelle est-elle un péché ? — 2° Est-elle fille de la colère ?

ARTICLE I. — LA QUERELLE EST-ELLE TOUJOURS UN PÉCHÉ?

1. Il semble que la querelle ne soit pas toujours un péché. Car la querelle paraît être une contention. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. x *in litt. R*) : Le mot *rixosus* vient de *rictus* (*rictus caninus*) ; parce que le querelleur est toujours prêt à contredire, il aime la contestation et provoque celui qui lutte avec lui. Or, la contention n'est pas toujours un péché. La querelle n'en est donc pas toujours un également.

2. Nous lisons (*Gen.* xxvi) que les serviteurs d'Isaac creusèrent un autre puits et qu'à ce sujet ils se querellèrent. Or, on ne doit pas croire que la famille d'Isaac se serait querellée publiquement sans que ce patriarche s'y opposât, s'il y avait eu là un péché. La querelle n'est donc pas un péché.

3. La querelle paraît être une guerre particulière. Or, la guerre n'est pas toujours un péché. La querelle n'en est donc pas toujours un non plus.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul (*Gal.* v) range la querelle parmi les œuvres de la chair qui empêchent ceux qui les font d'entrer dans le royaume de Dieu. Les querelles ne sont donc pas seulement des péchés, mais encore des péchés mortels.

CONCLUSION. — Puisque la querelle provient d'une volonté déréglée, elle est toujours un péché ; pour celui qui a attaqué l'autre injustement c'est un péché mortel, pour celui qui se défend c'est tantôt un péché véniel et tantôt un péché mortel en raison de la disposition déréglée de son âme.

Il faut répondre que comme la contention implique une contradiction dans les paroles, de même la querelle implique une contradiction dans les actes (2). Ainsi la glose (*interl.*) dit à l'occasion du passage de saint Paul (*Gal.* v) qu'il y a querelle quand les individus se frappent réciproquement par colère. C'est pourquoi la querelle paraît être un combat particulier que se livrent des personnes privées, non d'après le consentement de l'autorité publique, mais par suite du déréglement de leur volonté. Par conséquent la querelle implique toujours un péché. — Pour celui qui attaque injustement un autre, c'est un péché mortel ; car on ne peut pas mettre la main sur le prochain pour lui nuire, sans pécher mortellement. Pour celui qui se défend il peut ne pas faire de péché, ou faire un péché véniel ou mortel, selon les divers mouvements de son âme et selon la manière dont il se défend. Car s'il se défend uniquement pour repousser l'injure dont il est l'objet, et s'il le fait

(1) Ces raisons sont exprimées dans les objections précédentes. Malgré la décision de saint Thomas, qui paraît si précise, on croit que l'on peut s'exercer le dimanche au maniement des armes, sans qu'il y ait de péché. Il y a cependant des théologiens qui en font un péché véniel.

(2) Dans la querelle on en vient aux voies de fait.

avec la modération convenable, il n'y a pas de péché, et l'on ne peut dire, à proprement parler, que de sa part il y ait querelle. S'il se défend par un sentiment de vengeance et de haine et sans modération, il pèche toujours. Le péché est véniel quand il n'éprouve qu'un sentiment léger de haine ou de vengeance, ou que son défaut de modération n'est pas extrême; mais il est mortel quand il s'élève contre celui qui l'attaque avec le dessein bien arrêté de le mettre à mort ou de le blesser grièvement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot querelle ne désigne pas la contention d'une manière absolue. Dans le passage cité de saint Isidore il y a trois choses qui indiquent ce qu'il y a de déréglé dans la querelle : 1° c'est que les querelleurs ont l'esprit tout disposé à entrer en lutte; ce qu'il exprime en disant *qu'ils sont toujours prêts à contredire*, que les autres disent et fassent bien ou mal; 2° c'est qu'ils se plaisent dans la contradiction; c'est pourquoi il ajoute : *qu'ils aiment la contestation;* 3° c'est qu'ils provoquent les autres à les contredire, et c'est ce qui lui fait dire : *qu'ils provoquent ceux qui luttent avec eux.*

Il faut répondre au *second*, que dans ce passage de la Genèse il n'est pas dit que les serviteurs d'Isaac se soient querellés, mais que les habitants du pays s'élevèrent contre eux. Par conséquent ces derniers péchèrent, mais il n'en fut pas de même des serviteurs d'Isaac qui étaient alors calomniés.

Il faut répondre au *troisième*, que pour que la guerre soit juste, il faut qu'elle soit entreprise d'après les ordres de la puissance publique, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1); au lieu que la querelle résulte des sentiments particuliers de colère ou de haine. Car si les ministres d'un prince ou d'un juge attaquent certains individus au nom de la puissance publique et que ceux-ci se défendent, on ne dira pas qu'il y a querelle, mais qu'il y a résistance à l'autorité supérieure. Par conséquent ceux qui attaquent ainsi les autres ne causent pas de querelle et ne font point de péché; il n'y a que ceux qui se défendent d'une manière déréglée.

ARTICLE II. — LA QUERELLE VIENT-ELLE DE LA COLÈRE?

1. Il semble que la querelle ne soit pas issue de la colère. Car saint Jacques dit (Jac. IV, 1) : *D'où viennent les guerres et les procès qui s'élèvent parmi vous? N'est-ce pas de la concupiscence qui combat dans vos membres?* Or, la colère n'appartient pas à l'appétit concupiscible. La querelle ne vient donc pas de la colère, mais plutôt de la concupiscence.

2. Il est dit (*Prov.* XXVIII, 15) : *Celui qui se vante et qui s'enfle d'orgueil excite les querelles* (*jurgia*). Or, le mot latin *rixa* paraît avoir le même sens que le mot *jurgium*. Il semble donc que la querelle vienne de la vaine gloire ou de l'orgueil auquel appartiennent la jactance et l'ostentation.

3. Nous lisons encore (*Prov.* XVIII, 6) que *les lèvres de l'insensé s'embarrassent dans les querelles*. Or, la folie diffère de la colère; car elle n'est pas contraire à la douceur, mais plutôt à la sagesse ou à la prudence. La querelle ne vient donc pas de la colère.

4. L'Ecriture dit aussi (*Prov.* X, 12) que *la haine suscite des querelles*. Or, la haine vient de l'envie, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). La querelle n'est donc pas issue de la colère, mais de l'envie.

5. Enfin il est écrit (*Prov.* XVII, 19) que *celui qui médite des dissensions sème* (2) *les querelles*. Or, la discorde est fille de la vaine gloire, comme nous l'avons vu (quest. XXXVII, art. 2). Donc la querelle aussi.

(1) C'est ce qui a lieu dans le duel, dont saint Thomas parle quest. XCV, art. 8, à propos des combats judiciaires.

(2) D'après la Vulgate, *aime* (*diligit*).

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor. loc. cit.*) que la querelle vient de la colère, et nous voyons (*Prov.* xv, 18, et xxix, 22) que l'homme colère provoque les querelles.

CONCLUSION. — Il est évident que la querelle vient de la colère plutôt que de la haine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la querelle implique une contradiction qui en vient jusqu'aux voies de fait, quand l'un tend à blesser l'autre. Or, un individu tend à en blesser un autre de deux manières : 1° En se proposant absolument son mal. Cette lésion appartient à la haine, dont l'intention est de faire du tort à l'ennemi ouvertement ou en secret. 2° On a l'intention de nuire à un autre de manière qu'il le sache et malgré sa résistance, et c'est le sens que l'on attache au mot querelle. A ce point de vue la querelle appartient à la colère proprement dite qui est le désir de la vengeance. Car il ne suffit pas à celui qui est irrité de nuire secrètement à celui qui est l'objet de sa colère, mais il veut lui faire sentir lui-même qu'il agit contre sa volonté pour se venger de l'injure qu'il en a reçue, comme on le voit par ce que nous avons dit plus haut en parlant de la passion de la colère (1ª 2ᵉ, quest. xlvi, art. 6 ad 2). Par conséquent la querelle proprement dite vient de la colère.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. xxv, art. 1 et 2), toutes les passions de l'irascible viennent des passions du concupiscible. D'après cela ce qui vient de la colère le plus prochainement vient de la concupiscence, comme de sa première racine (1).

Il faut répondre au *second*, que la jactance et l'enflure, qui sont les effets de l'orgueil ou de la vaine gloire, n'excitent pas directement les rixes ou les querelles, mais occasionnellement, en ce sens que l'on est porté à se mettre en colère quand on considère comme une injure de voir les autres se placer au-dessus de soi; et c'est ainsi que les querelles et les rixes naissent de la colère.

Il faut répondre au *troisième*, que la colère, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. xlviii, art. 3), empêche le jugement de la raison, et sous ce rapport elle a de la ressemblance avec la folie. C'est ce qui fait qu'elles ont un effet commun. Car, par suite du défaut de raison, il arrive que l'on cherche à faire du mal à un autre d'une manière déréglée.

Il faut répondre au *quatrième*, que la querelle, quoiqu'elle vienne quelquefois de la haine n'en est pas toujours l'effet propre; parce que celui qui hait n'a pas l'intention d'attaquer son ennemi à visage découvert comme le querelleur, puisqu'il cherche aussi quelquefois à lui faire du mal en secret. Mais quand il voit qu'il l'emporte, il continue à lui nuire en le querellant. Toutefois le tort que l'on cause à un autre par la querelle est l'effet propre de la colère, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que la haine résulte des querelles; c'est pourquoi celui qui médite des dissensions ou qui a l'intention de semer la discorde parmi des individus excite d'abord entre eux des querelles; comme tout péché peut commander l'acte d'un autre péché, en le rapportant à sa fin. Mais il ne s'ensuit pas que la querelle soit directement et proprement issue de la vaine gloire.

(1) La colère est la cause prochaine de la querelle, la concupiscence en est la cause éloignée.

QUESTION XLII.

DE LA SÉDITION QUI EST CONTRAIRE A LA PAIX.

Nous avons maintenant à nous occuper de la sédition qui est contraire à la paix, et à cet égard deux questions se présentent : 1° La sédition est-elle un péché spécial ? — 2° Est-elle un péché mortel ?

ARTICLE I. — LA SÉDITION EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL DISTINCT DES AUTRES?

1. Il semble que la sédition ne soit pas un péché spécial distinct des autres. Car, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x, *ad litt. S*), le séditieux est celui qui jette la dissension dans les esprits et qui engendre la discorde. Or, ce qui est la matière d'un péché n'est pas d'un autre genre que le péché qu'il produit. Il semble donc que la sédition ne soit pas un péché spécial distinct de la discorde.

2. La sédition implique une certaine division. Or, le mot de schisme vient du mot *scissura* qui signifie déchirement, comme nous l'avons vu (quest. xxxix, art. 1). La sédition ne paraît donc pas un péché différent du schisme.

3. Tout péché spécial distinct des autres est un vice capital, ou du moins il en est une conséquence. Or, on ne compte pas la sédition parmi les vices capitaux, ni parmi les fautes qui résultent de ces vices, comme on le voit (*Mor.* lib. xxxi, cap. 17), où l'on trouve cette double énumération. La sédition n'est donc pas un péché spécial distinct des autres.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul (II. *Cor.* xii) distingue la sédition des autres péchés.

CONCLUSION. — Puisque la sédition est opposée au bien particulier de l'unité et de la paix de la multitude, elle est un péché spécial.

Il faut répondre que la sédition est un péché spécial qui a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle, et qui en diffère sous certain rapport. Ce qu'elle a de commun avec elles, c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points. 1° La guerre et la querelle impliquent en acte un combat mutuel, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre. C'est ce qui fait dire à la glose (*interl.*) sur les paroles de saint Paul (II. *Cor.* xii) que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare à combattre et qu'on en a l'intention. 2° La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs; c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude (1); la querelle n'est au contraire que la lutte d'un individu contre un autre individu, ou de quelques hommes entre eux; tandis que la sédition proprement dite enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre partie. C'est pourquoi, la sédition étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, elle est un péché particulier.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle séditieux celui qui excite la sédition : et parce que la sédition implique la discorde, il s'ensuit qu'on donne le nom de séditieux non à celui qui produit la discorde quelle qu'elle soit, mais à celui qui l'excite entre les parties d'une même multitude. Ainsi le péché de sédition n'existe pas seulement dans celui qui sème la discorde, mais il existe encore dans ceux qui se séparent à tort des autres.

Il faut répondre au *second*, que la sédition diffère du schisme de deux ma-

(1) Une nation qui marche contre une autre nation ; tandis que dans la sédition ce sont les parties d'un même tout qui sont en lutte.

nières : 1° Parce que le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, tandis que la sédition est opposée à son unité temporelle ou séculière, comme l'unité de la cité ou du royaume. 2° Parce que le schisme n'implique pas une préparation à un combat corporel, mais seulement une dissension spirituelle; tandis que la sédition suppose qu'on se prépare à en venir matériellement aux armes.

Il faut répondre au *troisième*, que la sédition est comprise sous la discorde aussi bien que le schisme; car ils sont l'un et l'autre une sorte de discorde qui sépare non pas un individu d'un autre, mais les différentes parties de la multitude entre elles.

ARTICLE II. — LA SÉDITION EST-ELLE TOUJOURS UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la sédition ne soit pas toujours un péché mortel. Car la sédition implique un tumulte à main armée, comme le dit la glose (*loc. cit.* art. préc.). Or, le combat n'est pas toujours un péché mortel, mais il est quelquefois juste et licite, comme nous l'avons vu (quest. XL, art. 1). Donc à plus forte raison la sédition peut-elle exister sans péché mortel.

2. La sédition est une discorde, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Or, la discorde peut exister sans péché mortel et quelquefois même absolument sans péché. Donc la sédition aussi.

3. On loue ceux qui délivrent la multitude d'un pouvoir tyrannique. Or, il n'est pas facile d'affranchir un pays sans exciter la dissension dans son sein, puisqu'il y a toujours une partie de la nation qui veut conserver le tyran, tandis que l'autre s'efforce de le chasser. La sédition peut donc avoir lieu sans péché.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels (II. *Cor.* XII). La sédition est donc un péché de cette nature.

CONCLUSION. — La sédition étant une guerre injuste, contraire au bien général de l'Etat, est toujours un péché mortel dans son genre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), la sédition est contraire à l'unité d'une multitude, c'est-à-dire d'un peuple, d'une cité ou d'un royaume. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. II, cap. 21, et lib. XIX, cap. 24) que les sages définissent le peuple, non pas l'association quelconque d'une multitude, mais une association fondée sur un droit consenti et sur la communauté d'intérêts. D'où il est manifeste que l'unité à laquelle la sédition est contraire est l'unité du droit et de l'intérêt commun. Il est donc évident que la sédition est opposée à la justice et au bien général, et que par conséquent elle est dans son genre un péché mortel, qui est d'autant plus grave que le bien général que la sédition attaque l'emporte sur le bien particulier que la querelle contrarie. — Mais le péché de sédition appartient d'abord et principalement à ceux qui excitent la révolte; ce sont eux qui pèchent le plus grièvement. Il se rapporte en second lieu à ceux qui suivent les chefs de la révolte et qui troublent le bien général. Quant à ceux qui défendent l'Etat en leur résistant, on ne doit pas les appeler des séditieux, comme on ne donne pas le nom de querelleurs à ceux qui défendent leur personne, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLI, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la guerre qui est permise a pour but l'intérêt général, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 1); tandis que la sédition est contraire au bien général du peuple, et c'est pour ce motif qu'elle est toujours un péché mortel.

Il faut répondre au *second*, que la discorde peut n'être pas coupable quand elle tend à nous séparer de ce qui n'est pas manifestement bon; mais elle

ne peut pas être sans péché, quand elle nous met en opposition avec ce qui est bon évidemment. Or, la sédition est une discorde de ce genre, puisqu'elle est contraire à l'unité de la multitude, qui est manifestement un bien.

Il faut répondre au *troisième*, que le gouvernement tyrannique n'est pas juste, parce qu'il n'a pas pour but le bien général, mais le bien particulier de celui qui gouverne, comme on le voit (*Pol.* lib. III, cap. 5; *Eth.* lib. VIII, cap. 10). C'est pourquoi, quand on trouble ce gouvernement, on n'excite pas réellement une sédition, à moins qu'en troublant le gouvernement d'un tyran on agisse d'une manière si déréglée, que le peuple qui lui était soumis ait plus à souffrir du trouble qu'on a excité que du despotisme du tyran lui-même (1). Le tyran mérite plutôt d'être appelé lui-même un séditieux, quand il nourrit dans le peuple qui lui est soumis les désordres et les séditions, pour assurer sa domination. Car cette conduite est tyrannique, puisqu'elle sert les intérêts particuliers de celui qui commande au détriment de la multitude.

QUESTION XLIII.

DU SCANDALE.

Après avoir parlé de la sédition qui est opposée à la paix, nous avons à nous occuper des vices contraires à la bienfaisance. Parmi ces vices il y en a qui se rapportent à l'essence de la justice, ce sont ceux par lesquels on blesse injustement le prochain; mais le scandale paraît spécialement contraire à la charité, et c'est pour cela que nous devons ici en parler. Or, au sujet du scandale huit questions se présentent : 1° Qu'est-ce que le scandale? — 2° Le scandale est-il un péché? — 3° Est-ce un péché spécial? — 4° Est-ce un péché mortel? — 5° Les parfaits se scandalisent-ils? — 6° Peuvent-ils scandaliser les autres? — 7° Devons-nous sacrifier nos biens spirituels dans la crainte du scandale? — 8° Devons-nous abandonner nos biens temporels pour la même cause?

ARTICLE I. — DOIT-ON DÉFINIR LE SCANDALE : *Une parole ou un acte moins droit qu'il ne devrait être, et qui devient une occasion de ruine spirituelle pour les autres* (2) *?*

1. Il semble que ce soit à tort qu'on définisse le scandale : *Une parole ou un acte moins droit qu'il ne devrait être, et qui devient pour les autres une occasion de ruine.* Car le scandale est un péché, comme nous le verrons (art. seq.). Or, d'après saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 27), le péché *est une parole, une action ou un désir contraire à la loi de Dieu.* La définition précédente est donc insuffisante, parce qu'elle omet de parler de la pensée ou du désir.

2. Puisque, parmi les actes vertueux ou droits, l'un est plus vertueux ou plus juste que l'autre, il n'y a que celui qui est absolument juste qui ne paraisse pas moins juste qu'il ne devrait être. Si donc le scandale est une parole ou un acte moins droit, il s'ensuit que tout acte vertueux, à l'exception de celui qui est excellent, est un scandale.

3. L'occasion désigne une cause par accident. Or, ce qui existe par accident ne doit pas entrer dans une définition, parce qu'il n'exprime pas l'espèce. C'est donc à tort que le mot *occasion* entre dans la définition du scandale.

4. Toute action peut être pour quelqu'un une occasion de ruine, parce

(1) Saint Thomas en consacrant les droits du peuple et les principes d'une sage liberté, a soin de prévenir les abus, en mettant les restrictions nécessaires à sa pensée.

(2) Sous ces mots, parole ou action, saint Thomas comprend aussi les péchés d'omission; car, comme il le dit lui-même : *Pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum* (1ª 2ᵉ, quest. LXXI, art. 6).

que les causes par accident sont indéterminées. Si donc le scandale est ce qui est pour un autre une occasion de ruine, toute action ou toute parole pourra être scandaleuse, ce qui paraît répugner.

5. On fournit au prochain une occasion de chute, quand on le blesse ou qu'on l'affaiblit dans la foi. Or, le scandale se distingue par opposition à l'offense et à la faiblesse. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XIV, 21) : *Il vaut mieux ne point manger de chair et ne point boire de vin, ni rien faire de ce qui est pour votre frère une occasion de chute et de scandale, ou de ce qui peut l'affaiblir dans sa foi.* La définition précédente du scandale n'est donc pas convenable.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jérôme expliquant ce passage de saint Matthieu (Matth. XV) : *Scis quià Pharisæi audito hoc verbo,* etc., dit : Quand nous lisons : *Quiconque aura scandalisé,* nous entendons par là celui qui aura été pour les autres, par ses paroles ou ses actions, une occasion de ruine.

CONCLUSION. — Le scandale est une parole ou un acte moins droit qu'il ne devrait être et qui est pour les autres une occasion de ruine spirituelle.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jérôme (*Sup.* Matth. XV), le mot grec σκάνδαλον désigne ce qui blesse ou ce qui embarrasse le pied. Car il arrive que quelquefois, en marchant, on rencontre un obstacle dans lequel on s'embarrasse, et qui devient une occasion de chute : cet obstacle porte le nom de scandale. De même, en avançant dans le chemin de la vie spirituelle, il se trouve qu'on est porté à tomber par la parole ou l'action d'un autre, en ce sens que ses avis, ses exhortations ou ses exemples nous entraînent au péché; et voilà ce qu'on entend, à proprement parler, par le scandale. Or, une chose n'est par sa propre nature une occasion de ruine spirituelle pour les autres qu'autant qu'elle manque d'une certaine rectitude; parce que ce qui est parfaitement droit prémunit l'homme contre la chute plutôt que de l'exciter à tomber. C'est pourquoi on dit avec raison que le scandale est une parole ou une action moins droite qu'elle ne devrait être, et qui est pour les autres une occasion de ruine.

Il faut répondre au *premier* argument, que la pensée ou le désir du mal restent cachés dans le cœur; par conséquent ils ne se montrent pas aux autres comme un obstacle qui les porte à tomber, et c'est pour cela qu'on ne peut pas dire qu'ils soient scandaleux.

Il faut répondre au *second*, que le mot *moins droit* ne désigne pas une chose qu'une autre surpasse en rectitude; mais il exprime un défaut de rectitude, soit parce que la chose est mauvaise par elle-même, comme le péché, soit parce qu'elle a l'apparence du mal (1), comme celui qui mangeait là où se trouvaient des viandes immolées aux idoles. Car quoique cette action ne soit pas en elle-même un péché, si on la fait sans mauvaise intention, néanmoins, comme elle a une apparence de mal, et qu'elle ressemble à un témoignage de respect rendu aux idoles, elle peut être pour les autres une occasion de ruine. C'est pour ce motif que l'Apôtre nous dit (I. *Thess.* V, 22) : *Abstenez-vous de tout ce qui a quelque apparence de mal.* Le mot *moins droit* est donc l'expression convenable, parce qu'on entend par là les choses qui sont en elles-mêmes des péchés aussi bien que celles qui en ont l'apparence.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXV, art. 3, et quest. LXXX, art. 1), il ne peut y avoir pour l'homme d'autre cause suffisante de péché ou de ruine spirituelle que sa propre volonté. C'est

(1) On peut donc remplacer le mot *moins droite* (*minus rectum*) par ces expressions : *mauvaise en soi ou en apparence,* comme l'a fait Mgr Gousset (*Théol. mor.* t. I, p. 159).

pourquoi les paroles et les actes d'un autre homme ne peuvent être qu'une cause imparfaite qui prépare d'une certaine manière cette ruine. C'est pour cette raison qu'on ne dit pas qu'elles sont une cause, mais une occasion de ruine (1), ce qui indique une cause imparfaite, et qui n'est pas toujours cause par accident. Cependant rien n'empêche que dans certaines définitions on ne fasse entrer ce qui existe par accident, parce que ce qui est accidente pour l'un peut convenir absolument à un autre. C'est ainsi que dans la définition de la fortune on fait entrer la cause par accident, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 52).

Il faut répondre au *quatrième*, que la parole ou l'action d'une personne peut être pour une autre une cause de péché de deux manières : 1° par soi; 2° par accident. — Par soi, quand un individu a l'intention d'en entraîner un autre au péché par une parole ou une action mauvaise (2), ou bien, quoique l'individu n'ait pas cette intention, quand le fait est tel, que par sa nature il porte les autres au mal (3). Ainsi, quand quelqu'un fait publiquement un péché ou quelque chose qui ressemble à un péché, alors celui qui est l'auteur d'un pareil acte est pour les autres, à proprement parler, une occasion de ruine. C'est ce qu'on appelle le scandale actif. — Par accident, la parole ou l'acte d'une personne est pour une autre une cause de péché, quand, contrairement à l'intention de celui qui agit, et en dehors de la nature même de son acte, quelqu'un se trouve mal impressionné par une action et est porté au péché; comme quand on envie le bien des autres. Dans ce cas, celui qui fait une action droite qui est ainsi interprétée ne fournit pas l'occasion du péché, autant qu'il est en lui, mais un autre prend de là occasion de mal faire, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VII, 8) : *Le péché ayant pris de la loi occasion de s'irriter, a produit en moi toutes sortes de mauvais désirs*. C'est pourquoi ce scandale est passif sans être actif, parce que celui qui agit aussi droitement qu'il le peut, ne produit pas l'occasion de ruine que l'autre subit. Il arrive donc quelquefois que le scandale est tout à la fois actif dans l'un et passif dans l'autre, par exemple quand une personne pèche parce qu'une autre l'a excitée à pécher. D'autres fois le scandale est actif sans être passif, par exemple, quand un individu en excite un autre au péché par ses paroles ou ses actes, et que ce dernier n'y consent pas. Enfin le scandale peut être passif sans être actif (4), comme nous l'avons vu dans la solution de cet argument.

Il faut répondre au *cinquième*, que la faiblesse indique la disposition où l'on est de se scandaliser facilement; l'offense exprime l'indignation d'une personne contre celui qui pèche. Cette indignation peut exister quelquefois sans qu'il y ait ruine spirituelle, tandis que le scandale implique un embarras ou un achoppement qui est une cause de chute.

ARTICLE II. — LE SCANDALE EST-IL UN PÉCHÉ (5)?

1. Il semble que le scandale ne soit pas un péché. Car les péchés ne viennent pas de la nécessité, puisque tout péché est volontaire, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXXIV, art. 1 et 2). Or, *il est nécessaire qu'il y ait des scandales*, d'après l'Evangile (Matth. XVIII, 7). Le scandale n'est donc pas un péché.

(1) Ainsi, pour qu'il y ait scandale, il n'est pas nécessaire que le prochain tombe réellement dans le péché, il suffit qu'on l'ait exposé au péril d'y tomber, en lui en donnant l'occasion.

(2) C'est le scandale actif direct.

(3) C'est le scandale actif indirect.

(4) Ce scandale peut provenir de l'ignorance ou de la faiblesse, et c'est ce qu'on appelle le scandale des faibles; s'il provient de la malice, c'est le scandale pharisaïque.

(5) L'Ecriture s'élève dans une foule d'endroits contre le scandale (Matth. XVIII) : *Væ mundo à scandalis. Væ homini per quem scandalum venit. Si pes tuus, oculus tuus*, etc.

2. Aucun péché ne procède d'un sentiment de piété, parce qu'*un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits,* selon l'expression de l'Evangile (Matth. XII, 18). Cependant le scandale vient quelquefois de l'amour, puisque le Seigneur dit à saint Pierre (Matth. XVI, 23) : *Vous êtes pour moi un scandale.* Et à cette occasion saint Jérôme observe que l'erreur de l'apôtre, venant d'un sentiment de piété, ne paraît pas avoir été l'œuvre du démon. Donc tout scandale n'est pas un péché.

3. Le scandale implique un certain achoppement. Or, tous ceux qui se heurtent ne tombent pas. Le scandale peut donc exister sans le péché, qui est une chute spirituelle.

Mais c'est le *contraire.* Nous avons défini le scandale une parole ou un acte moins droit. Or, une chose est un péché par là même qu'elle manque de rectitude. Le scandale est donc toujours accompagné de péché.

CONCLUSION. — Le scandale actif ou passif est toujours un péché; toutefois le scandale actif peut exister sans le scandale passif et réciproquement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4), il y a deux sortes de scandale : l'un passif, qui existe dans celui qui est scandalisé, et l'autre actif, qui se trouve dans celui qui scandalise, et qui est pour les autres une occasion de ruine. — Le scandale passif est toujours un péché dans celui qui est scandalisé; car il ne se scandalise qu'autant qu'il subit une ruine spirituelle qui est un péché. Cependant il peut y avoir scandale passif sans qu'il y ait faute de la part de celui dont l'action excite le scandale (1); comme quand on se scandalise de ce qu'un autre fait bien. — De même le scandale actif est toujours un péché dans celui qui le produit, parce que, ou l'action qu'il fait est un péché, ou bien elle en a l'apparence. Dans ce dernier cas, il ne doit pas la faire par amour pour le prochain, au salut duquel chacun est tenu de pourvoir. Par conséquent, celui qui ne s'abstient pas agit contre la charité (2). Toutefois, il peut y avoir scandale actif sans que celui qui est scandalisé pèche, comme nous l'avons vu (art. préc. ad 4).

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles : *Il est nécessaire que des scandales arrivent,* doivent s'entendre non d'une nécessité absolue, mais de cette nécessité conditionnelle qui fait que les choses que Dieu prédit ou qu'il prévoit arrivent, si on les prend dans le sens composé, comme nous l'avons vu (1ª, quest. XXIII, art. 6 ad 2). Ou bien il est nécessaire que des scandales arrivent d'une nécessité finale, parce qu'ils sont utiles à la manifestation de ceux qui sont éprouvés; ou encore il est nécessaire qu'ils arrivent d'après la condition des humains qui ne se mettent pas en garde contre le péché. C'est comme si un médecin, en voyant des personnes observer une diète qu'elles ne doivent pas garder, disait : *Il est nécessaire que ces hommes-là soient faibles;* ce qui doit s'entendre conditionnellement, c'est-à-dire s'ils ne changent pas de régime. De même il est nécessaire que des scandales arrivent si les hommes ne changent pas leur mauvaise conduite.

Il faut répondre au *second,* que le mot scandale se prend ici, en un sens large, pour tout obstacle quelconque; car saint Pierre voulait empêcher la passion du Christ par suite des sentiments de piété qu'il avait pour son maître (3).

(1) Dans ce cas, le scandale passif n'en est que plus grave, surtout s'il est pharisaïque.

(2) Ce péché n'est cependant pas toujours mortel. Car il peut y avoir ici non-seulement défaut de consentement, mais encore légèreté de matière (art. 4).

(3) Si l'on ne prend pas le mot scandale dans son acception la plus large, il faut reconnaître que saint Pierre s'est alors rendu coupable d'un péché véniel. Saint Thomas indique ce sentiment (*Catena aurea*).

Il faut répondre au *troisième*, que personne n'éprouve d'achoppement dans l'ordre spirituel, s'il n'est retardé de quelque manière dans la voie du salut, ce qui est au moins l'effet du péché véniel.

ARTICLE III. — LE SCANDALE EST-IL UN PÉCHÉ SPÉCIAL?

1. Il semble que le scandale ne soit pas un péché spécial. Car le scandale est une parole ou un acte moins droit qu'il ne devrait être. Or, il en est ainsi de tout péché. Donc tout péché est un scandale, et par conséquent le scandale n'est pas un péché spécial.

2. Tout péché spécial, ou bien toute injustice spéciale, est distinct des autres, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 3 et 5). Or, le scandale n'est pas une faute distincte des autres péchés. Il n'est donc pas un péché spécial.

3. Tout péché spécial se constitue d'après ce qui donne à l'acte moral son espèce. Or, ce qui constitue l'essence du scandale, c'est qu'on pèche devant d'autres personnes. Quoique ce soit une circonstance aggravante que de pécher en public, il ne semble pas que cette condition de l'acte constitue l'espèce du péché. Le scandale n'est donc pas un péché spécial.

Mais c'est le *contraire*. Un péché spécial est contraire à une vertu spéciale aussi. Or, le scandale est opposé à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la charité. Car l'Apôtre dit (*Rom.* xiv, 15): *Si en mangeant de quelque chose vous scandalisez votre frère, dès lors vous ne vous conduisez plus par la charité.* Le scandale est donc un péché spécial.

CONCLUSION. — Quoique le scandale passif ne soit pas un péché spécial, cependant le scandale actif en est un qui est contraire à la correction fraternelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a deux sortes de scandale, l'actif et le passif. Le scandale passif ne peut pas être un péché spécial, parce qu'il arrive que, d'après la parole ou l'action d'un autre, un individu tombe dans tout genre de péché; et l'action par laquelle quelqu'un tire d'une parole ou d'un acte une occasion de péché ne constitue pas une espèce particulière de faute, parce qu'elle n'implique pas une difformité spéciale opposée à une vertu qui soit spéciale aussi. Mais le scandale actif peut être considéré de deux manières, en soi ou par accident. — Il existe par accident quand il se produit en dehors de l'intention de celui qui en est l'auteur, comme quand quelqu'un dit une parole ou fait une action mauvaise, sans avoir l'intention d'être pour un autre une occasion de ruine, mais uniquement pour satisfaire sa volonté. Dans ce cas, le scandale actif n'est pas un péché spécial (1), parce que ce qui existe par accident ne constitue pas une espèce. — Le scandale actif existe par soi quand on se propose, par une parole ou par une action mauvaise, d'en entraîner un autre au péché. Par là même qu'on se propose une fin spéciale, il en résulte un péché spécial dans sa nature; car, dans les actes moraux, la fin détermine l'espèce, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. i, art. 3, et quest. xviii, art. 4, 6 et 7). Par conséquent, comme le vol ou l'homicide est un péché spécial, parce qu'on a l'intention de faire un tort particulier au prochain, de même le scandale est un péché spécial (2), parce qu'il porte au prochain un préjudice

(1) Il y a controverse à cet égard. Paludan, Caétan, Bannès, Vasquez, Sanchez, Bécan, sont du sentiment de saint Thomas; Wiggers et Sylvius sont d'un sentiment contraire, et s'efforcent de prouver que saint Thomas n'est pas en opposition avec eux.

(2) Il résulte de là, qu'en confession l'on doit dire en quoi l'on a scandalisé le prochain, et faire connaître le nombre de personnes qu'on a scandalisées.

particulier, et il est directement contraire à la correction fraternelle, qui a spécialement pour objet d'éloigner du prochain ce qui peut lui nuire.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout péché peut matériellement se rapporter au scandale actif; mais il peut tirer sa raison formelle, comme péché spécial, de la fin qu'on se propose, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le scandale actif peut exister indépendamment des autres péchés, comme quand, par exemple, un individu scandalise le prochain par un fait qui n'est pas en soi un péché, mais qui a l'apparence du mal.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui fait du scandale un péché spécial, ce n'est pas la circonstance qu'on allègue, mais c'est la fin qu'on se propose, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LE SCANDALE EST-IL UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que le scandale soit un péché mortel. Car tout péché qui est contraire à la charité est un péché mortel, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 12, et quest. XXXV, art. 3). Or, le scandale est contraire à la charité (art. préc.). Le scandale est donc un péché mortel.

2. Aucun péché ne mérite la damnation éternelle, à moins qu'il ne soit mortel. Or, le scandale mérite la damnation éternelle, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XVIII, 6) : *Si quelqu'un est un sujet de scandale pour ces petits enfants qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou une meule de moulin et qu'on le jetât au fond de la mer;* parce que, comme le dit saint Jérôme (*in hunc loc.*), il vaut beaucoup mieux être puni de sa faute par un châtiment qui passe que par des tourments éternels. Le scandale est donc un péché mortel.

3. Tout péché que l'on commet contre Dieu est un péché mortel, parce qu'il n'y a que le péché mortel qui détourne l'homme de Dieu. Or, le scandale est un péché contre Dieu. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* VIII, 12) que *ceux qui blessent la conscience infirme de leurs frères pèchent contre le Christ.* Le scandale est donc toujours un péché mortel.

Mais c'est le *contraire.* Quand on porte quelqu'un à pécher véniellement, il peut y avoir là un péché véniel. Or, le scandale peut produire un pareil effet. Il peut donc être un péché véniel.

CONCLUSION. — Le scandale passif peut être véniel ou mortel selon la nature de la faute à laquelle on est entraîné par les paroles ou les actions d'un autre; de même le scandale passif est véniel ou mortel selon la disposition de l'acte et l'intention de celui qui scandalise.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le scandale implique un certain achoppement par lequel on est disposé à tomber. C'est pourquoi le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, en ce sens qu'il implique seulement une impulsion, comme quand quelqu'un est mû par une parole ou par une action déréglée d'un mouvement qui est celui d'un péché véniel. D'autres fois c'est un péché mortel, quand l'achoppement est accompagné de la chute, comme quand un individu suit les paroles ou les actions déréglées d'un autre jusqu'à ce qu'il arrive au péché mortel. — Le scandale actif, s'il existe par accident, peut être quelquefois un péché véniel, comme quand une personne fait un péché véniel ou un acte qui n'est pas en soi un péché, mais qui a quelque apparence de mal, et qu'elle le fait avec une légère indiscrétion. D'autres fois c'est un péché mortel, soit parce que l'on commet un péché mortel, soit parce que l'on méprise le salut du prochain au point de ne pas s'abstenir de ce que l'on pourrait facilement ne pas

faire dans son intérêt. Si le scandale est actif par lui-même (1), comme quand on se propose d'exciter un autre au péché, il y a péché mortel lorsqu'on a l'intention de faire pécher les autres mortellement; il l'est encore quand, par un péché mortel, on veut exciter les autres à pécher véniellement; mais il est véniel si on pèche véniellement dans l'intention de porter les autres à faire de même.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V. — LE SCANDALE PASSIF PEUT-IL TOMBER SUR CEUX QUI SONT PARFAITS?

1. Il semble que le scandale passif puisse tomber sur ceux qui sont parfaits. Car le Christ fut éminemment parfait. Or, il a dit à saint Pierre (Matth. XVI, 23) : *Vous êtes pour moi un scandale.* Donc, à plus forte raison, ceux qui sont parfaits peuvent-ils être scandalisés.

2. Le scandale implique un obstacle qui arrête dans un individu le développement de la vie spirituelle. Or, ceux qui sont parfaits peuvent être arrêtés par rapport aux progrès que la vie spirituelle fait en eux, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Thes.* II, 18) : *Nous avons voulu venir à vous, et moi Paul j'en ai eu plus d'une fois le dessein, mais Satan nous en a empêchés.* Les parfaits peuvent donc être scandalisés.

3. Il peut y avoir même dans ceux qui sont parfaits des péchés véniels, suivant cette pensée de saint Jean (I. Joan. I, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons illusion.* Or, le scandale passif n'est pas toujours un péché mortel; mais c'est quelquefois un péché véniel, comme nous l'avons dit (art. préc.). Le scandale passif peut donc se rencontrer dans ceux qui sont parfaits.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. XVIII) : *Si quelqu'un est un sujet de scandale pour ces petits enfants,* saint Jérôme dit : Remarquez que celui qui est scandalisé est un petit enfant : car les grands ne subissent pas ainsi le scandale.

CONCLUSION. — Puisque les parfaits s'attachent à Dieu fermement et d'une manière pour ainsi dire immuable, le scandale passif n'existe pas en eux.

Il faut répondre que le scandale passif implique dans celui qui est scandalisé un certain trouble de l'esprit qui l'éloigne du bien. Or, celui qui s'attache fermement à une chose immuable n'est jamais ébranlé. Par conséquent, comme les forts ou les parfaits ne s'attachent qu'à Dieu, dont la bonté est immuable, et que tout en s'attachant à leurs supérieurs ils ne le font qu'autant que ceux-ci sont unis au Christ, suivant ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 16) : *Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ*, il s'ensuit que, quelque déréglées que soient les paroles ou les actions des autres, ils ne s'écartent pas de la justice, d'après cette pensée du Psalmiste (*Ps.* CXXIV, 1): *Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur sont fermes comme la montagne de Sion : celui qui demeure dans Jérusalem ne sera jamais ébranlé.* C'est pour cette raison que ceux qui sont parfaitement unis à Dieu par l'amour ne se scandalisent point, selon cette autre pensée de David (*Ps.* CXVIII, 165) : *Ceux qui aiment votre loi jouissent d'une grande paix, et il n'y a point pour eux de scandale* (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 2 ad 2), le mot *scandale* se prend en cet endroit dans un sens large pour tout obstacle, quel qu'il soit. Ainsi le Seigneur dit à saint Pierre : *Vous*

(1) Dans ce cas le scandale est direct.

(2) Au lieu de faire tomber ceux qui sont parfaits, les mauvais exemples excitent au contraire leur ferveur, parce qu'ils s'efforcent par leurs bonnes actions de réparer le tort que les péchés des autres font à la gloire de Dieu.

êtes pour moi un scandale, parce qu'il s'efforçait de le détourner du dessein qu'il avait conçu d'endurer sa passion.

Il faut répondre au *second,* qu'on peut empêcher les hommes parfaits d'agir extérieurement; mais pour la volonté intérieure, ni les paroles, ni les actions des autres ne l'empêchent de tendre vers Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 38): *Ni la mort, ni la vie ne pourra nous séparer de la charité de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes parfaits tombent quelquefois dans des péchés véniels par suite de l'infirmité de leur nature, mais les paroles ou les actions des autres ne les scandalisent pas, selon le vrai sens du mot; seulement ils peuvent être prêts à se scandaliser, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* LXXII, 2): *Mes pieds ont été presque ébranlés.*

ARTICLE VI. — LE SCANDALE ACTIF PEUT-IL SE RENCONTRER DANS CEUX QUI SONT PARFAITS?

1. Il semble que le scandale actif puisse se rencontrer dans ceux qui sont parfaits. Car la passion est l'effet de l'action. Or, il y en a qui se scandalisent passivement des paroles ou des actions de ceux qui sont parfaits, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XV, 12): *Vous savez que les pharisiens ont été scandalisés après avoir entendu cette parole.* Le scandale actif peut donc se rencontrer dans ceux qui sont parfaits.

2. Saint Pierre, après avoir reçu l'Esprit-Saint, était à l'état parfait. Néanmoins il a scandalisé ensuite les gentils; car saint Paul dit (*Gal.* II, 14): *Quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas,* c'est-à-dire à Pierre, *devant tout le monde: Si vous vivez, quoique vous soyez Juif, à la manière des gentils et non pas à celle des Juifs, pourquoi contraignez-vous les gentils à judaïser?* Le scandale actif peut donc exister dans ceux qui sont parfaits.

3. Le scandale actif est quelquefois un péché véniel. Or, ceux qui sont parfaits peuvent faire des péchés véniels. Ils peuvent donc aussi scandaliser activement.

Mais c'est le *contraire.* Le scandale actif répugne plus à la perfection que le scandale passif. Or, le scandale passif ne peut exister dans ceux qui sont parfaits. Le scandale actif doit donc encore moins s'y rencontrer.

CONCLUSION. — Puisque les parfaits agissent selon la droite raison et qu'ils sont toujours unis à Dieu par la charité, ils ne peuvent produire d'autre scandale actif qu'un scandale faible et léger qui résulte de l'infirmité même de la nature.

Il faut répondre que le scandale actif existe, à proprement parler, quand on dit ou qu'on fait une chose qui est de nature à porter un autre à tomber; ce qui est le fait exclusif d'une action ou d'une parole déréglée. Or, il appartient à ceux qui sont parfaits de conformer leurs actions à la règle de la raison, selon cette expression de l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 40): *Que tout se fasse selon l'ordre et la bienséance.* Et ils donnent surtout leurs soins aux choses qui pourraient non-seulement les faire pécher, mais être encore pour les autres une occasion de ruine. Par conséquent si dans leurs paroles ou leurs actes publics ils s'écartent un peu de cette règle, il faut l'attribuer à la faiblesse humaine qui les éloigne de la perfection. Toutefois elle ne les en éloigne pas au point qu'ils s'écartent beaucoup de l'ordre de la raison; ils ne s'en écartent que fort peu et fort légèrement, ce qui n'est pas d'ailleurs assez important pour que les autres puissent raisonnablement prendre de là occasion de pécher.

Il faut répondre au *premier* argument, que le scandale passif est toujours produit par un scandale actif, mais il n'est pas toujours produit par le

scandale actif d'un autre, il l'est quelquefois par le scandale actif de celui-là même qui est scandalisé, parce qu'il se scandalise lui-même (1).

Il faut répondre au *second*, que saint Pierre a péché à la vérité et qu'il fut répréhensible selon le sentiment de saint Augustin (*Ep.* VIII et IX) et de saint Paul lui-même, en s'écartant des gentils pour éviter le scandale des Juifs, parce que dans cette circonstance il faisait une sorte d'imprudence dont les gentils récemment convertis à la foi étaient scandalisés. Mais l'action de saint Pierre n'était pas un péché assez grave (2) pour que les autres pussent à juste titre en avoir du scandale. Par conséquent ils étaient scandalisés passivement sans que le scandale actif existât dans saint Pierre.

Il faut répondre au *troisième*, que les péchés véniels de ceux qui sont parfaits consistent surtout dans des mouvements subits qui ne peuvent scandaliser, puisqu'ils sont cachés. S'ils font dans leurs paroles ou dans leurs actes extérieurs des péchés véniels, ils sont d'ailleurs si légers que par eux-mêmes ils ne sont pas de nature à causer du scandale.

ARTICLE VII. — DEVONS-NOUS NÉGLIGER QUELQUES BIENS SPIRITUELS PAR CRAINTE DU SCANDALE?

1. Il semble qu'on doive omettre des biens spirituels à cause du scandale. Car saint Augustin enseigne (*Lib. cont. Parm.* lib. III, cap. 2) que quand on a lieu de redouter un schisme, il faut cesser de punir les pécheurs. Or, la punition des pécheurs est un bien spirituel, puisqu'elle est un acte de justice. On doit donc omettre le bien spirituel à cause du scandale.

2. L'enseignement de la religion paraît être éminemment spirituel. Cependant on doit s'en abstenir à cause du scandale, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. VII, 6) : *Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez point vos perles devant les pourceaux, de peur que se tournant contre vous ils ne vous déchirent.* On doit donc abandonner le bien spirituel à cause du scandale.

3. La correction fraternelle est un bien spirituel, puisqu'elle est un acte de charité. Or, quelquefois on l'omet par charité pour éviter de scandaliser les autres, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 9). On doit donc omettre le bien spirituel à cause du scandale.

4. Saint Jérôme (*Glos. Nic. de Lyra sup. Matth.* XV) dit qu'on doit omettre à cause du scandale tout ce qu'on peut négliger sans blesser la triple vérité de la vie, de la justice et de l'enseignement. Or, on peut bien des fois omettre d'accomplir les conseils évangéliques et de faire l'aumône sans blesser cette triple vérité, autrement on pécherait toujours en omettant ces œuvres qui tiennent le premier rang parmi les œuvres spirituelles. Il y a donc des œuvres spirituelles qu'on doit omettre à cause du scandale.

5. Eviter un péché quelconque c'est un bien spirituel, parce que tout péché produit un tort spirituel à celui qui le commet. Or, il semble que pour éviter le scandale du prochain on doive quelquefois pécher véniellement; par exemple, quand par un péché véniel on empêche un autre de faire un péché mortel. Car l'homme doit empêcher, autant qu'il est en lui, la damnation de son prochain, pourvu qu'il ne compromette pas son propre salut, ce qui n'a pas lieu par l'effet du péché véniel. L'homme doit donc omettre certain bien spirituel pour éviter le scandale.

(1) Tel est le scandale des faibles et principalement le scandale pharisaïque.

(2) C'était moins un péché qu'une faute relativement à la conduite qu'il fallait tenir dans cette circonstance. Saint Paul a repris saint Pierre, parce que c'était le meilleur moyen pour faire cesser le scandale passif des gentils.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Hom.* VII *in Ezech.*) : Si l'on se scandalise de la vérité, il vaut mieux laisser le scandale se produire que d'abandonner la vérité. Or, les biens spirituels appartiennent éminemment à la vérité. On ne doit donc pas les omettre à cause du scandale.

CONCLUSION. — On ne doit jamais abandonner les biens spirituels qui sont nécessaires au salut à cause du scandale; mais on doit dissimuler les autres ou les différer pour un temps, à cause du scandale des faibles.

Il faut répondre que quoiqu'il y ait deux sortes de scandale, l'actif et le passif, il n'est pas ici question du scandale actif, parce que ce scandale étant une parole ou un acte moins droits qu'ils ne devraient être, il n'est jamais permis de le produire. La question n'est donc sérieuse qu'autant qu'il s'agit du scandale passif. — Par conséquent nous avons à examiner quel est le bien qu'on doit omettre, dans la crainte qu'un autre ne se scandalise. Or, entre les biens spirituels il faut distinguer. Parmi ces biens il y en a qui sont nécessaires au salut et qu'on ne peut omettre sans péché mortel. Il est évident que personne ne doit pécher mortellement pour empêcher un autre de tomber dans le péché; parce que, selon l'ordre de la charité, l'homme doit préférer son salut spirituel à celui de son prochain, et c'est pour cette raison qu'on ne doit jamais omettre ce qui est de nécessité de salut pour éviter le scandale. — A l'égard des biens spirituels qui ne sont pas de nécessité de salut il faut encore distinguer. Car le scandale qui en vient est quelquefois le fait de la malice. C'est ainsi qu'il y en a qui veulent empêcher les autres de faire des bonnes œuvres en excitant du scandale. C'est le scandale des pharisiens qui se scandalisaient de la doctrine de Notre-Seigneur; Jésus-Christ nous apprend que nous devons le mépriser (1) (Matth. xv). D'autres fois le scandale vient de la faiblesse ou de l'ignorance, c'est le scandale des faibles. A cause de ce scandale, on doit dissimuler le bien spirituel que l'on fait ou le différer pendant un temps s'il n'y a pas de danger, jusqu'à ce qu'on ait pu donner la raison de ces pratiques et qu'on ait fait cesser le scandale. Mais si après avoir éclairé la raison, le scandale persévère, il paraît être l'effet de la malice (2), et l'on ne doit pas omettre ces œuvres spirituelles à cause de lui.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne punit pas pour punir, mais les peines qu'on inflige sont comme des médecines qui ont pour but la répression des péchés. C'est pourquoi elles sont justes, selon qu'elles ont pour effet la répression du mal. Mais si en infligeant une peine on voit qu'il en résulte des péchés plus graves et plus nombreux, cette peine n'est plus alors un acte de justice. C'est dans ce cas que saint Augustin dit que quand par suite de l'excommunication il y a danger de schisme, il n'appartient pas à la vérité de la justice de porter cette sentence (3).

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de la doctrine il y a deux choses à considérer, la vérité qui est enseignée et l'acte par lequel on l'enseigne. La première de ces deux choses est de nécessité de salut ; c'est-à-dire qu'il faut que celui qui a la charge d'enseigner n'enseigne pas le contraire de la vé-

(1) *Sinite illos, cæci sunt et duces cæcorum.*

(2) Sylvius fait observer que saint Thomas dit qu'il *paraît* être l'effet de la malice, parce qu'il n'en est pas toujours ainsi. Car le scandale des faibles peut persévérer, soit parce qu'ils ne comprennent pas bien ce qu'on leur dit, soit parce qu'ils croient leur raison meilleure et qu'ils s'appuient sur la coutume contraire. Dans ce cas Cajétan dit que si on peut différer ces œuvres spirituelles sans en subir un grand dommage, on fera bien de le faire, jusqu'à ce que les autres soient mieux informés.

(3) On est ici dans le cas où deux préceptes que l'on ne peut observer à la fois se présentent néanmoins simultanément. On doit seulement suivre le principal; l'autre n'est pas obligatoire dans cette circonstance.

rité, mais qu'il fasse connaître la vérité en l'appropriant au temps et aux personnes. C'est pourquoi quelque scandale qui doive en résulter, il ne doit jamais taire la vérité pour enseigner l'erreur. Quant à l'acte même de l'enseignement on le compte parmi les aumônes spirituelles, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 2). Par conséquent, il faut faire à l'égard de l'enseignement le même raisonnement que pour les autres œuvres de miséricorde, dont nous allons parler (*in solut.* ad 4).

Il faut répondre au *troisième*, que la correction fraternelle, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 1), a pour but l'amélioration de celui qui en est l'objet. C'est pour cela qu'on la compte parmi les biens spirituels quand elle atteint sa fin, ce qui n'a pas lieu si elle scandalise celui qu'elle devrait amender. Ainsi quand on omet la correction à cause du scandale, ce n'est pas un bien spirituel qu'on néglige de faire.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans la vérité de la vie, de la doctrine et de la justice, on comprend non-seulement ce qui est nécessaire au salut, mais encore ce qui est un moyen de le faire plus parfaitement, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XII, 31) : *Ayez plus d'empressement pour les dons qui sont les meilleurs.* Ainsi on ne doit pas omettre absolument les conseils, ni les œuvres de miséricorde à cause du scandale, mais on doit quelquefois les pratiquer en secret ou les différer à cause du scandale des faibles, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Quelquefois cependant l'observation des conseils évangéliques et l'accomplissement des œuvres de miséricorde sont de nécessité de salut, comme on le voit pour ceux qui ont fait vœu de pratiquer les conseils et pour ceux qui sont tenus de subvenir aux misères des autres, soit à leurs misères temporelles en nourrissant, par exemple, ceux qui ont faim ; soit à leurs misères spirituelles, en enseignant, par exemple, les ignorants. Que cette obligation résulte de la charge qui leur est imposée, comme pour les prélats, ou qu'elle provienne de la nécessité de celui qui est dans le besoin, elle est également certaine. Dans ce cas il faut raisonner à l'égard de ces œuvres spirituelles, comme à l'égard des autres choses qui sont de nécessité de salut.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a des théologiens qui ont dit qu'on devait faire un péché véniel pour éviter le scandale ; mais ce sentiment est contradictoire (1). En effet, si on doit le faire ce n'est plus un mal, ni un péché. D'ailleurs un péché ne peut pas être une chose que l'on doive choisir. Toutefois il arrive que par suite d'une circonstance une chose qui sans cela serait un péché véniel n'en est plus un. Ainsi une plaisanterie est un péché véniel quand on la fait sans utilité. Mais si on a un motif raisonnable de la faire, ce n'est pas une parole inutile, ni un péché. D'ailleurs quoique le péché véniel ne détruise pas la grâce par laquelle l'homme est sauvé, néanmoins il dispose au péché mortel et nuit par là même au salut.

ARTICLE VIII. — DEVONS-NOUS ABANDONNER NOS BIENS TEMPORELS A CAUSE DU SCANDALE?

1. Il semble qu'on ne doive pas abandonner ses biens temporels à cause du scandale. Car nous devons préférer à tous les biens temporels le salut spirituel du prochain que le scandale empêche. Or, nous laissons ce que nous aimons le moins à cause de ce que nous aimons le plus. Nous devons donc sacrifier nos biens temporels pour éviter le scandale du prochain.

2. D'après la règle de saint Jérôme (*Glos. lyr. sup. Matth.* XV), nous devons laisser de côté, à cause du scandale, tout ce qu'on peut abandonner

(1) Il est contraire à ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* III, 8) : *Non faciamus mala ut eveniant bona.*

sans compromettre la triple vérité (1). Or, on peut sacrifier ses biens temporels sans blesser cette triple vérité. On doit donc les abandonner à cause du scandale.

3. Parmi les biens temporels rien n'est plus nécessaire que la nourriture. Or, on doit se passer de nourriture à cause du scandale, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XIV, 15) : *Ne perdez pas par votre nourriture celui pour qui Jésus-Christ est mort.* A plus forte raison devons-nous abandonner tous les autres biens temporels à cause du scandale.

4. Nous ne pouvons pas conserver, ni recouvrer nos biens temporels d'une manière plus convenable que par le jugement. Or, il n'est pas permis d'avoir recours à la justice surtout avec scandale. Car il est écrit (Matth. V, 40) : *Si quelqu'un veut plaider contre vous pour prendre votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau.* L'Apôtre dit aussi (I. *Cor.* VI, 7) : *C'est déjà certainement un péché parmi vous que vous ayez des procès les uns contre les autres. Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous fasse tort? Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous trompe?* Il semble donc qu'on doive abandonner ses biens temporels à cause du scandale.

5. Parmi tous les biens temporels ceux qu'on doit le moins abandonner ce sont ceux qui sont annexés aux biens spirituels. Or, on doit abandonner ces biens à cause du scandale. Car l'Apôtre répandant les biens spirituels ne reçut pas de récompense temporelle pour ses prédications, dans la crainte d'*être une pierre d'achoppement pour l'Evangile du Christ*, comme il le dit lui-même (I. *Cor.* IX, 12). Pour la même cause l'Eglise dans certains pays n'exige pas la dîme, afin d'éviter le scandale. A plus forte raison doit-on sacrifier les autres biens temporels pour le même motif.

Mais c'est le *contraire.* Saint Thomas de Cantorbéry redemanda les biens ecclésiastiques, malgré le scandale du roi (2).

CONCLUSION. — Nous ne devons pas abandonner à cause du scandale les biens temporels de l'Eglise ou de l'Etat qui nous ont été confiés; mais quand il s'agit de nos propres biens, à cause du scandale des faibles nous devons les abandonner, ou travailler auparavant à apaiser le scandale; mais nous ne devons pas les sacrifier pour un scandale qui serait l'effet de la malice, nous devons plutôt les réclamer.

Il faut répondre qu'à l'égard des biens temporels on doit distinguer. Car ils nous appartiennent ou d'autres nous les ont confiés pour les garder; c'est ainsi que les biens de l'Eglise sont confiés aux prélats et les biens de la nation aux chefs de l'Etat. Ceux qui sont chargés de ces biens doivent les conserver nécessairement comme un dépôt, et c'est pour cela qu'ils ne doivent pas les aliéner à cause du scandale (3), pas plus qu'on ne peut négliger les autres choses qui sont de nécessité de salut. Quant aux biens temporels dont nous sommes les maîtres, tantôt nous devons et tantôt nous ne devons pas à cause du scandale les abandonner, en les donnant s'ils sont entre nos mains, ou en ne les redemandant pas, s'ils sont entre les mains des autres. Car si le scandale provient de l'ignorance ou de la faiblesse, et que ce soit, comme nous l'avons dit (art. préc.), le scandale des faibles, alors il faut sacrifier absolument ses biens temporels, ou bien apaiser le scandale d'une autre manière, c'est-à-dire par quelque avertissement (4). C'est ce qui fait

(1) Cette triple vérité, c'est la vérité de la vie, de la doctrine et de la justice dont il est parlé art. préc. ad 4m.

(2) Baronius, ad an. 1163, num. 9.

(3) Saint Antonin, Cajétan et d'autres théologiens font cependant observer que si le scandale était trop grave et qu'on ne pût pas l'apaiser par la raison, il vaudrait mieux qu'un supérieur ecclésiastique renonçât à ses droits que de les exiger.

(4) Si après avoir fait connaître par un avertissement la justice de ses prétentions le scandale continue, il devient un scandale pharisaïque. Par conséquent on ne doit pas en tenir compte.

dire à saint Augustin (*De serm. Dom.* lib. I, cap. 20) : Il faut donner sans nuire ni à vous, ni aux autres, et quand vous refusez quelque chose à quelqu'un il faut lui en faire connaître le juste motif; vous lui donnerez d'une manière plus profitable, après avoir repris l'injustice de sa demande. — D'autres fois le scandale vient de la malice ; c'est le scandale des pharisiens. A cause de ceux qui excitent ces sortes de scandale, on ne doit pas abandonner les biens temporels; parce que ce serait nuire au bien général; puisqu'on donnerait aux méchants l'occasion de ravir ce que les autres possèdent, et on nuirait aux ravisseurs eux-mêmes, qui en conservant ce qui appartient à autrui, resteraient dans le péché. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 8) : Il y en a que nous ne devons que tolérer quand ils nous ravissent nos biens temporels, mais il y en a aussi que par justice nous devons empêcher de voler, non-seulement pour qu'ils ne nous prennent pas ce qui nous appartient, mais de peur qu'en dérobant ce qui n'est pas le leur, ils ne se perdent eux-mêmes.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que si on laissait les méchants ravir le bien d'autrui, cette licence tournerait au détriment de la vérité, de la vie et de la justice. C'est pourquoi il ne faut pas que pour toute espèce de scandale on abandonne ses biens temporels.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas dans l'intention de l'Apôtre de nous dire que nous devons totalement nous abstenir de manger à cause du scandale; parce qu'il est nécessaire de manger pour vivre; mais il a seulement voulu qu'on s'abstînt, à cause du scandale, d'une certaine espèce de nourriture. C'est ainsi qu'il dit (I. *Cor.* VIII, 13) : *J'aimerais mieux ne manger jamais de viande que de scandaliser mon frère.*

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après saint Augustin (*De serm. Dom. in monte*, lib. I, cap. 29), le précepte du Seigneur doit s'entendre de la disposition intérieure de l'âme, de telle sorte que l'homme soit disposé à subir l'injure et la fraude plutôt que d'entrer en jugement, si ce parti est le plus avantageux. Mais il y a des circonstances où il n'est pas convenable de se sacrifier de la sorte, comme nous l'avons vu (*in resp.* ad 2). C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la pensée de l'Apôtre.

Il faut répondre au *cinquième*, que le scandale que l'Apôtre évitait provenait de l'ignorance des gentils qui n'avaient pas été habitués à cela. C'est pourquoi il fallait s'abstenir pour un temps de recueillir ces fruits temporels jusqu'à ce qu'on les eût instruits de ce devoir. Pour le même motif l'Eglise s'abstient de prélever les dimes dans certains pays, où l'on n'a pas coutume de les payer.

QUESTION XLIV.

DES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ.

Nous avons ensuite à nous occuper des préceptes de la charité. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Devait-on établir des préceptes à l'égard de la charité ? — 2° Fallait-il un ou deux préceptes ? — 3° Deux préceptes suffisent-ils ? — 4° Est-il convenable de commander qu'on aime Dieu de tout son cœur ? — 5° A-t-on eu raison d'ajouter : *de tout son esprit*, etc. ? — 6° Peut-on accomplir ce précepte en cette vie ? — 7° Du précepte : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même.* — 8° L'ordre de la charité est-il de précepte ?

ARTICLE I. — DEVAIT-IL Y AVOIR QUELQUE PRÉCEPTE A L'ÉGARD DE LA CHARITÉ?

1. Il semble qu'il ne fallait pas qu'il y eût de précepte sur la charité. Car la charité impose le mode d'être aux actes de toutes les vertus qui sont de précepte, puisqu'elle est la forme des vertus, comme nous l'avons dit

(quest. XXIII, art. 8). Or, le mode n'est pas de précepte, comme on l'avoue généralement. On ne doit donc pas établir de préceptes à l'égard de la charité.

2. La charité qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint nous rend libres, parce que *où est l'esprit du Seigneur là se trouve la liberté*, selon l'expression de l'Apôtre (II. *Cor.* III, 17). Or, l'obligation qui résulte des préceptes est contraire à la liberté, parce qu'elle impose une contrainte. Il ne doit donc pas y avoir de préceptes au sujet de la charité.

3. La charité est la première de toutes les vertus auxquelles les préceptes se rapportent, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXXI, art. 4, arg. 1; et 1ª 2ª. quest. XC, art. 2; quest. C, art. 2). S'il y avait des préceptes qui regardent la charité, ils devraient se trouver parmi les préceptes les plus remarquables, qui sont les préceptes du Décalogue. Comme il n'y en a pas dans le Décalogue, il s'ensuit qu'on n'a pas dû non plus en donner ailleurs.

Mais c'est le *contraire*. Ce que Dieu demande de nous est l'objet d'un précepte. Or, Dieu demande à l'homme de l'aimer, comme on le voit (*Deut.* X). Il doit donc y avoir des préceptes sur la dilection de la charité qui est l'amour de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque la charité mène l'homme à sa fin dernière et le dispose à l'égard des moyens par lesquels il l'atteint, il a été convenable qu'il y eût des préceptes à l'égard de cette vertu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1 ; et 1ª 2ª, quest. XCIX, art. 1), le précepte implique le devoir. Par conséquent une chose est de précepte, selon qu'elle est de devoir. Or, une chose est de devoir de deux manières : 1° par elle-même ; 2° relativement à une autre. En toute circonstance ce qui appartient à la fin est de devoir par soi-même, parce que ce qui appartient à la fin est bien absolument. Mais le moyen qui se rapporte à la fin n'est qu'un devoir relatif. Ainsi le devoir absolu du médecin, c'est de guérir, et son devoir relatif, c'est de donner une médecine pour opérer la guérison. Or, la fin de la vie spirituelle, c'est cette union de l'homme avec Dieu qui est produite par la charité. Tout ce qui regarde la vie spirituelle tend à cela comme à sa fin. D'où l'Apôtre dit (I. *Tim.* I, 5) : que *la fin des commandements, c'est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère*. En effet, toutes les vertus dont la loi ordonne la pratique ont pour but ou de purifier le cœur du tourbillon des passions, comme les vertus qui ont les passions pour objet, ou de rendre la conscience droite, comme celles qui regardent les opérations, ou de conserver la pureté de la foi, comme celles qui ont rapport au culte divin ; et ce sont ces trois choses que l'on exige pour qu'on aime Dieu. Car le cœur impur est éloigné de l'amour de Dieu par la passion qui l'entraîne vers les choses terrestres. La mauvaise conscience fait qu'on a horreur de la justice divine, parce qu'on craint le châtiment. La foi qui est feinte trahit l'affection que l'on a pour les choses qu'on suppose en Dieu, et qui écartent l'esprit de sa vraie notion. Et comme en tout genre ce qui est absolu l'emporte sur ce qui est relatif, il s'ensuit que le plus grand précepte a pour objet la charité, comme on le voit (Matth. XXII).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit en traitant des préceptes (1ª 2ª, quest. C, art. 10), le mode de l'amour n'est pas l'objet des préceptes qui sont établis par rapport aux autres actes de vertu. Ainsi l'acte de charité ne tombe pas sous ce précepte : *Honore ton père et ta mère* (1), mais il tombe sous des préceptes particuliers.

(1) C'est-à-dire qu'on peut remplir ce précepte sans le remplir par charité. Ainsi celui qui ho-

Il faut répondre au *second*, que l'obligation du précepte n'est opposée à la liberté que pour celui dont l'esprit est éloigné de ce qui est commandé, comme on le voit à l'égard de ceux qui gardent les préceptes de la loi uniquement par crainte. Mais le précepte de l'amour ne pouvant être rempli que par la volonté propre, c'est pour cette raison qu'il ne répugne pas à la liberté.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les préceptes du Décalogue ont pour fin l'amour de Dieu et du prochain. C'est pour cela qu'on n'a pas dû compter les préceptes de la charité parmi les préceptes du Décalogue, mais qu'ils se trouvent renfermés dans chacun d'eux.

ARTICLE II. — A-T-ON DU ÉTABLIR DEUX PRÉCEPTES A L'ÉGARD DE LA CHARITÉ?

1. Il semble qu'on n'ait pas dû établir deux préceptes à l'égard de la charité. Car les préceptes de la loi se rapportent à la vertu, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 3). Or, la charité est une vertu unique, comme nous l'avons prouvé (quest. xxxiii, art. 5). A l'égard de la charité on aurait donc dû n'établir qu'un seul précepte.

2. Comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. i, cap. 27) : La charité n'aime que Dieu dans le prochain. Or, pour nous porter à aimer Dieu, c'était assez de ce précepte : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu.* Il n'a donc pas fallu ajouter un autre précepte pour l'amour du prochain.

3. Les divers péchés sont opposés à divers préceptes. Or, on ne pèche pas en omettant d'aimer le prochain, si on n'omet pas d'aimer Dieu. Il est même dit (Luc. xiv, 26) : *Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple.* Le précepte de l'amour de Dieu n'est donc pas autre que celui de l'amour du prochain.

4. L'Apôtre dit (*Rom.* xiii, 8) : *Celui qui aime le prochain a accompli la loi.* Or, on n'accomplit la loi qu'en observant tous ses préceptes. Tous les préceptes sont donc renfermés dans l'amour du prochain ; un seul précepte, celui de l'amour du prochain, suffit, et par conséquent il ne doit pas y en avoir deux.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean dit (I. Joan. iv, 21) : *Nous avons reçu de Dieu ce commandement que celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère.*

CONCLUSION. — Non-seulement on a dû faire un précepte à l'égard de l'amour de Dieu, mais pour ceux qui sont peu instruits dans la loi divine, il a fallu ajouter explicitement un précepte sur l'amour du prochain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. c, art. 1 ad 2, et quest. xci, art. 3, et quest. xciv, art. 2) en parlant des préceptes, les préceptes sont dans la loi ce que les propositions sont dans les sciences spéculatives, dont les conséquences sont virtuellement contenues dans les premiers principes. Par conséquent celui qui connaîtrait parfaitement les principes dans toute leur étendue n'aurait pas besoin qu'on lui en exposât les conséquences à part. Mais parce que tous ceux qui connaissent les principes ne sont pas capables de voir tout ce qu'ils renferment virtuellement, il est nécessaire, à cause de leur faiblesse, que dans les sciences on déduise des principes les conséquences. Dans les choses pratiques, où nous avons pour guides les préceptes de la loi, la fin tient lieu de principe, comme nous l'avons dit (quest. xxiii, art. 7 ad 2, et quest. xxvi, art. 1 ad 1). Or, l'amour de Dieu est la fin à laquelle se rapporte l'amour du prochain. C'est pourquoi

nore son père et sa mère dans des vues purement humaines remplit ce précepte, seulement il ne le fait pas d'une manière méritoire.

on n'a pas dû seulement ordonner d'aimer Dieu, mais on a dû encore ordonner d'aimer le prochain, dans l'intérêt des ignorants qui n'auraient pas aisément remarqué que l'un de ces préceptes était renfermé dans l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique la charité soit une vertu unique, néanmoins elle se manifeste par deux actes dont l'un se rapporte à l'autre (1) comme à sa fin. Les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, il a fallu établir plusieurs préceptes de charité.

Il faut répondre au *second*, qu'on aime Dieu dans le prochain comme la fin dans le moyen qui s'y rapporte; cependant il a fallu établir explicitement des préceptes à l'égard de l'un et de l'autre, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le moyen tire sa bonté de son rapport avec la fin, et que c'est en ce sens, et non autrement, que l'on pèche en s'écartant du moyen (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'amour de Dieu est renfermé dans l'amour du prochain, comme la fin dans le moyen qui s'y rapporte, et réciproquement. Cependant il a fallu donner à l'égard de l'un et de l'autre un précepte explicite pour la raison que nous avons exposée (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — EST-CE ASSEZ DE DEUX PRÉCEPTES A L'ÉGARD DE LA CHARITÉ?

1. Il semble que ce ne soit pas assez de deux préceptes à l'égard de la charité. Car les préceptes se rapportent aux actes des vertus. Comme les actes se distinguent d'après les objets, il s'ensuit que l'on doit aimer par charité quatre choses : Dieu, soi-même, le prochain et son propre corps, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXV, art. 12, et quest. XXVI). Il devrait donc y avoir quatre préceptes de charité; par conséquent deux ne suffisent pas.

2. L'acte de charité comprend non-seulement l'amour, mais la joie, la paix, la bienfaisance. Or, on doit établir des préceptes à l'égard des actes des vertus. Deux préceptes de charité ne suffisent donc pas.

3. Comme il appartient à la vertu de faire le bien, de même il lui appartient d'éloigner du mal. Or, les préceptes affirmatifs nous portent à faire le bien et les préceptes négatifs à éviter le mal. Il ne devrait donc pas seulement y avoir à l'égard de la charité des préceptes affirmatifs, mais encore des préceptes négatifs. Par conséquent les deux préceptes de charité que l'on a précédemment rapportés ne suffisent pas.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XXII, 40): *Toute la loi et les prophètes sont renfermés dans ces deux commandements.*

CONCLUSION. — Puisque le bien qui est l'objet de la charité est la fin ou le moyen qui s'y rapporte, il ne doit y avoir que deux préceptes sur la charité, et on les a convenablement exposés en disant que l'un a pour objet l'amour de Dieu et l'autre l'amour du prochain.

Il faut répondre que la charité, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), est une amitié. L'amitié se rapporte à un autre, et c'est de là que saint Grégoire conclut (*Hom.* XVII *in Evang.*) que la charité ne peut pas exister entre moins de deux individus. Nous avons d'ailleurs expliqué comment par charité on s'aime soi-même (3) (quest. XXV, art. 4). Mais puisque l'amour a pour objet le bien et que le bien comprend la fin ou le moyen qui s'y rap-

(1) L'amour de Dieu et l'amour du prochain; c'est pourquoi il faut des préceptes qui se rapportent à ces deux sortes d'amour.

(2) Nous ne pouvons manquer à l'amour que nous devons au prochain, sans manquer à l'amour que nous devons à Dieu; mais si le prochain était pour nous un obstacle qui nous détournât de l'amour de Dieu, nous devrions haïr, non sa personne, mais son iniquité.

(3) Nous ne pouvons nous aimer de la sorte qu'autant que nous aimons Dieu comme notre fin.

porte, il a suffi d'établir deux préceptes à l'égard de la charité : l'un qui nous porte à aimer Dieu comme notre fin, l'autre qui nous fasse aimer le prochain à cause de Dieu, c'est-à-dire à cause de notre fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 23), quoiqu'il y ait quatre choses qu'on doive aimer par charité, il n'était pas nécessaire de faire des préceptes pour la seconde et la quatrième, c'est-à-dire pour l'amour de soi et de son propre corps. Car, dans quelque écart que l'homme tombe, il lui reste toujours l'amour de soi et l'amour de son corps (1). Mais on doit prescrire à l'homme la manière dont il faut qu'il aime, pour qu'il s'aime lui-même et qu'il aime son propre corps convenablement; ce qu'il fait d'ailleurs par là même qu'il aime Dieu et le prochain (2).

Il faut répondre au *second*, que les autres actes de charité résultent de l'acte d'amour, comme l'effet naît de la cause, ainsi que nous l'avons vu (quest. XXVIII, art. 4, et quest. XXIX, art. 3). Par conséquent les préceptes qui regardent les autres actes de cette vertu sont virtuellement renfermés dans le précepte de l'amour. Toutefois, pour solliciter ceux qui sont trop lents, il y a dans l'Ecriture des préceptes explicites pour chacun de ces actes. Ainsi l'Apôtre dit, sur la joie (*Phil.* IV, 4) : *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur;* sur la paix (*Heb.* XII, 14) : *Cherchez la paix avec tout le monde;* sur la bienfaisance (*Gal.* ultim. 10) : *Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous nos semblables.* Il y a même dans l'Ecriture des préceptes sur chaque partie de la bienfaisance, comme on le reconnaît quand on la médite attentivement.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est une plus grande chose de faire le bien que d'éviter le mal; c'est pour cela que les préceptes négatifs sont renfermés virtuellement dans les préceptes affirmatifs. Cependant il y a des préceptes explicites établis (3) contre les vices opposés à la charité. Ainsi il est dit contre la haine (*Lev.* XIX, 17) : *Ne haïssez pas votre frère dans votre cœur;* contre le dégoût (*Eccl.* VI, 26) : *Ne vous ennuyez point des liens de la sagesse;* contre l'envie (*Gal.* V, 26) : *Ne devenons pas désireux de la vaine gloire en nous provoquant et en nous portant envie mutuellement;* contre la discorde (I. *Cor.* I, 10) : *Dites tous la même chose et qu'il n'y ait pas de schisme parmi vous;* contre le scandale (*Rom.* XIV, 13) : *Ne soyez pas une pierre d'achoppement ou un scandale pour votre frère.*

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE D'ORDONNER QU'ON AIME DIEU DE TOUT SON CŒUR ?

1. Il semble qu'on ne doive pas ordonner d'aimer Dieu de tout son cœur. Car le mode de l'acte vertueux ne tombe pas sous le précepte, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1, et 1ª 2ᵉ, quest. C, art. 9). Or, ces mots *de tout cœur* impliquent le mode de l'amour divin. C'est donc à tort que l'on dit dans le précepte qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur.

2. Le tout et le parfait est une chose à laquelle rien ne manque, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63). Par conséquent, s'il est de précepte qu'on aime Dieu de tout son cœur, quiconque fait une chose qui n'appartient pas à l'amour de Dieu, agit contre le précepte et par suite pèche mortelle-

(1) Seulement, dans ce cas nous ne nous aimons pas nous-mêmes, et nous n'aimons pas notre corps selon Dieu.

(2) C'est pour cette même raison que le Décalogue ne prescrit pas à l'homme des devoirs envers lui-même. Car, du moment qu'il remplit tous ses devoirs envers Dieu et le prochain, ses facultés sont parfaitement ordonnées, et par conséquent il remplit ses devoirs envers lui-même.

(3) Ces préceptes sont pour les faibles, qui ne sauraient pas par eux-mêmes tirer ces conséquences.

ment. Or, le péché véniel n'appartient pas à l'amour de Dieu. Dans ce cas il serait donc mortel, ce qui répugne.

3. Aimer Dieu de tout son cœur, c'est le fait de la perfection, puisque, d'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 64), le tout et le parfait sont une même chose. Or, les choses parfaites ne sont pas de précepte, mais de conseil. On ne doit donc pas ordonner d'aimer Dieu de tout son cœur.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut.* VI, 5) : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur.*

CONCLUSION. — Puisque nous devons aimer Dieu comme notre fin dernière à laquelle nous devons tout rapporter, il était convenable qu'on nous ordonnât de l'aimer de tout notre cœur.

Il faut répondre que puisque les préceptes ont pour objet les actes des vertus, un acte n'est de précepte qu'autant qu'il est vertueux. Or, pour qu'un acte soit vertueux, il faut non-seulement qu'il porte sur une matière légitime, mais il faut encore qu'il soit revêtu des circonstances requises et qu'il soit par là même proportionné à l'excellence de sa matière. Or, puisque nous devons aimer Dieu comme notre fin dernière, à laquelle il faut tout rapporter, il s'ensuit que le précepte de l'amour de Dieu doit exprimer une sorte de *totalité* ou d'universalité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le précepte qui a pour objet l'acte d'une vertu quelconque ne comprend pas le mode ou la manière d'être que cet acte reçoit d'une vertu supérieure; mais le précepte embrasse le mode qui appartient à l'essence propre de la vertu qu'il ordonne, et c'est ce mode que ces mots expriment : *De tout cœur.*

Il faut répondre au *second*, que nous pouvons aimer Dieu de tout notre cœur de deux manières : 1° En acte, c'est-à-dire de sorte que le cœur de l'homme soit toujours actuellement porté tout entier vers Dieu; c'est ce qui constitue l'état de perfection de ceux qui sont dans le ciel. 2° Habituellement, c'est-à-dire que le cœur de l'homme soit tout entier porté vers Dieu, sans s'attacher à rien qui soit contraire à son amour. Cette perfection existe ici-bas, le péché véniel ne lui est pas contraire; car il ne détruit pas l'habitude de la charité, puisqu'il ne tend pas à un objet qui lui soit opposé, mais il en empêche seulement l'usage.

Il faut répondre au *troisième*, que la perfection de la charité à laquelle les conseils se rapportent tient le milieu entre les deux perfections dont nous venons de parler (2) (in sol. præc.). Elle consiste en ce que l'homme se détache, autant qu'il lui est possible, des choses temporelles, même de celles qui sont permises, mais dont les préoccupations empêchent le cœur de se porter actuellement vers Dieu.

ARTICLE V. — A CES PAROLES : « VOUS AIMEREZ LE SEIGNEUR VOTRE DIEU DE TOUT VOTRE CŒUR, » EST-IL CONVENABLE D'AJOUTER : « ET DE TOUTE VOTRE AME, ET DE TOUTE VOTRE FORCE (3)? »

1. Il semble qu'après ces paroles : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur*, on ait eu tort d'ajouter (*Deut.* VI, 5) : *Et de toute votre âme, et de toute votre force.* Car le cœur ne s'entend pas ici de l'organe corporel

(1) Si le précepte n'exigeait pas que l'on aimât Dieu de tout son cœur, l'acte qu'il commanderait ne serait pas proportionné à son objet.

(2) Ces deux perfections sont celle des élus, qui n'est pas possible en ce monde, et celle des chrétiens ici-bas, qui est de précepte et qui consiste à ne faire aucun péché mortel. La perfection qui est de conseil est plus élevée que cette dernière, mais elle l'est moins que la première; c'est ce qui fait dire à saint Thomas qu'elle tient le milieu entre l'une et l'autre.

(3) Cet article a pour objet de justifier toutes ces expressions de l'Écriture.

qui porte ce nom, parce que l'amour de Dieu n'est pas un acte du corps; par conséquent il faut qu'on prenne cette expression dans un sens spirituel. Or, le cœur ainsi compris est l'âme elle-même ou il en est une partie. Il était donc inutile d'ajouter ces autres paroles.

2. La force de l'homme dépend principalement du cœur, soit qu'on prenne ce mot dans un sens spirituel, soit qu'on le prenne dans le sens matériel. Donc, après avoir dit : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur*, il était inutile d'ajouter : *De toute votre force.*

3. Saint Matthieu dit (XXII, 37) : *De tout votre esprit.* Ce qu'on ne lit pas dans le Deutéronome (VI). Il semble donc que dans la loi ancienne ce précepte ait été mal exprimé.

Mais c'est le *contraire.* L'autorité de l'Ecriture est formelle.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'il nous est ordonné d'aimer Dieu de tout notre cœur, c'est-à-dire de rapporter à lui notre intention tout entière; de tout notre esprit, c'est-à-dire de lui soumettre entièrement notre intelligence; de toute notre âme, c'est-à-dire de régler tous nos appétits conformément à lui, et de toute notre force, c'est-à-dire de lui soumettre tous nos actes extérieurs.

Il faut répondre que ce précepte se trouve exprimé de différentes manières en divers endroits de l'Ecriture. En effet, dans le Deutéronome (VI), il y a trois choses : *De tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces.* Saint Matthieu n'exprime que deux (XXII) de ces paroles : *De tout notre cœur et de toute notre âme;* il omet *de toutes nos forces,* mais il ajoute : *De tout notre esprit.* Saint Marc en énumère quatre (XII). Il dit : *De tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit et de toute notre vertu;* ce qui revient au même que le mot *force.* Saint Luc (X) exprime aussi ces quatre conditions; puisqu'au lieu des mots latins *fortitudo* ou *virtus,* il emploie le mot *vires,* qui est synonyme. C'est pourquoi nous devons assigner la raison de ces quatre expressions; car, s'il y en a une d'omise dans les autres passages, c'est qu'elle se comprend d'après les autres (1). — Par conséquent il faut observer que l'amour est l'acte de la volonté qui est ici désignée par le *cœur.* Car, comme le cœur corporel est le principe de tous les mouvements du corps, de même la volonté, surtout quand elle se propose la fin dernière qui est l'objet de la charité, est le principe de tous les mouvements de l'esprit. Or, les actes se rattachent à trois principes qui sont mus par la volonté : il y a l'intellect, qui est désigné par l'esprit (*mens*); la puissance appétitive inférieure, qui est exprimée par l'âme (*anima*), et la force extérieure exécutive, que désignent les mots latins *fortitudo, virtus* et *vires.* Il nous est donc ordonné d'élever notre intention tout entière vers Dieu, et c'est l'aimer de *tout son cœur;* de lui soumettre notre intellect, et c'est l'aimer de *tout son esprit;* de régler notre appétit d'après lui, et c'est l'aimer de *toute notre âme;* enfin de lui obéir dans tous nos actes extérieurs, et c'est l'aimer de *toute notre force,* de toute notre vertu et de toutes nos puissances. Toutefois saint Jean Chrysostome (*Hom.* XLII *in Matth. op. imperf.*) entend dans un autre sens que le nôtre les mots *cœur* et *âme* (2). Saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 22) rapporte le cœur aux pensées, l'âme à la vie, l'esprit à l'intellect. D'autres entendent par le *cœur* l'intellect; par l'*âme,* la volonté; par l'*esprit,* la mémoire. Ou bien, suivant Némésius (3) (*Lib. de hom. opif.* cap. 8), le *cœur* exprime l'âme végétative; l'*âme,* la partie sensitive, et l'*esprit,* la partie in-

(1) Elle est renfermée en elles virtuellement.

(2) Cette homélie a été faussement attribuée à saint Chrysostome. D'ailleurs l'auteur entend la partie supérieure de l'homme par l'âme, et la partie inférieure par le cœur.

(3) On attribuait faussement cet ouvrage à saint Grégoire de Nysse.

telligente ; parce que nous devons rapporter à Dieu ce qui produit en nous la vie, le sentiment et l'intelligence.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VI. — LE PRÉCEPTE DE L'AMOUR DE DIEU PEUT-IL ÊTRE ACCOMPLI EN CETTE VIE?

1. Il semble qu'on puisse observer en cette vie le précepte de l'amour de Dieu. Car, d'après saint Jérôme (*Expos. fid. ad Damas.*), il est maudit celui qui prétend que Dieu a commandé l'impossible. Or, Dieu a donné ce précepte, comme on le voit dans le Deutéronome (VI). Il est donc possible de l'accomplir ici-bas.

2. Quiconque n'accomplit pas un précepte pèche mortellement; parce que, d'après saint Ambroise, le péché n'est rien autre chose qu'une transgression de la loi divine et une désobéissance aux ordres du ciel. Si donc il n'est pas possible d'observer ce précepte ici-bas, il s'ensuit que nul ne peut être sur cette terre sans péché mortel, ce qui est contraire à ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* I, 8) : *Dieu vous affermira jusqu'à la fin sans péché.* Et ailleurs (I. *Tim.* III, 10) : *Qu'ils soient admis dans le saint ministère, s'ils ne sont coupables d'aucun crime.*

3. Les préceptes ont été établis pour diriger les hommes dans la voie du salut, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XVIII, 9) : *La loi du Seigneur est une lumière qui éclaire les yeux.* Or, il est inutile de diriger quelqu'un vers un but qu'il ne peut atteindre. Il n'est donc pas impossible d'observer ce précepte ici-bas.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De perf. just.* cap. 8) que ce précepte sera accompli dans la plénitude de la charité des élus, parce que tant qu'on a à réprimer un reste de concupiscence charnelle, on n'aime pas Dieu absolument de toute son âme.

CONCLUSION. — Quoiqu'il n'y ait que dans le ciel qu'on accomplisse parfaitement le précepte de l'amour, cependant ici-bas on peut l'accomplir imparfaitement selon qu'on participe plus ou moins à la bonté de Dieu.

Il faut répondre qu'on peut accomplir un précepte de deux manières, parfaitement ou imparfaitement. — On l'accomplit parfaitement quand on arrive à la fin que se propose celui qui l'a établi. On l'accomplit imparfaitement quand on ne s'écarte pas de l'ordre qui mène à cette fin, bien qu'on n'atteigne pas la fin elle-même. Par exemple, si un général d'armée ordonne à ses soldats de combattre, il remplit parfaitement le précepte celui qui, en combattant l'ennemi, remporte la victoire que son chef avait en vue. Il le remplit, mais imparfaitement, celui dont les efforts ne sont pas couronnés de succès, pourvu que toutefois il n'agisse pas contrairement à la discipline militaire. Or, par ce précepte, Dieu veut que l'homme lui soit totalement uni, ce qui aura lieu dans le ciel quand *Dieu sera tout en tous,* comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 28). C'est pourquoi ce précepte s'accomplira pleinement et parfaitement dans le ciel. Il s'accomplit aussi ici-bas, mais d'une manière imparfaite (1). Toutefois, sur cette terre, il y en a qui l'accomplissent plus parfaitement que d'autres, selon qu'ils approchent davantage de la perfection que nous aurons dans le ciel.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement prouve que l'on peut accomplir ici-bas ce précepte d'une certaine manière, quoiqu'on ne l'accomplisse pas parfaitement.

Il faut répondre au *second,* que comme le soldat qui combat légitime-

(1) Car il n'y a personne, quelque juste qu'il soit, qui ne commette quelques péchés.

ment n'est pas coupable et ne mérite pas d'être puni, s'il ne remporte pas la victoire; de même celui qui n'accomplit pas ce précepte ici-bas, mais qui ne fait rien de contraire à l'amour de Dieu, ne pèche pas mortellement.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De perf. just.* cap. 8): Pourquoi ne ferait-on pas à l'homme un précepte de cette perfection, quoique personne ne la possède en ce monde? Car on ne court pas bien, si l'on ne sait pas où l'on doit courir. Et comment le saurait-on, s'il n'y avait aucun précepte qui l'apprît (1).

ARTICLE VII. — EST-IL CONVENABLE QU'IL Y AIT UN PRÉCEPTE QUI NOUS ORDONNE D'AIMER NOTRE PROCHAIN (2)?

1. Il semble que ce soit à tort que l'on ait commandé d'aimer le prochain. Car l'amour de la charité s'étend à tous les hommes, même aux ennemis, comme on le voit (Matth. v). Or, le mot de prochain implique une espèce de proximité qui ne paraît pas exister entre tous les hommes. Il semble donc qu'on ait mal établi ce précepte.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8): Ce que l'on aime pour autrui provient de ce que l'on aime pour soi. D'où il résulte que l'amour de soi est le principe de l'amour du prochain. Mais comme le principe l'emporte sur la conséquence qui en découle, il s'ensuit que l'homme ne doit pas aimer le prochain comme lui-même.

3. L'homme s'aime lui-même naturellement, mais il n'aime pas ainsi le prochain. C'est donc à tort qu'on lui commande d'aimer son prochain comme lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. XXII, 38): *Le second précepte est semblable au premier : Vous aimerez votre prochain comme vous-même.*

CONCLUSION. — Indépendamment de l'amour de Dieu, il était convenable d'ordonner à l'homme d'aimer son prochain comme lui-même, c'est-à-dire d'un amour saint, juste et véritable.

Il faut répondre que ce précepte est parfaitement conçu; car il renferme la raison et le mode de l'amour que nous devons à nos semblables. La raison est indiquée par le mot de *prochain* sous lequel on comprend tous les hommes. Car le motif pour lequel nous devons aimer par charité les autres hommes, c'est qu'ils sont nos proches, parce qu'ils sont faits par nature à l'image de Dieu et qu'ils sont aptes à jouir de sa gloire (3). Il est d'ailleurs indifférent qu'on emploie le mot de *prochain*, ou qu'avec saint Jean on se serve du mot de *frère* (I. Joan. IV) ou qu'on prenne le mot d'*ami* (*Lev.* XIX), parce que toutes ces expressions désignent la même affinité. — On indique le mode de l'amour en disant : *comme vous-même;* ce qui ne signifie pas qu'on doive aimer le prochain autant que soi-même (4), mais d'un amour semblable, et cela de trois manières : 1° Par rapport à la fin : il faut qu'on aime le prochain à cause de Dieu (5), comme on doit s'aimer soi-même à cause de lui; de telle sorte que l'amour du prochain soit *saint*. 2° Par rapport à la règle de

(1) Il faut toujours à l'homme un idéal de perfection qui sollicite sans cesse ses efforts. Il ne parvient pas à réaliser parfaitement cet idéal, mais il l'a toujours sous les yeux, et il se perfectionne en s'efforçant de l'atteindre.

(2) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Écriture : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

(3) Ces deux caractères sont communs à tous les hommes, et, à ce titre, ils sont membres de la même famille.

(4) Ce qui serait faux, car nous devons préférer notre salut à celui des autres.

(5) Et non dans des vues d'intérêt inspirées par l'égoïsme.

l'amour. On ne doit pas condescendre aux désirs du prochain au point de faire pour lui le mal, mais on ne doit faire que le bien, comme l'homme ne doit satisfaire sa volonté qu'autant qu'elle désire de bonnes choses. Par conséquent il faut que l'amour du prochain soit *juste*. 3° Par rapport à la raison de l'amour. Il ne faut pas qu'un individu aime le prochain pour son intérêt propre ou son plaisir; mais il faut qu'il veuille le bien du prochain, comme il veut son propre bien, et que par là même l'amour du prochain soit *vrai*. Car, quand on aime le prochain par intérêt ou pour son propre plaisir, ce n'est pas l'aimer véritablement, mais c'est s'aimer soi-même (1).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VIII. — L'ORDRE DE CHARITÉ TOMBE-T-IL SOUS LE PRÉCEPTE?

1. Il semble que l'ordre de charité ne tombe pas sous le précepte. Car quiconque transgresse un précepte fait une injure. Or, si l'on aime quelqu'un autant qu'on le doit et qu'on en aime un autre davantage, on ne fait injure à personne. Par conséquent on ne transgresse pas de précepte. L'ordre de la charité n'est donc pas commandé.

2. L'Ecriture nous fait connaître suffisamment les choses qui sont de précepte. Or, l'Ecriture ne parle en aucun endroit de l'ordre de la charité que nous avons établi plus haut. Cet ordre n'est donc pas de précepte.

3. L'ordre implique une distinction. Or, on commande indistinctement l'amour du prochain quand on dit: *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*. L'ordre de la charité n'est donc pas de précepte.

Mais c'est le *contraire*. Ce que Dieu produit en nous par la grâce, il nous l'apprend par les préceptes de la loi, d'après ces paroles du prophète (Jier. xxxi, 33): *Je mettrai une loi dans leurs cœurs*. Or, Dieu produit en nous l'ordre de la charité, d'après ces autres paroles de l'Ecriture (*Cant.* ii, 4): *Il a ordonné en moi la charité*. L'ordre de la charité tombe donc sous le précepte de la loi.

CONCLUSION. — L'ordre de la charité est certainement de précepte, puisqu'il appartient à l'essence même de la vertu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst. ad 1), le mode qui appartient à l'essence de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui ordonne cet acte. Or, l'ordre de la charité appartient à l'essence même de cette vertu, puisqu'on le considère selon la proportion qu'il y a entre l'amour et l'objet qu'on aime, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxv, art. 12; quest. xxvi, art. 1 et 2). D'où il est manifeste que l'ordre de la charité doit être de précepte.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme fait plus à celui qu'il aime davantage. Par conséquent si quelqu'un aimait le moins celui qu'il doit aimer le plus, il voudrait par là même faire plus de bien à celui à qui il en doit le moins, et par suite il ferait injure à celui qui devrait être l'objet spécial de son amour (2).

Il faut répondre au *second*, que l'Ecriture exprime l'ordre des quatre choses (3) que nous devons aimer par charité. Car le précepte qui nous ordonne d'aimer Dieu de *tout notre cœur*, nous fait comprendre que nous devons l'aimer par-dessus toutes choses. Quand on nous dit d'aimer le

(1) Ces considérations bien développées pourraient être l'objet d'un excellent discours sur ce sujet.

(2) Ainsi il y aurait injustice à aimer des étrangers plus que nos propres parents et à négliger ceux-ci pour s'occuper des autres.

(3) Ces quatre choses sont: Dieu, notre âme, le prochain et notre propre corps.

prochain *comme nous-mêmes*, on met l'amour de soi avant l'amour du prochain. De même quand saint Jean nous dit (I. Joan. III, 16) que *nous devons donner notre âme*, c'est-à-dire notre vie corporelle, *pour nos frères,* il nous donne à entendre que nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps. Enfin lorsque saint Paul écrit (*Gal.* ultim.) : *Faisons du bien à tous, mais principalement aux serviteurs de la foi*, et qu'il blâme (I. *Tim.* V) *celui qui n'a pas soin de ses gens et surtout de ses domestiques,* il nous fait comprendre que parmi le prochain nous devons aimer davantage ceux qui sont les meilleurs et ceux qui nous sont les plus proches (1).

Il faut répondre au *troisième,* qu'en disant : *Vous aimerez votre prochain,* on fait entendre par là même que nous devons aimer davantage ceux qui nous sont les plus proches.

QUESTION XLV.

DU DON DE SAGESSE.

Nous avons en dernier lieu à nous occuper du don de sagesse qui répond à la charité. — Nous traiterons : 1° de la sagesse elle-même; 2° du vice qui lui est opposé. — Sur la sagesse six questions se présentent : 1° La sagesse doit-elle être comptée parmi les dons de l'Esprit-Saint ? — 2° En quoi réside-t-elle subjectivement ? — 3° La sagesse est-elle uniquement spéculative ou si elle est encore pratique ? — 4° La sagesse qui est un don peut-elle exister avec le péché mortel ? — 5° Existe-t-elle dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ? — 6° Quelle est la béatitude qui lui correspond ?

ARTICLE I. — DOIT-ON COMPTER LA SAGESSE PARMI LES DONS DE L'ESPRIT-SAINT ?

1. Il semble qu'on ne doive pas compter la sagesse parmi les dons de l'Esprit-Saint. Car les dons sont plus parfaits que les vertus, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 8). Or, la vertu ne se rapporte qu'au bien ; c'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19) que personne ne fait mauvais usage des vertus. Donc à plus forte raison les dons de l'Esprit-Saint ne se rapportent-ils qu'au bien. Cependant la sagesse se rapporte encore au mal, car d'après saint Jacques (Jac. III, 15) : *Il y a une sagesse terrestre, animale, diabolique.* Par conséquent on ne doit pas compter la sagesse parmi les dons de l'Esprit-Saint.

2. Comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 14) : La sagesse est la connaissance des choses divines. Or, la connaissance des choses divines que l'homme peut acquérir par ses facultés naturelles appartient à la sagesse qui est une vertu intellectuelle, tandis que la connaissance surnaturelle de ces mêmes choses appartient à la foi qui est une vertu théologale, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IV, art. 7, et 1ª 2ª, quest. LXII, art. 3). On doit donc appeler la sagesse une vertu plutôt qu'un don.

3. Il est écrit (Job, XXVIII, 28) : *La crainte du Seigneur est la sagesse, et l'éloignement du mal la véritable intelligence.* Et d'après la version des Septante que suit saint Augustin : *La crainte et la piété voilà la sagesse.* Or, la crainte aussi bien que la piété sont des dons de l'Esprit-Saint. Par conséquent on ne doit pas compter la sagesse parmi ces dons, comme si elle était un don distinct des autres.

Mais c'est le *contraire.* Isaïe dit (XI, 2) : *L'esprit du Seigneur reposera sur le Christ, l'esprit de sagesse et d'intelligence.*

(1) Et par là on entend ceux qui nous sont les plus proches par le sang, ou par alliance, ou par amitié.

CONCLUSION. — La sagesse par laquelle l'homme peut juger de tout d'après les règles divines est un don que le Saint-Esprit nous fait.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2), il appartient au sage de considérer la cause la plus élevée, par laquelle on juge très-certainement des autres choses et d'après laquelle il faut que tout soit ordonné. Or, la cause la plus élevée peut se considérer de deux manières, absolument ou dans un genre particulier. Celui qui connaît la cause la plus élevée dans un genre peut par elle juger et ordonner toutes les choses qui appartiennent à ce genre. On dit qu'il est sage ou habile dans ce genre, par exemple, dans la médecine ou l'architecture (1), suivant cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* III, 10) : *Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement.* — Celui qui connaît la cause qui est absolument la plus haute, c'est-à-dire Dieu, porte le nom de sage absolument, parce qu'il peut tout juger et ordonner au moyen des règles divines. L'homme obtient cette sorte de jugement par l'Esprit-Saint, suivant ce mot de saint Paul (I. *Cor.* II, 15) : *L'homme spirituel juge tout*, parce que comme nous le voyons au même endroit : *L'esprit approfondit toutes choses, même les secrets de Dieu.* D'où il est manifeste que la sagesse est un don de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit une chose bonne de deux manières : 1° parce qu'elle est véritablement bonne et absolument parfaite ; 2° on la dit bonne par analogie quand elle est parfaite en malice (2). Ainsi on dit un bon voleur ou un parfait voleur, selon la remarque d'Aristote (*Met.* lib. V, text. 21). Et comme à l'égard des choses qui sont véritablement bonnes, il y a une cause très-élevée qui est le souverain bien ou la fin dernière dont la connaissance rend l'homme vraiment sage ; de même dans les choses mauvaises, il y en a une à laquelle les autres se rapportent comme à leur fin dernière et dont la connaissance donne à l'homme le renom d'être sage pour mal agir, d'après ces paroles du prophète (Hier. IV, 22) : *Ils sont sages pour faire le mal, mais ils ne savent pas faire le bien.* Or, celui qui se détourne de sa fin légitime, est forcé de se choisir une autre fin illégitime quelconque, parce que tout être agit en vue d'une fin. Par conséquent s'il s'arrête aux biens extérieurs, sa sagesse est une sagesse terrestre ; s'il s'attache aux biens corporels, c'est une sagesse animale ; s'il recherche la domination, c'est une sagesse diabolique, parce qu'elle est une imitation de l'orgueil du démon dont il est dit (Job, XLI, 25) qu'*il règne sur tous les enfants de l'orgueil.*

Il faut répondre au *second*, que la sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint diffère de la sagesse qui est une vertu intellectuelle acquise. Car celle-ci est le fruit des efforts de l'homme, tandis que l'*autre vient d'en haut*, comme le dit saint Jacques (III, 14). Elle diffère aussi de la foi. Car la foi adhère à la vérité divine par elle-même ; tandis que le jugement qui est réglé sur la vérité divine appartient au don de sagesse. C'est pour cela que le don de sagesse présuppose la foi (3) ; parce qu'on ne juge bien que ce qu'on connaît, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que comme la piété qui appartient au culte de Dieu manifeste la foi en ce sens que c'est par le culte que nous donnons un témoignage de notre croyance ; de même la piété manifeste la sagesse, et c'est pour cette raison qu'on dit que la *piété est la sagesse.* Il en

(1) Ainsi on dira qu'il est un sage médecin, un sage architecte.

(2) C'est-à-dire quand elle s'élève à ce qu'il y a de plus parfait sous le rapport du mal.

(3) Il faut connaître avant de juger.

faut dire autant de la crainte (1). Car par là même que l'homme craint Dieu et qu'il l'honore, il prouve qu'il juge sainement des choses divines.

ARTICLE II. — LA SAGESSE EXISTE-T-ELLE DANS L'INTELLECT COMME DANS SON SUJET?

1. Il semble que la sagesse n'existe pas dans l'intellect comme dans son sujet. Car saint Augustin dit (*Ep.* CXX, cap. 18) que la sagesse est la charité de Dieu. Or, la charité existe subjectivement dans la volonté et non dans l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 1). La sagesse n'existe donc pas dans l'intellect comme dans son sujet.

2. L'Ecriture dit (*Eccli.* VI, 23) : *La sagesse qui rend intelligent est ce que son nom exprime.* Car le mot *sapientia* signifie en quelque sorte *sapida scientia,* science qui a de la saveur ; ce qui paraît appartenir au sentiment qui est le juge des jouissances ou des douceurs spirituelles que nous éprouvons. La sagesse n'existe donc pas dans l'intellect, mais elle existe plutôt dans l'affection ou le sentiment.

3. La puissance intellective est suffisamment perfectionnée par le don de l'intellect. Or, à l'égard d'une chose qu'on peut faire par un seul don, il serait superflu d'en admettre plusieurs. La sagesse n'existe donc pas dans l'intellect.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que la sagesse est contraire à la folie. Or, la folie existe dans l'intellect. Par conséquent la sagesse aussi.

CONCLUSION. — La sagesse a dans la volonté sa cause qui est la charité ; mais elle existe par son essence dans l'intellect, et c'est par elle que l'intellect juge de tout sainement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la sagesse implique une rectitude de jugement conforme aux raisons divines. Or, la rectitude de jugement peut provenir de deux causes : 1° elle peut résulter de l'usage parfait de la raison ; 2° elle peut être le fruit d'une certaine conformité de nature que l'on a avec les choses que l'on doit juger. Par exemple, pour ce qui regarde la chasteté, celui qui a appris la morale en juge d'après les lumières de sa raison ; mais celui qui a l'habitude de cette vertu en juge sainement par suite de la conformité de nature qu'il a avec elle (2). Par conséquent à l'égard des choses divines, il appartient à la sagesse qui est une vertu intellectuelle d'en juger sainement d'après les données de la raison ; mais s'il s'agit d'en juger d'après une certaine conformité de nature avec elles, ceci appartient à la sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint (3). C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 2) que Hiérothée était arrivé à la perfection dans les choses de Dieu non-seulement en les apprenant, mais encore en les expérimentant. Cette sorte de passivité ou de conformité de nature avec les choses divines est l'effet de la charité qui nous unit à Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 17) : *Celui qui s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui.* Par conséquent la sagesse qui est un don a dans la volonté sa cause qui est la charité, mais elle a son essence dans l'intellect dont l'acte propre est de juger sainement, comme nous l'avons vu (art. préc. 1ª 2ª, quest. XIII, art. 1 ad 2 ; quest. XIV, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de la

(1) Par conséquent la crainte et la piété sont les signes de la sagesse.

(2) Cette habitude devient ainsi une seconde nature.

(3) Cette conformité de nature qui détermine le jugement de la sagesse découle de la charité qui nous unit à Dieu, et c'est dans ce sens qu'on dit que la sagesse a sa cause dans la volonté, quoiqu'elle réside subjectivement dans l'entendement.

sagesse quant à sa cause ; d'où elle tire son nom selon qu'elle implique une certaine saveur.

La réponse au *second* est par là même évidente. Si toutefois c'est bien là le sens de ce passage ; ce qui ne paraît pas certain ; car cette interprétation ne convient qu'au mot latin *sapientia ;* mais elle n'est pas applicable au mot grec, et il en est probablement de même des autres langues. Par conséquent il faut plutôt entendre par cette expression la renommée qui rend la sagesse recommandable à tout le monde (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect a deux actes ; il ordonne et juge. Le don de l'intellect se rapporte au premier de ces actes ; le don de sagesse se rapporte au second ainsi que le don de science. Mais par le don de sagesse on juge selon les raisons divines, tandis que par le don de science on juge d'après les raisons humaines (2).

ARTICLE III. — LA SAGESSE EST-ELLE EXCLUSIVEMENT SPÉCULATIVE OU SI ELLE EST ENCORE PRATIQUE?

1. Il semble que la sagesse ne soit pas pratique, mais seulement spéculative. Car le don de sagesse l'emporte sur la sagesse considérée comme vertu intellectuelle. Or, la sagesse considérée comme vertu intellectuelle est exclusivement spéculative. Donc, à plus forte raison, la sagesse, qui est un don, est-elle spéculative sans être pratique.

2. L'intellect pratique a pour objet les actions que nous devons faire, et qui sont des choses contingentes. Or, la sagesse a pour objet les choses divines qui sont éternelles et nécessaires. Elle ne peut donc pas être pratique.

3. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. VI, cap. 28) que dans la contemplation on recherche le principe qui est Dieu ; mais que dans l'action on travaille sous le lourd fardeau de la nécessité. Or, la sagesse comprend la vision des choses divines qui n'implique ni peine, ni fatigue, parce que, selon l'expression de la Sagesse (*Sap.* VIII, 16) : *Sa conversation n'a rien de désagréable, ni sa compagnie rien d'ennuyeux.* La sagesse est donc exclusivement contemplative, mais elle n'est ni pratique, ni active.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Colos.* IV, 5) : *Conduisez-vous avec sagesse envers ceux qui sont hors de l'Eglise.* Or, ce précepte se rapporte à l'action. La sagesse n'est donc pas seulement spéculative, mais elle est encore pratique.

CONCLUSION. — La sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint n'est pas seulement spéculative, mais elle est encore pratique.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 14), la partie supérieure de la raison est attribuée à la sagesse, et la partie inférieure à la science. La raison supérieure, ajoute ce même docteur (*ibid.* cap. 7), s'applique à considérer et à consulter les raisons supérieures, c'est-à-dire les raisons divines. Elle les considère en les contemplant en elles-mêmes ; et elle les consulte en jugeant par leur intermédiaire les actes humains, et en les dirigeant au moyen des règles divines. Par conséquent la sagesse, selon qu'elle est un don, n'est pas seulement spéculative, mais elle est encore pratique.

Il faut répondre au *premier* argument, que plus une chose est élevée et plus les objets auxquels elle s'étend sont nombreux, comme on le voit (*De causis,* prop. 10 et 17). Par conséquent, par là même que la sagesse qui est un don est supérieure à la sagesse qui est une vertu intellectuelle, puisqu'elle

(1) Le mot sagesse ne désigne donc pas en cet endroit la sagesse dont nous nous occupons ici. (Voy. d'ailleurs sur ce passage le commentaire de Sacy.)

(2) La science a aussi pour objet les choses divines, car elle est un don surnaturel aussi bien que la sagesse, mais elle ne s'y rapporte pas de la même manière que la sagesse.

nous rapproche de Dieu davantage en nous unissant à lui par l'esprit, il s'ensuit qu'elle nous dirige non-seulement dans la contemplation, mais encore dans l'action (1).

Il faut répondre au *second*, que les choses divines sont nécessaires et éternelles en elles-mêmes, mais que néanmoins elles servent de règles aux choses contingentes qui sont soumises aux actes humains.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on doit considérer une chose en elle-même, avant de la considérer dans ses rapports avec une autre. Par conséquent la contemplation des choses divines, qui est la vision du principe, appartient d'abord à la sagesse (2), puis elle a pour objet secondaire de diriger les actes humains conformément aux raisons divines. Toutefois l'amertume ou la peine qu'on trouve dans les actes humains ne provient pas de la sagesse qui les dirige (3); mais elle changerait plutôt cette amertume en douceur et le travail en repos.

ARTICLE IV. — LA SAGESSE PEUT-ELLE EXISTER SANS LA GRACE ET AVEC LE PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la sagesse puisse exister sans la grâce et avec le péché mortel. Car les saints se glorifient surtout des choses qui sont incompatibles avec le péché mortel, suivant cette parole de l'Apôtre (II. *Cor.* I, 12) : *Notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience.* Or, on ne doit pas se glorifier de sa sagesse, suivant ce que dit le prophète (Hier. IX, 23) : *Que le sage ne se glorifie pas dans sa sagesse.* La sagesse peut donc exister sans la grâce avec le péché mortel.

2. La sagesse implique la connaissance des choses divines, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, il y en a qui sont dans le péché mortel et qui peuvent connaître la vérité divine, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* I, 18) : *Ils tiennent la vérité de Dieu captive dans l'injustice.* La sagesse est donc compatible avec le péché mortel.

3. Saint Augustin dit en parlant de la charité (*De Trin.* lib. XV, cap. 18) : Il n'y a rien de plus excellent que ce don de Dieu ; il n'y a que lui qui sépare les enfants du royaume éternel des enfants de perdition. Or, la sagesse diffère de la charité. Elle ne sépare donc pas les élus des réprouvés, et par conséquent elle peut exister avec le péché mortel.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Sap.* I, 4) : *La sagesse n'entrera pas dans une âme méchante, et n'habitera pas dans un corps soumis au péché.*

CONCLUSION. — La sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint est incompatible avec le péché mortel, parce qu'elle présuppose la charité.

Il faut répondre que la sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint, produit, comme nous l'avons vu (art. 1), la droiture du jugement à l'égard des choses divines, ou elle nous fait juger des autres choses suivant les règles divines, par suite de cette conformité de nature, ou de cette union avec Dieu, qui est l'effet de la charité, comme nous l'avons dit (art. 2 et quest. XXIII, art. 5). C'est pourquoi la sagesse dont nous parlons, présuppose la charité. Et puisque la charité ne peut exister avec le péché mortel, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 12), il s'ensuit que cette sagesse est également incompatible avec lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage doit s'entendre de la sagesse qui juge des choses du monde ou des choses de Dieu par des

(1) Au lieu que la sagesse considérée comme vertu intellectuelle est seulement spéculative.

(2) Car il faut connaître la règle avant de s'y conformer.

(3) Cette peine et cette fatigue proviennent de la faiblesse de notre nature corporelle.

raisons humaines. Les saints ne se glorifient pas de cette sagesse, mais ils avouent qu'ils ne l'ont pas, suivant cette autre parole de l'Ecriture (*Prov.* xxx, 2) : *La sagesse des hommes n'est pas avec moi.* Mais ils se glorifient de la sagesse divine, d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* I, 30) : *Dieu a fait du Christ notre sagesse.*

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la connaissance des choses divines que l'on acquiert par l'étude et par les lumières de la raison ; cette connaissance est compatible avec le péché mortel (1), mais il n'en est pas de même de la sagesse dont nous parlons.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique la sagesse diffère de la charité, néanmoins elle la présuppose, et par là même elle sépare les enfants de perdition de ceux qui sont appelés à la gloire.

ARTICLE V. — LA SAGESSE EXISTE-T-ELLE DANS TOUS CEUX QUI SONT EN ÉTAT DE GRACE?

1. Il semble que la sagesse n'existe pas dans tous ceux qui sont en état de grâce. Car il vaut mieux avoir la sagesse que de l'entendre. Or, il n'y a que les parfaits qui l'entendent, d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 6) : *Nous prêchons la sagesse aux parfaits.* Par conséquent, puisque tous ceux qui ont la grâce ne sont pas parfaits, il semble que ceux qui ont la grâce possèdent encore moins la sagesse.

2. C'est au sage qu'il appartient d'ordonner, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). D'après saint Jacques (III, 17), il est le juge *qui juge sans dissimulation* (2). Or, il n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce de juger des autres ou de les ordonner ; c'est uniquement le fait des supérieurs. Il n'appartient donc pas à tous ceux qui ont la grâce de posséder la sagesse.

3. La sagesse est opposée à la folie, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 26). Or, parmi ceux qui ont la grâce il y en a qui sont sots naturellement, comme les fous qu'on baptise, ou comme ceux qui sans faire de péché mortel ont perdu la raison. La sagesse n'existe donc pas dans tous ceux qui sont en état de grâce.

Mais c'est le *contraire.* Quiconque est sans péché mortel est aimé de Dieu, parce qu'il a la charité par laquelle il aime Dieu, et que *Dieu aime ceux qui l'aiment*, selon l'expression de l'Ecriture (*Prov.* VIII). Or, la Sagesse dit (VII, 28) que *Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse.* Elle se trouve donc dans tous ceux qui ont la grâce et qui sont par conséquent sans péché mortel.

CONCLUSION. — Le don de sagesse, qui est une grâce gratuitement donnée pour le salut des autres, n'existe pas nécessairement dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ; mais la sagesse qui nous dirige dans l'œuvre de notre salut est commune à tous ceux qui ont cette grâce.

Il faut répondre que la sagesse dont nous parlons implique, comme nous l'avons dit (art. préc.), une certaine rectitude de jugement à l'égard des choses divines que nous devons contempler et consulter. Sous ce double rapport ceux qui sont unis avec les choses divines reçoivent la sagesse à des degrés divers. Il y en a qui n'ont le jugement droit pour contempler les choses divines et pour ordonner les affaires humaines conformément aux règles divines, qu'autant qu'il est nécessaire à leur salut. Cette sagesse ne fait défaut à aucun de ceux qui sont sans péché mortel, parce que si la na-

(1) Cette connaissance est la sagesse que les philosophes païens ont possédée, mais la sagesse qui est un don de l'Esprit-Saint nous est infuse par la grâce, et c'est ce qui la rend incompatible avec le péché mortel.

(2) La Vulgate porte : *Non judicans, sine simulatione.*

ture nous donne tout ce qui nous est nécessaire, à plus forte raison la grâce (1). C'est ce qui fait dire à saint Jean (I. Joan. II, 17) : *L'onction vous apprend toutes choses.* — D'autres reçoivent le don de sagesse dans un degré plus élevé, par rapport à la contemplation des choses divines, en ce sens qu'ils connaissent plus profondément les mystères et qu'ils peuvent les manifester aux autres et par rapport à la direction des actes humains d'après les règles divines, en ce sens qu'ils peuvent non-seulement se conformer eux-mêmes à ces règles, mais encore y conformer les autres. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, mais il appartient surtout aux grâces gratuitement données que l'Esprit-Saint distribue comme il veut, suivant cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* XII, 8) : *A l'un l'Esprit-Saint donne la sagesse,* etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle en cet endroit de la sagesse, selon qu'elle s'étend aux mystères secrets de la divinité. Aussi dit-il lui-même : *Nous vous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans le mystère de l'Incarnation, et qui vous a été cachée.*

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'il n'appartienne qu'aux supérieurs de diriger les autres hommes et de les juger, cependant il appartient à chaque fidèle de régler ses propres actes et d'en juger, comme le dit saint Denis (*Ep. ad Dem.*).

Il faut répondre au *troisième,* que les fous qui sont baptisés, aussi bien que les enfants, ont l'habitude de la sagesse considérée comme un don de l'Esprit-Saint, mais ils n'en ont pas l'acte, parce qu'il y a un empêchement corporel qui les prive de l'usage de leur raison.

ARTICLE VI. — LA SEPTIÈME BÉATITUDE RÉPOND-ELLE AU DON DE SAGESSE?

1. Il semble que la septième béatitude ne réponde pas au don de sagesse. Car la septième béatitude est ainsi conçue : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu.* Or, ces deux choses appartiennent immédiatement à la charité. En effet il est dit de la paix (*Ps.* CXVIII, 165) : *Ceux qui aiment votre loi jouissent d'une paix abondante.* Et l'Apôtre dit (*Rom.* V, 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné;* et cet esprit est *l'esprit d'adoption filiale dans lequel nous crions Abba! mon Père* (VIII, 15). La septième béatitude doit donc être attribuée à la charité plutôt qu'à la sagesse.

2. Chaque chose est plus manifestée par son effet prochain que par son effet éloigné. Or, l'effet prochain de la sagesse paraît être la charité, d'après ces paroles de l'Ecriture qui dit (*Sap.* VII, 27) : *Que la sagesse se répand parmi les nations dans les âmes saintes, et qu'elle forme les amis de Dieu et les prophètes.* Or, la paix et l'adoption des enfants paraissent être des effets éloignés, puisqu'elles procèdent de la charité, comme nous l'avons dit (quest. XXIX, art. 3). La béatitude qui répond à la sagesse devrait donc être plutôt déterminée d'après l'amour de la charité que d'après la paix.

3. Saint Jacques dit (III, 17) : *La sagesse qui vient d'en haut est premièrement chaste, puis amie de la paix, modérée et équitable, docile, contente du bien qui arrive, pleine de miséricorde et de fruits excellents, elle juge sans dissimulation.* Donc la béatitude qui répond à la sagesse n'a pas dû être considérée d'après la paix plutôt que d'après les autres fruits de la sagesse céleste.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De serm. Dom.* lib. I, cap. 9) :

(1) La nature donne à chaque être ce qu'il lui faut pour arriver à ses fins. La grâce étant plus parfaite, ne peut manquer à cette loi. C'est sur cette analogie que saint Thomas se fonde pour affirmer que l'homme reçoit les lumières de la sagesse, autant du moins qu'il en a besoin pour son propre salut.

que la sagesse convient aux pacifiques, dans lesquels il n'y a pas de mouvement de rébellion et dont les facultés obéissent à la raison.

CONCLUSION.— La septième béatitude, qui dit : *Bienheureux les pacifiques*, répond au don de sagesse, quant au mérite et quant à la récompense.

Il faut répondre que la septième béatitude s'adapte parfaitement au don de sagesse, quant au mérite et quant à la récompense. Elle lui convient par rapport au mérite que ces mots expriment : *Bienheureux les pacifiques*. En effet on appelle pacifiques ceux qui établissent la paix en eux-mêmes ou dans les autres ; ce qui résulte dans l'un et l'autre cas de ce qu'ils ramènent à leur ordre véritable les choses qu'ils pacifient. Car la paix, selon l'expression de saint Augustin (*De civit.* lib. XIX, cap. 2), est la tranquillité de l'ordre. Or, il appartient à la sagesse d'ordonner, selon la remarque d'Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). C'est pour cela qu'il est convenable d'attribuer à la sagesse un caractère pacifique. — Ce qui exprime dans cette béatitude la récompense ce sont ces paroles : *Ils seront appelés enfants de Dieu*. Or, on appelle *enfants de Dieu* ceux qui participent à la ressemblance de son Fils unique et naturel, d'après cette parole de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 29) : Ses enfants *ce sont ceux qu'il a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils* qui est la sagesse engendrée. C'est pourquoi, en participant au don de la sagesse, les hommes arrivent à être enfants de Dieu (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la charité d'avoir la paix, mais il appartient à la sagesse qui ordonne toutes choses de la produire (2). De même l'Esprit-Saint est appelé *l'esprit d'adoption*, parce que c'est lui qui nous fait ressembler au Fils naturel de Dieu, qui est la sagesse engendrée.

Il faut répondre au *second*, que ces paroles doivent s'entendre de la sagesse increée qui s'unit d'abord à nous par le don de la charité, et qui nous révèle par là même les mystères, dont la connaissance est la sagesse infuse. C'est pour cela que la sagesse infuse, qui est un don, n'est pas cause de la charité, mais elle en est plutôt l'effet.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (art. 3), il appartient à la sagesse, considérée comme un don, non-seulement de contempler les choses divines, mais encore de régler les actes humains. Dans cette direction, ce qu'il y a d'abord à faire, c'est de s'éloigner des choses mauvaises qui sont contraires à la sagesse. C'est ce qui fait dire que la crainte est le *commencement de la sagesse*, parce qu'elle nous porte à nous éloigner du mal. La dernière chose est comme la fin par laquelle on ramène tout à un ordre convenable ; ce qui appartient à l'essence de la paix. C'est pourquoi saint Jacques dit avec raison que la sagesse *qui vient d'en haut* et qui est un don de l'Esprit-Saint est d'abord chaste, parce qu'elle évite toutes les souillures du péché, qu'elle est ensuite *pacifique*, ce qui est l'effet final de la sagesse et la cause de la béatitude. Quant aux autres caractères qui suivent, ils expriment les moyens par lesquels la sagesse arrive à la paix, et ils les expriment dans l'ordre qui convient. Car pour l'homme que sa pureté tient éloigné de toute corruption, la première chose qu'il ait à faire, c'est de garder en tout un juste milieu, autant qu'il est en lui, et c'est ce qu'indiquent les mots *modérée et équitable* (*modesta*). Le second devoir qu'il ait à remplir, c'est que dans les choses où il ne se suffit pas à lui-même, il acquiesce aux

(1) Leurs pensées, leurs affections étant réglées par la sagesse, ils sont par là même l'image de Dieu, et à ce titre ils méritent d'être appelés ses enfants.

(2) Elle la produit en réglant et en dirigeant toutes nos actions.

avertissements des autres, et c'est pour ce motif que l'Apôtre ajoute le mot *docile*. Ces deux choses ont pour but que l'homme établisse la paix en lui-même. Mais pour qu'il soit aussi en paix avec les autres il faut : 1° qu'il ne soit pas hostile à leurs intérêts, et c'est ce qu'expriment ces mots : *Content du bien qui arrive ;* 2° qu'il compatisse dans son cœur aux défauts du prochain, et qu'il le secoure en effet, et c'est ce que signifient ces paroles : *Pleine de miséricorde et de fruits excellents ;* 3° il faut que par charité il travaille à corriger les fautes des autres, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre que la sagesse *juge sans dissimulation*, montrant par là qu'elle ne corrige pas dans l'intention de satisfaire sa haine.

QUESTION XLVI.

DE LA FOLIE QUI EST OPPOSÉE A LA SAGESSE.

Après avoir parlé de la sagesse, nous avons à nous occuper de la folie qui lui est opposée. — A cet égard trois questions se présentent : 1° La folie est-elle opposée à la sagesse? — 2° La folie est-elle un péché ? — 3° A quel vice capital revient-elle?

ARTICLE I. — LA FOLIE EST-ELLE OPPOSÉE A LA SAGESSE?

1. Il semble que la folie ne soit pas opposée à la sagesse. Car le défaut de sens (1) paraît directement opposé à la sagesse. Or, la folie ne paraît pas être la même chose que ce défaut, parce qu'il paraît n'avoir pour objet que les choses divines comme la sagesse, tandis que la folie se rapporte aux choses divines et humaines. La folie n'est donc pas opposée à la sagesse.

2. L'un des contraires n'est pas le moyen de parvenir à l'autre. Or, la folie est un moyen de parvenir à la sagesse, puisque l'Apôtre dit (I. *Cor.* III, 18) : *Si quelqu'un d'entre vous paraît être sage en ce monde, qu'il devienne fou pour être sage réellement.* La folie n'est donc pas opposée à la sagesse.

3. L'un des contraires n'est pas cause de l'autre. Or, la sagesse est cause de la folie, puisque Jérémie dit (X, 14): *La science de tous ces hommes les a rendus insensés ;* d'ailleurs la sagesse est une science, car Isaïe s'adresse ainsi à Babylone (XLVII, 10) : *C'est ta sagesse, c'est ta science même qui t'a séduite.* La séduction se rapportant à la folie, il s'ensuit que la folie n'est pas contraire à la sagesse.

4. D'après saint Isidore (*Etym.* lib. X ad litt. *S*), le sot est celui qui ne ressent ni les affronts, ni les injures. Or, c'est précisément en cela que consiste la sagesse spirituelle, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. X, cap. 16 et 17). La folie n'est donc pas opposée à la sagesse.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que le don de la sagesse est accordé comme un remède contre la folie.

CONCLUSION. — La folie qui résulte de ce que les sens sont insensés et le cœur hébété, est opposée au don de sagesse d'une opposition de contrariété ; tandis que la stupidité qui désigne la privation totale du sens spirituel lui est opposée d'une opposition négative.

Il faut répondre que le mot de folie (*stultitia*) paraît venir du mot stupeur (*stupor*) (2). C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*loc. cit.*) que le sot est celui que la stupeur rend insensible. La folie diffère de la stupidité, comme le dit encore le même docteur, parce que la folie suppose le cœur hébété et

(1) Nous n'avons pu trouver de terme plus convenable pour rendre ici le mot *insipientia*, qui est directement opposé au mot *sapientia*, sagesse.

(2) Nous avons déjà fait observer qu'il ne fallait pas attacher grande importance à ces étymologies qui ne reposent ordinairement que sur la physionomie extérieure des mots. Cette branche de la linguistique est restée dans l'enfance au moyen âge.

les sens émoussés ; tandis que la stupidité implique totalement la privation du sens spirituel. C'est pourquoi on a raison d'opposer la folie ou la sottise à la sagesse. Car le mot sage (*sapiens*), toujours d'après saint Isidore, vient du mot saveur (*sapor*), parce que, comme le goût est apte à discerner la saveur des mets, de même le sage est apte à connaître les choses et leurs causes. D'où il est évident que la sottise est opposée à la sagesse comme son contraire, et la stupidité comme une pure négation. Car le stupide n'a pas la faculté de juger ; le sot la possède, mais émoussée, tandis que le sage a le sens subtil et pénétrant.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Isidore, l'insensé (*insipiens*) est contraire au sage (*sapienti*), parce qu'il n'a ni goût, ni discernement. Celui qui est insensé (*insipiens*) paraît donc être le même que celui qui est sot (*stultus*) (1), et on appelle sot tout particulièrement celui qui pèche par le jugement relativement à la cause suprême qui est l'objet de la sagesse ; car si le jugement ne lui fait défaut que pour des choses de peu d'importance, on ne dit pas pour cela qu'il est sot.

Il faut répondre au *second*, que, comme il y a une mauvaise sagesse, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 ad 1), qu'on appelle la sagesse du siècle, parce qu'elle prend pour la cause la plus élevée et pour la fin dernière les biens terrestres, de même il y a une bonne folie qui est opposée à cette mauvaise sagesse, et par laquelle on méprise les choses d'ici-bas. C'est de celle-là que parle l'Apôtre.

Il faut répondre au *troisième*, que la sagesse du siècle est celle qui nous égare et nous rend insensés aux yeux de Dieu (2), comme le dit saint Paul (I. *Cor.* III).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on est quelquefois insensible aux injures, parce qu'on n'a pas de goût pour les choses de la terre, et qu'on n'en a que pour celles du ciel ; cette disposition n'appartient pas à la folie du monde, mais à la sagesse de Dieu, comme le dit saint Grégoire. D'autres fois cette insensibilité résulte de ce que l'homme est absolument stupide à l'égard de toutes choses, comme on le voit chez les imbéciles qui ne savent pas distinguer une injure, et alors elle appartient absolument à la folie (3).

ARTICLE II. — LA FOLIE EST-ELLE UN PÉCHÉ ?

1. Il semble que la folie ne soit pas un péché. Car aucun péché ne provient en nous de la nature. Or, il y a des individus qui sont sots naturellement. La folie n'est donc pas un péché.

2. Tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (*Lib. de ver. relig.* cap. 14). Or, la folie n'est pas volontaire. Elle n'est donc pas un péché.

3. Tout péché est opposé à un précepte divin. Or, la folie n'est opposée à aucun précepte. Elle n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* I, 32) : *La prospérité des sots les perdra*. Or, on n'est perdu que pour un péché. La folie est donc un péché.

CONCLUSION. — La folie, qui est une démence naturelle, n'est point du tout un péché, mais la folie charnelle par laquelle on se plonge tellement dans les choses terrestres qu'on en devient incapable de percevoir les choses divines, ne manque pas d'être criminelle.

(1) On prend ordinairement ces deux expressions, *stultitia, insipientia*, l'une pour l'autre.

(2) Dieu et le monde étant opposés, la sagesse du siècle et la sagesse céleste sont contraires et se méprisent réciproquement.

(3) C'est l'état de l'homme qui ne jouit pas de sa raison.

Il faut répondre que la folie, comme nous l'avons dit (art. préc.), suppose qu'on est inepte, surtout quand il s'agit de juger de la cause supérieure (1), qui est notre fin dernière et notre souverain bien. A cet égard on peut être insensé dans ses jugements de deux manières : 1° par suite d'une indisposition naturelle, comme les fous (2); cette folie n'est pas un péché. 2° Parce que l'homme se plonge dans les choses terrestres, au point de se rendre incapable de sentir et de percevoir les choses divines; d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 14) : *L'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu ;* comme celui qui a le goût altéré par une humeur mauvaise ne sent pas ce qui est doux. Cette folie est un péché (3).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que quoique personne ne veuille la folie, on veut cependant ce qui l'a produite, puisqu'on tient à s'écarter des choses spirituelles et à se plonger dans les choses terrestres. C'est ce qui arrive également dans les autres péchés. Ainsi le luxurieux veut le plaisir qui est inséparable du péché, quoiqu'il ne veuille pas le péché absolument; car il voudrait jouir du plaisir sans le commettre.

Il faut répondre au *troisième*, que la folie est opposée aux préceptes qui nous obligent à la contemplation de la vérité (4), et dont nous avons parlé (quest. XVI) en traitant de la science et de l'intellect.

ARTICLE III. — LA FOLIE VIENT-ELLE DE LA LUXURE ?

1. Il semble que la folie ne vienne pas de la luxure. Car saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) énumère les vices qui en naissent, et il ne compte pas la folie. Elle n'en procède donc pas.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* III, 19) : *La sagesse de ce monde est folie devant Dieu.* Or, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. X, cap. 16), la sagesse de ce monde consiste à gouverner le cœur par des ruses, ce qui appartient à la duplicité.

3. Il y en a qui passent souvent de la colère à la fureur et à la démence, ce qui revient à la folie. Donc la folie vient plutôt de la colère que de la luxure.

Mais c'est le *contraire.* La sagesse dit en parlant de la débauche (*Prov.* VII, 22) : que *l'homme la suit aussitôt, comme un insensé qu'on traine au cachot sans qu'il le sache.*

CONCLUSION. — Le vice de la folie vient surtout de la luxure, et c'est avec raison qu'on dit qu'elle en est issue.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la folie considérée comme un péché provient de ce que le sens spirituel est émoussé, au point de ne plus être apte à juger les choses spirituelles. Or, l'homme est plongé dans les choses terrestres, surtout par la luxure qui a pour objet les grandes jouissances par lesquelles l'âme est tout à fait absorbée. C'est pourquoi la folie qui est un péché vient surtout de ce vice.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la folie d'inspirer à l'homme le dégoût de Dieu et de ses dons (5). Et saint Grégoire compte ces

(1) C'est-à-dire de Dieu et des choses divines.

(2) Ou les enfants dont la raison n'est pas développée.

(3) Il n'est pas nécessaire pour cela qu'on la veuille directement, comme le dit saint Thomas dans sa réponse au second argument.

(4) Nous devons faire tous nos efforts pour avoir toutes les lumières nécessaires pour nous bien conduire.

(5) Ce sont là ses effets. D'ailleurs, saint Grégoire dit expressément que la luxure produit l'aveuglement de l'esprit; ce qui est la même chose que la folie telle que saint Thomas l'entend ici (*Mor.* lib. XVI, cap. 27).

deux choses parmi les vices issus de la luxure, la haine de Dieu et le désespoir du siècle futur, divisant ainsi la folie en deux parties.

Il faut répondre au *second*, que cette parole de l'Apôtre ne doit pas s'entendre de la cause, mais de l'essence, et elle signifie que la sagesse même du monde est folie devant Dieu. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce qui appartient à la sagesse du monde soit cause de cette folie (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la colère, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XLVIII, art. 2, 3 et 4), modifie profondément par sa violence la nature du corps. D'où il résulte qu'elle produit principalement la folie, qui est l'effet d'une indisposition corporelle. Quant à la folie qui provient d'un obstacle spirituel, par exemple, de ce que l'esprit est enseveli dans les choses terrestres, elle naît surtout de la luxure, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XLVII.

DE LA PRUDENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé des vertus théologales nous avons à nous occuper des vertus cardinales. Nous traiterons : 1° de la prudence considérée en elle-même; 2° de ses parties; 3° du don qui lui correspond; 4° des vices qui lui sont opposés; 5° des préceptes qui la concernent. — Sur le premier point il y a seize questions à examiner : 1° La prudence existe-t-elle dans la volonté ou dans la raison ? — 2° Si elle est dans la raison est-elle seulement dans la raison pratique, ou si elle est encore dans la raison spéculative? — 3° Peut-elle connaître les choses particulières? — 4° Est-elle une vertu? — 5° Est-elle une vertu spéciale? — 6° Prédétermine-t-elle aux vertus morales leur fin ? — 7° Etablit-elle en elles un milieu? — 8° Le commandement est-il son acte propre? — 9° La sollicitude ou la vigilance lui appartient-elle? — 10° La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude? — 11° La prudence qui a pour objet le bien individuel est-elle de la même espèce que celle qui se rapporte au bien général? — 12° La prudence existe-t-elle dans les sujets ou seulement dans les princes? — 13° Se trouve-t-elle dans les méchants? — 14° Se trouve-t-elle dans tous les bons? — 15° Nous vient-elle de la nature? — 16° La perd-on par l'oubli ?

ARTICLE I. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS LA PUISSANCE COGNITIVE OU DANS LA PUISSANCE APPÉTITIVE?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive. Car saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccles.* cap. 15): La prudence est l'amour qui distingue avec sagacité ce qui nous aide de ce qui est au contraire pour nous une entrave. Or, l'amour n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive. La prudence existe donc aussi dans cette dernière faculté.

2. Comme on le voit d'après la définition précédente, c'est à la prudence qu'il appartient de choisir avec sagacité. Or, l'élection est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XIII, art. 1). La prudence n'existe donc pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), une faute volontaire dans les arts est préférable à une faute involontaire; il n'en est pas de même à l'égard de la prudence, et des autres vertus. Or, les vertus morales dont il parle en cet endroit existent dans la partie appétitive, tandis que l'art existe dans la raison. La prudence existe donc dans la partie appétitive plus que dans la raison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 61)

(1) Saint Paul n'a pas voulu dire que toutes les choses qui appartiennent à la sagesse du monde sont cause de la folie du péché.

que la prudence est la connaissance des choses que l'on doit rechercher et de celles qu'on doit fuir (1).

CONCLUSION. — **La prudence, par laquelle nous jugeons de l'avenir par le présent et le passé, doit exister dans la partie cognitive et raisonnable.**

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. *P*), on appelle *prudent* celui qui voit en quelque sorte de loin (2), parce qu'il est pénétrant et qu'il prévoit l'issue des événements incertains de ce monde. Or, la vision n'appartient pas à la puissance appétitive, mais à la puissance cognitive. D'où il est manifeste que la prudence appartient directement à la puissance cognitive, mais non à la puissance sensitive, parce qu'elle ne nous fait pas seulement connaître ce qui est présent et ce qui s'offre aux sens (3). La connaissance de l'avenir par le présent ou le passé, ce qui constitue la prudence, est, à proprement parler, l'œuvre de la raison; parce qu'elle résulte d'une certaine comparaison. D'où il suit que la prudence proprement dite existe dans la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXII, art. 4), la volonté porte toutes les puissances à produire leurs actes. Or, le premier acte de la puissance appétitive est l'amour, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. XXV, art. 1 et 2). Ainsi donc on donne à la prudence le nom d'amour, non pas essentiellement, mais dans le sens que l'amour porte la prudence à s'exercer. C'est pourquoi saint Augustin ajoute que la prudence est un amour qui sait bien discerner ce qui l'aide à tendre vers Dieu, et ce qui peut l'en empêcher. — On dit que l'amour sait discerner, parce qu'il porte la raison à faire ce discernement.

Il faut répondre au *second*, que l'homme prudent considère les choses qui sont éloignées, selon qu'elles peuvent être un secours ou un obstacle relativement à ce qu'il doit faire dans le présent. D'où il est évident que les choses que la prudence considère se rapportent à d'autres comme à leur fin. Or, à l'égard des moyens, il y a le conseil qui existe dans la raison et l'élection qui existe dans l'appétit (4). De ces deux choses le conseil est celle qui appartient le plus proprement à la prudence. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que l'homme prudent est un bon conseiller. Mais l'élection présupposant le conseil, puisqu'elle appartient à l'appétit préalablement éclairé par la réflexion, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3), il s'ensuit qu'elle peut être attribuée à la prudence conséquemment, dans le sens que la prudence dirige l'élection au moyen du conseil.

Il faut répondre au *troisième*, que le mérite de la prudence ne consiste pas dans la considération seule des choses (5), mais encore dans leur application à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. C'est pourquoi si l'on pèche sous ce rapport, la faute est absolument contraire à la prudence; parce que, comme la fin est ce qu'il y a de principal en chaque chose, de même les fautes qui se rapportent à la fin sont les plus graves. Aussi Aristote ajoute que la prudence n'existe pas seulement dans la raison, comme l'art. Car elle s'applique à l'action, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LVII, art. 4), ce qui se fait par la volonté.

(1) On définit ordinairement la prudence, une habitude intellectuelle qui dirige les actes humains conformément à la droite raison en toutes circonstances. Cette définition revient à celle de saint Augustin, qui est aussi la même que celle d'Aristote (Cf. art. seq. sed contrà).

(2) Il fait venir *prudens* de *porro videns*.

(3) La connaissance sensitive est celle des animaux qui perçoivent les choses présentes, mais qui ne peuvent comparer, raisonner.

(4) Ou la volonté.

(5) Ce caractère exclusif est le propre de l'art.

ARTICLE II. — LA PRUDENCE N'APPARTIENT-ELLE QU'A LA RAISON PRATIQUE OU SI ELLE APPARTIENT AUSSI A LA RAISON SPÉCULATIVE (1)?

1. Il semble que la prudence n'appartienne pas seulement à la raison pratique, mais encore à la raison spéculative. Car il est dit (*Prov.* x, 23) : *La sagesse est dans l'homme la prudence.* Or, la sagesse consiste surtout dans la contemplation. Donc la prudence aussi.

2. Saint Ambroise dit (*De offic.* lib. I, cap. 24) : La prudence se livre à l'investigation du vrai et inspire le désir d'une science plus parfaite. Or, ce caractère appartient à la raison spéculative. La prudence consiste donc aussi dans cette raison.

3. Aristote place l'art et la prudence dans la même partie de l'âme, comme on le voit ((*Eth.* lib. VI, cap. 1). Or, l'art n'est pas seulement pratique, mais il est encore spéculatif, comme cela est évident pour les arts libéraux. La prudence doit donc aussi être tout à la fois pratique et spéculative.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire. Or, ce caractère n'appartient qu'à la raison pratique. Donc la prudence n'existe que dans cette raison.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à l'homme prudent de donner de bons conseils, la prudence ne consiste que dans la raison pratique.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), la prudence consiste dans la faculté de donner de bons conseils. Or, le conseil a pour objet ce que nous devons faire par rapport à une fin. La raison des choses que nous devons faire pour une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste que dans cette raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 1 et 3), la sagesse considère la cause qui est absolument la plus élevée. Par conséquent, la méditation de la cause la plus haute dans un genre appartient à la sagesse dans ce genre. Or, dans le genre des actes humains la cause la plus élevée est la fin qui est commune à la vie humaine tout entière, et la prudence se rapporte à cette fin. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5 et 9) que, comme celui qui raisonne bien par rapport à une fin particulière, par exemple, par rapport à la victoire, est réputé prudent, non d'une manière absolue, mais dans ce genre-là, c'est-à-dire dans la science de la guerre; de même celui qui raisonne bien relativement à tout l'ensemble de la vie, mérite absolument le nom de prudent. D'où il est évident que la prudence est la sagesse dans les choses humaines, mais non la sagesse absolue, parce qu'elle ne se rapporte pas absolument à la cause la plus élevée, puisqu'elle a pour objet le bien humain qui n'est pas le meilleur de tous les biens (2). C'est pourquoi il est dit expressément que *la prudence est la sagesse pour l'homme*, mais non la sagesse absolument.

Il faut répondre au *second*, que saint Ambroise et Cicéron (*De inv.* lib. II) prennent, dans un sens plus large, la prudence pour toute connaissance humaine spéculative aussi bien que pratique.—D'ailleurs on pourrait dire que l'acte de la raison spéculative, selon qu'il est volontaire, est l'objet de l'élection et du conseil quant à son exercice (3), et que par conséquent il se rapporte

(1) Dans un sens large la prudence comprend toutes les connaissances pratiques et spéculatives qui se rapportent aux mœurs. Elle comprend de cette manière la foi et la théologie, et l'Ecriture la désigne souvent sous le nom de sagesse. Mais dans un sens strict elle est seulement pratique.

(2) La cause la plus élevée, c'est Dieu, et le meilleur de tous les biens, c'est le bien surnaturel.

(3) Ainsi l'homme est libre de s'occuper de mathématiques ou de ne pas s'en occuper, mais quand il s'en occupe il ne peut pas concevoir les rapports autrement qu'ils ne sont.

à la prudence; mais que quant à son espèce, selon qu'il se rapporte à son objet qui est la vérité nécessaire, il n'est ni l'objet du conseil, ni l'objet de la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que l'application de la droite raison à un objet que l'on doit faire se rapporte à l'art; mais la prudence ne renferme que l'application de la droite raison aux choses qui sont l'objet du conseil, et le conseil porte sur les choses qui n'ont pas un moyen déterminé pour arriver à leur fin (1) (*Eth.* lib. III, cap. 3). Mais comme la raison spéculative produit des choses telles que le syllogisme, la proposition, etc., dans lesquelles on procède d'après des règles certaines et déterminées; il s'ensuit qu'à l'égard de ces choses on peut concevoir qu'elles soient soumises à l'art, mais non à la prudence; et c'est ce qui fait qu'il y a des arts spéculatifs, tandis qu'il n'y a pas de prudence qui ait ce caractère.

ARTICLE III. — LA PRUDENCE PEUT-ELLE CONNAITRE LES CHOSES PARTICULIÈRES?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas à la prudence de connaître les choses particulières. Car la prudence existe dans la raison, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la raison a pour objet ce qui est universel, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 49). Par conséquent la prudence n'est apte à connaître que les choses universelles.

2. Les choses particulières sont infinies. Or, la raison ne peut comprendre ce qui est infini. La prudence qui est la droite raison n'a donc pas pour objet ce qui est individuel.

3. On connaît les choses particulières par les sens. Or, la prudence n'existe pas dans les sens; car il y en a beaucoup qui ont les sens extérieurs très-pénétrants et qui ne sont pas prudents. La prudence n'a donc pas pour objet les choses particulières.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 7) que la prudence n'a pas seulement pour objet les choses universelles, mais qu'elle doit encore connaître les choses particulières.

CONCLUSION. — Il appartient à l'homme prudent de connaître non-seulement les principes universels de la raison pratique, mais encore les principes particuliers auxquels les actions se rapportent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), la prudence ne se borne pas aux spéculations de la raison, mais elle applique encore les principes aux actions; ce qui est la fin de la raison pratique. Or, on ne peut convenablement appliquer une chose à une autre, si on ne les connaît pas toutes les deux, c'est-à-dire si on ne connaît l'objet qu'on applique et le sujet auquel on l'applique (2). Comme les actions sont individuelles, il faut nécessairement que celui qui est prudent connaisse les principes universels de la raison, et qu'il sache aussi les choses particulières qui sont l'objet des opérations.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison a principalement et directement les choses universelles pour objet; mais qu'elle peut néanmoins les appliquer à des faits particuliers (3). Ainsi les conséquences des syllogismes ne sont pas seulement universelles, mais elles sont encore par-

(1) Dans les choses pratiques les moyens doivent varier selon les circonstances. Souvent, pour arriver au même but, il faut prendre des voies opposées. C'est pour cela que la prudence ne peut, comme l'art, être assujettie à des règles fixes et invariables.

(2) Le sujet auquel on applique les principes généraux est toujours une chose particulière, d'après cet axiome : *Actiones sunt suppositorum.*

(3) Voyez à ce sujet tom. II, pag. 151.

ticuliers, parce que l'intellect au moyen de la réflexion s'étend à la matière, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 10).

Il faut répondre au *second*, que de ce que la raison humaine ne peut comprendre l'infinité des choses particulières, il s'ensuit que *nos prévisions sont incertaines*, comme le dit la Sagesse (IX). Cependant par l'expérience ces infinis sont ramenés à des finis qui se rencontrent le plus souvent (1), et dont la connaissance suffit à la prudence humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8), la prudence ne consiste pas dans les sens extérieurs par lesquels nous connaissons toutes les choses sensibles qui leur sont propres; mais dans le sens interne que la mémoire et l'expérience perfectionnent pour qu'il juge mieux des choses particulières qu'il éprouve. Toutefois elle n'existe pas dans ce sens interne comme dans son sujet principal; mais elle réside principalement dans la raison, et ce n'est que par l'application (2) qu'elle arrive à ce sens interne.

ARTICLE IV. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une vertu. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 13) que la prudence est la science des choses qu'il faut désirer et de celles qu'il faut éviter. Or, la science se distingue par opposition de la vertu, comme on le voit (*Prædic. cap. de qualit.*). La prudence n'est donc pas une vertu.

2. Il n'y a pas la vertu de la vertu, mais il y a la vertu de l'art, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). L'art n'est donc pas une vertu. Et comme la prudence est comprise dans l'art, puisqu'il est dit du roi Hiram (II. *Paralip.* XI, 14) : qu'*il savait graver sur toutes sortes de figures et découvrir prudemment tout ce qui est nécessaire à toute sorte d'ouvrage*, il s'ensuit que la prudence n'est pas une vertu.

3. Aucune vertu ne peut être immodérée. Or, la prudence l'est; autrement il aurait été inutile de dire (*Prov.* XXIII, 4) : *Mettez des bornes à votre prudence.* La prudence n'est donc pas une vertu.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 27) que la prudence, la tempérance, la force et la justice forment quatre vertus.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de faire une application de la droite raison, elle n'est pas seulement une vertu intellectuelle, mais elle est encore nécessairement une vertu morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en traitant des vertus en général (1ª 2ª, quest. LV, art. 2 et 3, et quest. LVI, art. 1), la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui rend bonnes ses œuvres. Le mot bon peut s'entendre de deux manières : matériellement il s'entend de la chose elle-même qui est bonne; formellement il désigne la raison de sa bonté. C'est cette dernière espèce de bien qui est l'objet de la puissance appétitive. C'est pourquoi s'il y a des habitudes qui rendent droite l'action de la raison (3) sans avoir égard à la droiture de l'appétit, elles sont des vertus très-imparfaites, parce qu'elles se rapportent au bien matériellement, c'est-à-dire à ce qui est bon, sans le considérer comme tel. Les habitudes qui se rapportent à la droiture de l'appétit sont des vertus plus parfaites,

(1) On les ramène à des genres ou des espèces, et sur ces généralités on établit des conjectures qui ne sont pas infaillibles à la vertu, mais qui offrent les garanties nécessaires de certitude dans la pratique.

(2) Dans le sens que la prudence applique les choses générales, qui sont l'objet de la raison, aux choses particulières, qui sont propres au sens intérieur.

(3) Telles sont les vertus intellectuelles, qui se bornent à diriger l'entendement dans ses opérations, et qui n'ont aucun rapport avec la vie pratique.

parce qu'elles ne se rapportent pas au bien matériellement seulement, mais elles s'y rapportent encore formellement, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à ce qui est bon, considéré comme tel. — Or, il appartient à la prudence, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst. ad 3 et art. 3), d'agir d'après la droite raison, ce qui n'est possible qu'autant que l'appétit est droit lui-même. C'est pourquoi la prudence n'est pas seulement une vertu au même titre que les autres vertus intellectuelles, mais elle l'est encore au même titre que les vertus morales (1), parmi lesquelles on la compte.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin prend en cet endroit le mot *science* dans un sens large, et il entend par là toute raison droite.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote dit qu'il y a la vertu de l'art, parce que l'art n'implique pas la droiture de l'appétit. C'est pourquoi pour que l'homme use bien de son art, il faut qu'il ait la vertu qui rende son appétit droit. Mais la prudence n'est pas comprise dans ce qui appartient à l'art; soit parce que l'art se rapporte à une fin particulière, soit parce qu'il a des moyens déterminés par lesquels il arrive à sa fin. Cependant on dit par analogie que quelqu'un opère prudemment à l'égard des choses qui sont de son art. Il y a aussi des arts dans lesquels le conseil est nécessaire, à cause de l'incertitude des moyens qu'ils emploient pour arriver à leurs fins : telles sont la médecine, la navigation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3).

Il faut répondre au *troisième,* que cette parole du sage ne signifie pas qu'on doive modérer la prudence elle-même (2), mais que d'après la prudence nous devons régir et modérer toutes nos actions.

ARTICLE V. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une vertu spéciale. Car aucune vertu particulière n'entre dans la définition générale de la vertu. Or, Aristote définit la vertu (*Eth.* lib. II, cap. 6) une habitude de se déterminer conformément au milieu convenable à notre nature, par l'effet d'une droite raison, telle qu'on la trouve dans tout homme sensé. Puisque la droite raison s'entend selon la prudence, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 5), il s'ensuit que la prudence n'est pas une vertu particulière.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), la vertu morale est ce qui rend la fin estimable, et la prudence donne le même caractère aux moyens. Or, dans toute vertu il y a des choses que l'on doit faire pour une fin. Donc la prudence existe dans toute vertu; par conséquent elle n'est pas une vertu spéciale.

3. Une vertu particulière a un objet particulier. Or, la prudence n'a pas d'objet particulier, puisqu'elle est la droite raison de tout ce que l'on doit faire, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), ce qui embrasse tous les actes de vertu. La prudence n'est donc pas une vertu spéciale.

Mais c'est le *contraire.* On la distingue des autres vertus et on la compte parmi elles; car il est dit de la sagesse (*Sap.* VIII, 7) qu'elle *enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force.*

CONCLUSION. — La prudence existant dans la raison se distingue matériellement des vertus intellectuelles, parce qu'elle se rapporte aux actions contingentes que nous devons faire; tandis que l'art a pour objet les œuvres que nous devons exécuter, la sa-

(1) Elle ne perfectionne pas seulement l'entendement, comme les vertus intellectuelles, mais elle redresse encore la volonté, comme les vertus morales.

(2) On ne doit pas la modérer, puisqu'elle est elle-même la modération et la règle de toutes les vertus.

gesse et la science se rapportent aux choses nécessaires; elle se distingue formellement des vertus morales.

Il faut répondre que les actes et les habitudes tirant leur espèce de leurs objets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2æ, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 2, et quest. LIV, art. 2), il est nécessaire que l'habitude à laquelle correspond un objet spécial distinct des autres, soit une habitude spéciale, et que dans le cas où elle est bonne, elle forme une vertu particulière. Or, on dit qu'un objet est spécial, non-seulement d'après sa considération matérielle, mais plutôt d'après sa raison formelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2æ, quest. LIV, art. 2 ad 1). Car une seule et même chose peut être l'objet d'habitudes différentes et même de puissances différentes, selon les divers rapports sous lesquels on la considère (1). Mais pour diversifier les habitudes il faut une plus grande diversité objective, puisqu'il y a plusieurs habitudes dans une même puissance, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. LIV, art. 1). Par conséquent la diversité rationnelle de l'objet qui diversifie la puissance, diversifie à plus forte raison l'habitude. — On doit donc dire que la prudence existant dans la raison, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), elle se distingue des autres vertus intellectuelles d'après la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intellect se rapportent à ce qui est nécessaire; l'art et la prudence à ce qui est contingent. Mais l'art a pour objets les choses qu'on exécute et qui sont formées d'une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence embrasse les actions que l'on doit faire et qui consistent dans le sujet qui les opère, comme nous l'avons observé (1ª 2æ, quest. LVII, art. 4).—A l'égard des vertus morales, la prudence s'en distingue selon la raison formelle qui distingue la puissance de l'intellect, dans laquelle elle se trouve, de la puissance appétitive, dans laquelle résident les autres vertus morales (2). D'où il est évident que la prudence est une vertu particulière, distincte de toutes les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette définition ne se rapporte pas à la vertu en général, mais à la vertu morale. C'est avec raison qu'on met dans cette définition la vertu intellectuelle qui a la même matière qu'elle, c'est-à-dire la prudence (3). Car comme le sujet de la vertu morale est une participation de la raison, de même cette vertu n'est une vertu véritable qu'autant qu'elle participe à la vertu intellectuelle.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement prouve que la prudence est l'auxiliaire de toutes les vertus et qu'elle opère toujours en elles (4); mais cela ne suffit pas pour montrer qu'elle n'est pas une vertu particulière, parce que rien n'empêche qu'il n'y ait dans un genre une espèce qui agisse d'une certaine façon sur toutes les espèces du même genre; comme le soleil influe de quelque manière sur tous les corps.

Il faut répondre au *troisième*, que les actions que l'on doit faire sont la matière de la prudence, considérées comme l'objet de la raison, c'est-à-dire sous le rapport du vrai (5), mais elles sont la matière des vertus morales,

(1) Ainsi le même objet peut se rapporter aux sens, à l'appétit et à l'entendement, qui sont autant de puissances différentes, suivant qu'on le considère comme une chose sensible, désirable ou intellectuelle.

(2) L'acte propre de la justice, de la force et de la tempérance, est un acte appétitif, au lieu que l'acte propre de la prudence est cognitif.

(3) Toute vertu morale doit participer à la prudence, et c'est pour cela que la prudence entre dans cette définition.

(4) C'est à la prudence à déterminer le milieu de chaque vertu, les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles elles doivent se produire et sans lesquelles une action ne peut être réellement bonne.

(5) Saint Thomas dit ici que l'objet de la prudence est le vrai, et, dans l'article précédent, il

considérées comme l'objet de la puissance appétitive, c'est-à-dire sous le rapport du bien.

ARTICLE VI. — LA PRUDENCE PRÉDÉTERMINE-T-ELLE AUX VERTUS MORALES LEUR FIN?

1. Il semble que la prudence établisse préalablement la fin des vertus morales. Car la prudence existant dans la raison et la vertu morale dans la puissance appétitive, il semble qu'elle soit à la vertu morale ce que la raison est à la puissance appétitive. Or, la raison préétablit la fin de la puissance appétitive. La prudence prédétermine donc la fin des vertus morales.

2. L'homme est placé par sa raison au-dessus des êtres irraisonnables; mais ses autres facultés lui sont communes avec eux. Ainsi donc la raison est aux autres parties de l'homme ce que l'homme est aux créatures irraisonnables. Or, l'homme est la fin de ces créatures, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5), et *Phys.* lib. II, text. 24); toutes les autres parties de l'homme se rapportent donc à la raison comme à leur fin. Et puisque la prudence est la droite raison des choses que nous devons faire, ainsi que nous l'avons vu (art. 1), il s'ensuit que toutes nos actions se rapportent à la prudence comme à leur fin, et que cette vertu détermine préalablement la fin de toutes les vertus morales.

3. Le propre de la vertu, ou de l'art, ou de la puissance, qui a la fin pour objet, c'est de commander aux autres vertus ou aux autres arts qui ont pour objet les moyens. Or, la prudence dispose des autres vertus morales et leur commande. Elle prédétermine donc leur fin.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 12) que la vertu morale rend droite la fin qu'on se propose et que la prudence donne le même caractère aux moyens. Il n'appartient donc pas à la prudence de prédéterminer aux vertus morales leur fin; elle doit seulement disposer des moyens.

CONCLUSION. — La prudence étant l'application des principes généraux aux conséquences particulières qui intéressent la conduite, il ne lui appartient pas de prédéterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer des moyens.

Il faut répondre que la fin des vertus morales est le bien humain. Le bien de l'âme humaine résulte de sa conformité avec la raison, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Il est donc nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Or, comme dans la raison spéculative il y a des choses qui sont naturellement connues, telles que les premiers principes dont nous avons l'intelligence, et d'autres que nous ne connaissons qu'au moyen de celles-ci, telles que les conséquences dont nous avons la science; de même dans la raison pratique il y a des choses qui y préexistent, comme les principes qui nous sont naturellement connus; et ce sont les fins des vertus morales (1), parce que la fin est dans la pratique ce que les principes sont dans la spéculation, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 7 ad 2, et quest. XXVI, art. 1 ad 1 et 2; quest. XIII, art. 3), et il y a aussi dans la raison pratique des choses qui ont le même caractère que les conséquences. Ce sont les moyens auxquels nous parvenons d'après les fins. La prudence a pour objet ces moyens; c'est elle qui dans la pratique fait l'application des principes généraux aux conséquences particulières. C'est pourquoi il n'appartient pas à cette vertu de préétablir

avance que c'est le bien; cette contradiction apparente s'évanouit quand on se rappelle qu'il a dit que la prudence était une vertu intellectuelle qui avait pour objet la direction des actes humains. Son objet premier est donc le vrai, et son objet secondaire le bien.

(1) Ces fins générales se rapportent à la raison naturelle qu'on appelle aussi conscience ou syndérèse.

la fin des autres vertus morales; elle dispose seulement des moyens (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison naturelle qu'on appelle syndérèse, dont nous avons parlé (part. I, quest. LXXIX, art. 12), prédétermine la fin des vertus morales, mais qu'il n'en est pas de même de la prudence, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la fin n'appartient pas aux vertus morales, comme si elles la déterminaient elles-mêmes; elles tendent au contraire à la fin que la raison naturelle a préétablie; elles sont aidées à cet égard par la prudence, qui leur ouvre le chemin en disposant les moyens. D'où il résulte que la prudence est plus noble que les autres vertus morales, et qu'elle les meut; mais elle est mue par la syndérèse, comme la science est mue par l'intelligence des premiers principes.

ARTICLE VII. — APPARTIENT-IL A LA PRUDENCE DE TROUVER LE MILIEU DANS LEQUEL DOIVENT SE MAINTENIR LES VERTUS MORALES?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas à la prudence de trouver le milieu dans lequel doivent se maintenir les vertus morales. Car ces vertus ont pour fin d'atteindre ce milieu. Or, la prudence ne prédétermine pas leur fin, comme nous l'avons vu (art. préc.). Elle n'établit donc pas non plus leur milieu.

2. Ce qui existe par soi ne paraît pas avoir de cause, mais son être est cause de lui-même, parce qu'on dit que chaque être existe par sa cause. Or, le milieu convient à la vertu morale par lui-même, puisqu'on le fait entrer dans sa définition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 5 huj. quæst. arg. 1). Ce n'est donc pas la prudence qui le produit.

3. La prudence opère selon le mode de la raison, tandis que la vertu morale tend à son milieu à la manière de la nature, parce que, d'après Cicéron (*Rhet.* lib. II), la vertu est une habitude conforme à la raison, selon le mode de la nature. La prudence ne prédétermine donc pas le milieu qui convient aux vertus morales.

Mais c'est le *contraire*. Dans la définition que nous avons donnée plus haut (art. 5) de la vertu morale, il est dit qu'elle se tient dans le milieu déterminé par la droite raison, telle qu'elle se trouve dans le sage.

CONCLUSION. — La vertu morale ayant pour fin d'atteindre un milieu, ce milieu n'étant atteint que par l'effet de la bonne disposition des moyens à l'égard de la fin, et cette disposition étant propre à la prudence, il est évident qu'il appartient à cette vertu de montrer le milieu dans lequel doivent se maintenir toutes les autres.

Il faut répondre que toute vertu morale a proprement pour fin de porter l'homme à vivre conformément à la droite raison. Car la tempérance a pour but de l'empêcher de se laisser éloigner de la raison par les attraits de la concupiscence; de même la force le prémunit contre la crainte ou l'audace, afin que ces passions ne le détournent pas du jugement ferme et droit de la raison. Cette fin a été préétablie à l'égard de l'homme par la raison naturelle (2); car c'est elle qui dit à chacun d'agir d'une manière raisonnable. Mais c'est à la prudence à déterminer de quelle manière et par quels moyens l'homme peut atteindre dans la pratique ce milieu de la raison. Car, quoique la vertu morale ait pour fin de l'atteindre, néanmoins on n'y parvient que par la bonne disposition des moyens (3).

(1) Elle éclaire et dirige les autres vertus en déterminant la manière dont elles doivent remplir leurs actes.

(2) C'est la syndérèse qui établit le milieu dans lequel consistent toutes les vertus morales, la prudence ne fait que le montrer.

(3) Ainsi la prudence est la lumière de toutes les autres vertus morales.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que, comme un agent naturel est cause qu'une forme existe dans une matière, sans être cause que ce qui existe dans la matière convient à cette forme, de même la prudence établit un milieu dans les passions et les opérations, sans être cause que la nature même de la vertu consiste à tendre vers ce milieu (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu morale tend à parvenir à son milieu à la manière de la nature. Mais le milieu considéré comme tel n'existant pas de la même manière dans tous les hommes, il s'ensuit que l'inclination de la nature qui opère toujours de la même façon n'est pas suffisante à cet égard, et que la prudence est nécessaire.

ARTICLE VIII. — LE COMMANDEMENT EST-IL L'ACTE PRINCIPAL DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que le commandement ne soit pas l'acte principal de la prudence. Car le commandement se rapporte au bien que l'on doit faire, tandis que, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 9), se prémunir contre les embûches est un acte de prudence. Donc le commandement n'est pas l'acte principal de la prudence.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que la prudence consiste à donner de bons conseils. Or, conseiller et commander sont des actes différents, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 et 7 huj. quæst. et 1ª 2ª, quest. XIV, et quest. XVII). Le commandement n'est donc pas l'acte principal de la prudence.

3. Le commandement paraît appartenir à la volonté qui a pour objet la fin et qui meut les autres puissances de l'âme. Or, la prudence n'existe pas dans la volonté, mais dans la raison. Le commandement n'est donc pas un acte de prudence.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 10) que la prudence commande.

CONCLUSION. — Quoique le conseil, le jugement et le commandement soient des actes de la raison pratique, néanmoins ce dernier est un acte propre de la prudence.

Il faut répondre que la prudence est la droite raison des actes que l'on doit faire, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Par conséquent il faut que l'acte principal des choses que l'on doit faire soit l'acte principal de la prudence. Or, ces actes sont au nombre de trois. Le premier consiste à *prendre conseil;* il se rapporte à l'invention ; car consulter c'est rechercher, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XIV, art. 1). Le second consiste à *juger* la valeur des expédients qu'on a trouvés; c'est ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, qui a pour objet l'action, va plus loin, et son acte qui est le troisième a pour objet de *commander*. Cet acte consiste à faire dans la pratique l'application des moyens fournis par le conseil et le jugement. Et comme il est le plus rapproché de la fin de la raison pratique, il s'ensuit que c'est son acte principal, et, par conséquent, l'acte principal de la prudence. La preuve de ceci c'est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, mais non dans le commandement. C'est pourquoi on considère comme plus habile l'artiste qui pèche volontairement contre son art, que celui qui pèche sans le savoir, parce que le premier a le jugement droit, tandis que l'autre ne l'a pas. Mais pour la prudence, c'est le contraire, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Car celui qui pèche volontairement est plus imprudent que celui qui le fait involontairement, parce qu'il manque

(1) Celui qui indique un chemin n'est pas cause que ce chemin existe.

à l'égard de l'acte principal de la prudence, qui est le commandement.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte du commandement s'étend aux biens que l'on doit faire et aux maux que l'on doit éviter. Cependant saint Augustin ne considère pas l'acte qui consiste à prémunir contre les embûches, comme l'acte principal de la prudence. Car cet acte ne doit pas avoir lieu dans le ciel (1).

Il faut répondre au *second*, que la bonté du conseil est nécessaire pour faire l'application des excellents moyens qu'on a découverts. C'est pourquoi le commandement appartient à la prudence, qui est bonne conseillère.

Il faut répondre au *troisième*, que l'impulsion appartient absolument à la volonté ; mais le commandement implique un mouvement ordonné par rapport à une fin. C'est pour ce motif qu'il est l'acte de la raison, comme nous l'avons dit (*in corp.* et 1ª 2ª, quest. XVII, art. 1).

ARTICLE IX. — LA SOLLICITUDE APPARTIENT-ELLE A LA PRUDENCE?

1. Il semble que la sollicitude n'appartienne pas à la prudence. Car la sollicitude implique une certaine inquiétude, puisque saint Isidore dit (*Etym.* lib. x, litt. *S*) qu'on a de la sollicitude quand on est inquiet (*inquietus*), c'est-à-dire qu'on n'a pas de repos. Le mouvement appartenant surtout à la puissance appétitive, il s'ensuit que la sollicitude y appartient aussi. Et comme la prudence n'existe pas dans la puissance appétitive, mais dans la raison, comme nous l'avons vu (art. 1), il en résulte que la sollicitude ne se rapporte pas à elle.

2. La certitude de la vérité paraît être contraire à la sollicitude. Ainsi Samuel dit à Saül (I. *Reg.* IX, 20) : *A l'égard des ânesses que vous avez perdues il y a trois jours, n'ayez pas de sollicitude, parce qu'elles sont retrouvées.* Or, la certitude de la vérité appartient à la prudence, puisqu'elle est une vertu intellectuelle. La sollicitude lui est donc contraire plutôt qu'elle ne lui appartient.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 3) qu'il appartient au magnanime d'être paresseux et oisif. Or, la sollicitude est opposée à la paresse. Par conséquent la prudence n'étant pas opposée à la magnanimité, parce qu'une bonne chose n'est pas contraire à une autre, d'après le philosophe (*Prædicam.* cap. *De oppositis*), il semble que la sollicitude n'appartienne pas à la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. Pet. IV, 7) : *Soyez prudents et vigilants dans la prière.* Or, la vigilance est la même chose que la sollicitude. La sollicitude appartient donc à la prudence.

CONCLUSION. — La sollicitude appartient, à proprement parler, à la prudence.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x, ad litt. *S*), le mot *sollicitus* a en quelque sorte le même sens que *solers citus*, c'est-à-dire qu'il exprime cette diligence de l'âme qui nous porte à faire promptement ce que nous avons à faire. Cette qualité appartient à la prudence, dont l'acte principal consiste à commander ce que l'on doit faire à l'égard de ce que le conseil et le jugement ont préalablement décidé. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9) qu'il faut opérer promptement ce que l'on a résolu, mais être lent à prendre sa décision. D'où il résulte que la sollicitude appartient à proprement parler à la prudence. C'est pour ce motif que saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccles.* cap. 24) que la prudence veille et qu'elle exerce la vigilance la plus scrupuleuse, dans la crainte que

(1) Où la prudence doit cependant subsister aussi bien que les autres vertus, selon ce qu'il y a en elle de formel.

la fausse persuasion ne se glisse peu à peu dans notre esprit et qu'elle ne nous égare.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement appartient à la puissance appétitive comme au principe moteur; mais elle n'agit que selon l'ordre et la direction de la raison, et c'est précisément en cela que consiste l'essence de la sollicitude.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3 et 7), on ne doit pas rechercher également la certitude en tout; mais elle doit être dans chaque chose selon le mode qui lui est propre. Ainsi la prudence ayant pour matière des choses individuelles et contingentes, comme le sont les actions humaines, il ne peut pas se faire que sa certitude soit telle, qu'elle exclue absolument toute inquiétude (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le magnanime est paresseux et oisif, non parce qu'il ne s'inquiète de rien, mais parce qu'il ne prend pas pour beaucoup de choses (2) un soin superflu; il se confie dans les choses qui méritent confiance, et il ne s'inquiète pas inutilement à leur égard. Car la crainte et la défiance superflues produisent une sollicitude qui l'est également; parce que la crainte nous porte à prendre conseil, comme nous l'avons dit en traitant de cette passion (1ª 2æ, quest. XLIV, art. 2).

ARTICLE X. — LA PRUDENCE S'ÉTEND-ELLE AU GOUVERNEMENT DE LA MULTITUDE?

1. Il semble que la prudence ne s'étende pas aux affaires publiques, mais qu'elle n'ait pour but que de régler l'individu. Car Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la vertu qui se rapporte au bien général, c'est la justice. Or, la prudence diffère de cette vertu. Elle ne se rapporte donc pas au bien public.

2. Il paraît être prudent, celui qui cherche son propre bien et qui le fait. Or, souvent ceux qui travaillent dans l'intérêt des autres négligent le leur. Ils ne sont donc pas prudents.

3. La prudence se distingue par opposition de la tempérance et de la force. Or, la tempérance et la force paraissent ne se rapporter qu'au bien propre. Donc la prudence aussi.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. XXIV, 45) : *Quel est, à votre avis, le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur toute sa maison?*

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de conseiller, de juger et de commander convenablement ce qui mène à une fin légitime, non-seulement elle embrasse ce qui a rapport au bien privé, mais encore ce qui regarde le bien général de la multitude.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7), il y a des philosophes qui ont prétendu que la prudence ne s'étend pas au bien général, mais seulement au bien propre, parce qu'ils pensaient que l'homme ne devait rechercher que son intérêt particulier (3). Mais ce sentiment répugne à la charité, qui, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XIII, 5), *ne cherche point ses propres intérêts*. Aussi ce même apôtre dit-il de lui-même (I. *Cor.* X, 33) qu'*il n'a point cherché son avantage, mais celui de tous les autres, afin*

(1) On doit se contenter de probabilités et de conjectures dans les choses pratiques. Cependant il ne faut pas précipiter son jugement avant d'avoir calculé les chances et les éventualités que l'on a pour ou contre soi.

(2) Il y a beaucoup de choses qu'il néglige, parce qu'il ne les considère pas comme dignes de lui.

(3) Aristote ne parle pas expressément de ces philosophes, qui sont d'ailleurs de tous les temps et de tous les lieux.

qu'ils soient sauvés. Il est aussi contraire à la droite raison, qui met le bien général au-dessus du bien particulier. Par conséquent, puisqu'il appartient à la prudence de conseiller, de juger et d'ordonner sainement les moyens par lesquels on arrive à la fin qu'on doit atteindre, il est évident que la prudence n'a pas seulement pour objet le bien privé de l'individu, mais encore le bien général de la société.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit de la vertu morale. Or, comme toute vertu morale qui se rapporte au bien commun prend le nom de justice *légale* (1), de même la prudence qui a rapport aux intérêts publics reçoit le nom de prudence *politique* (2). Car la politique est à la justice légale ce que la prudence proprement dite est à la vertu morale.

Il faut répondre au *second*, que celui qui cherche le bien général de la multitude cherche conséquemment son bien propre pour deux raisons : 1° parce que le bien propre ne peut exister sans le bien général de la famille, ou de la cité ou du royaume. Ainsi Valère Maxime dit des anciens Romains (lib. IV, cap. 4, num. 9) qu'ils aimaient mieux être pauvres dans un Etat riche que d'être riches dans un Etat pauvre. 2° Parce que l'homme étant une partie de la maison ou de la cité, il doit considérer comme bon pour lui-même ce qu'il considère comme sage et prudent pour la société. Car la bonne disposition des parties résulte de leur rapport avec le tout ; parce que, comme le dit saint Augustin (*De conf.* lib. III, cap. 8), toute partie qui n'est pas d'accord avec le tout ou qui ne s'harmonise pas avec lui est difforme.

Il faut répondre au *troisième*, que la tempérance et la force peuvent se rapporter au bien général (3) ; c'est pourquoi il y a dans la loi des préceptes qui regardent les actes de ces vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1). Mais la prudence et la justice s'y rapportent plus directement, parce qu'elles appartiennent à la partie raisonnable qui a pour objet direct tout ce qui est général, comme la partie sensitive a pour objet tout ce qui est particulier.

ARTICLE XI. — LA PRUDENCE QUI SE RAPPORTE AU BIEN PARTICULIER EST-ELLE DE LA MÊME ESPÈCE QUE CELLE QUI SE RAPPORTE AU BIEN GÉNÉRAL ?

1. Il semble que la prudence qui se rapporte au bien particulier soit de la même espèce que celle qui s'étend au bien général. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 8) que la prudence et la politique sont une même habitude, mais qu'elles n'ont pas la même essence.

2. Aristote dit encore (*Pol.* lib. III, cap. 3) que la vertu d'un bon prince et d'un homme de bien est la même. Or, la politique réside surtout dans le prince qui est sa personnification la plus élevée. Par conséquent, puisque la prudence est la vertu de l'homme de bien, il semble qu'elle ne forme avec la politique qu'une même habitude.

3. Les choses dont l'une se rapporte à l'autre ne changent pas l'espèce ou la substance de l'habitude. Or, le bien propre qui est l'objet de la prudence proprement dite se rapporte au bien général qui est l'objet de la politique. Donc la politique et la prudence ne diffèrent pas d'espèce, et ne forment pas des habitudes qui soient substantiellement différentes.

(1) On appelait justice *légale* tout ce qui était conforme aux lois ; cette justice comprenait par conséquent toutes les vertus.

(2) Ce mot doit être pris selon son acception primitive, d'après son étymologie.

(3) La société est d'ailleurs intéressée à ce que chacun de ses membres remplisse bien ses devoirs envers lui-même.

Mais c'est le *contraire*. On considère comme des sciences diverses la *politique*, qui a pour objet le bien général de l'Etat; l'*économique*, qui s'occupe du bien général de la maison ou de la famille, et la *monastique* (1), qui traite des intérêts individuels. Donc, pour la même raison, ces prudences sont d'espèce différente, selon cette diversité de matière.

CONCLUSION. — Le bien propre de l'individu, celui de la maison ou de la famille, celui de la cité ou de l'Etat étant autant de fins différentes, il s'ensuit que la prudence qui a pour objet le bien individuel est autre que celle qui a pour objet le bien de la famille, et que celle-ci diffère aussi de celle qui se rapporte au bien général de la cité ou de l'Etat.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst. et part. I, quest. LIV, art. 2 ad 1), les habitudes changent d'espèce selon la diversité de l'objet considéré d'après sa raison formelle. Or, la raison formelle de tous les moyens se considère par rapport à la fin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2æ, *in prol.* et quest. CII, art. 1). C'est pourquoi il est nécessaire que les habitudes changent d'espèce, selon qu'elles se rapportent à des fins diverses. Et comme le bien propre de l'individu, le bien de la famille, et le bien d'une ville et d'un royaume sont des fins différentes, il s'ensuit que les différentes sortes de prudence changent d'espèce selon la diversité de ces fins. Ainsi il y a la prudence proprement dite, qui a pour objet le bien individuel; il y a la prudence économique, qui se rapporte au bien général de la maison ou de la famille; enfin il y a la prudence politique, qui se rapporte au bien général de la cité ou du royaume.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote ne veut pas dire que la politique soit substantiellement la même habitude que toute prudence en général; il la confond seulement avec la prudence qui se rapporte au bien général. On donne à cette vertu le nom de *prudence*, parce qu'elle est comme elle la droite raison de ce que l'on doit faire; mais on ajoute qu'elle est *politique* (2), parce qu'elle s'occupe des intérêts communs.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*ibid.*), il appartient à l'homme de bien de pouvoir bien commander et de bien obéir; c'est pourquoi sa vertu renferme celle du bon prince. Mais la vertu du prince et celle du sujet diffèrent d'espèce (3) comme celle de l'homme et de la femme, d'après l'observation du même philosophe.

Il faut répondre au *troisième*, que les fins différentes, dont l'une se rapporte à l'autre, changent l'espèce de l'habitude; ainsi l'état de cavalier, de soldat et de citoyen diffèrent d'espèce, quoique la fin de l'un se rapporte à la fin de l'autre. De même, quoique le bien de l'individu se rapporte à celui de la multitude, cela n'empêche pas que la diversité de fins ne produise dans les habitudes une diversité d'espèce; mais il en résulte que l'habitude qui se rapporte à la fin dernière est la plus principale et qu'elle commande aux autres habitudes (4).

ARTICLE XII. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS LES SUJETS OU SEULEMENT DANS LES PRINCES?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans les sujets, mais qu'elle ne

(1) *Monastica*; nous avons conservé cette expression qui vient du grec. Mais en général on désigne purement et simplement par le mot de prudence cette vertu quand elle a pour objet nos intérêts privés.

(2) Cette dénomination vient du mot grec πολιτική. Elle est comprise sous le mot de prudence en général, comme l'espèce sous le genre.

(3) Car il arrive quelquefois qu'un homme dirige bien un Etat, et qu'il ne sait pas se conduire lui-même.

(4) Parmi les choses qui sont subordonnées, l'une est plus noble que l'autre, mais leur rapport n'empêche pas qu'elles ne soient d'espèce différente.

se trouve que dans les princes. Car Aristote dit (*Pol.* lib. III, cap. 2) : Il n'y a que la prudence qui soit la vertu propre de celui qui commande ; les autres vertus sont communes aux sujets et aux princes ; mais la prudence n'est pas une vertu de sujet ; la vertu propre du sujet est une juste confiance dans son chef.

2. Aristote dit encore (*Pol.* lib. I, cap. ult.) : L'esclave est absolument incapable de donner un conseil. Or, c'est la prudence qui rend bon conseiller, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 5). La prudence ne convient donc pas aux esclaves ou aux sujets.

3. La prudence commande, comme nous l'avons vu (art. 8). Or, il n'appartient pas aux esclaves ni aux sujets de commander, mais seulement aux princes. La prudence n'existe donc pas dans les sujets, mais seulement dans les princes.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8) distingue deux espèces de prudence politique : l'une qui fait les lois et qui appartient aux princes ; l'autre qui conserve le nom général de politique et qui se rapporte aux choses particulières. Comme ces choses particulières regardent aussi les sujets, il s'ensuit que la prudence n'est pas seulement la vertu des princes, mais qu'elle est encore celle des sujets.

CONCLUSION. — La prudence n'existe pas seulement dans les princes, mais elle existe encore dans les sujets.

Il faut répondre que la prudence existe dans la raison. Or, régir et gouverner est le propre de cette faculté. C'est pourquoi, selon qu'un individu participe au gouvernement ou à la direction des autres, il convient qu'il ait de la raison et de la prudence (1). Ainsi il est évident que les sujets, comme sujets, et les esclaves, comme esclaves, ne peuvent régir et gouverner, mais qu'ils sont plutôt régis et gouvernés. C'est pourquoi la prudence n'est pas la vertu de l'esclave, ni celle du sujet considérés comme tels. Mais comme tout homme, en sa qualité d'être raisonnable, participe de quelque façon au gouvernement selon le jugement de sa raison (2), il est convenable qu'il ait la prudence. D'où il est manifeste que la prudence est dans le prince à la manière de l'art dans l'architecte qui conçoit les plans, tandis qu'elle existe dans les sujets à la manière de l'art du manœuvre qui les exécute (*Eth.* lib. VI, cap. 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que la phrase d'Aristote doit se prendre dans un sens absolu, c'est-à-dire que la prudence n'est pas une vertu du sujet considéré comme tel.

Il faut répondre au *second*, que l'esclave n'a pas la faculté de donner un conseil, comme esclave, puisqu'à ce titre il est l'instrument du maître ; mais il peut le faire comme être raisonnable.

Il faut répondre au *troisième*, que par la prudence l'homme ne commande pas seulement aux autres, mais il se commande encore à lui-même, selon que la raison commande aux puissances inférieures.

ARTICLE XIII. — LA PRUDENCE PEUT-ELLE EXISTER DANS LES PÉCHEURS ?

1. Il semble que la prudence puisse exister dans les pécheurs. Car le Seigneur dit (Luc. XVI, 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents dans la conduite de leurs affaires que ne le sont les enfants de lumière.* Or, les enfants de ce siècle sont les pécheurs. Ceux-ci peuvent donc être prudents.

(1) C'est-à-dire, plus le poste qu'un homme occupe est élevé, et plus il a besoin de raison et de prudence.

(2) Tout homme doit toujours s'occuper de quelque affaire, et pour s'en acquitter convenablement il lui faut la prudence.

2. La foi est une vertu plus noble que la prudence. Or, la foi peut exister dans les pécheurs. Donc aussi la prudence.

3. L'œuvre principale de l'homme prudent, c'est de donner de bons conseils, d'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5 et 7). Or, il y a beaucoup de pécheurs qui sont prudents de cette manière.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 12) : Il est impossible qu'un homme prudent ne soit pas un homme de bien. Or, aucun pécheur n'est bon. Donc aucun pécheur n'est prudent.

CONCLUSION. — La prudence absolument parfaite ne peut exister que dans les hommes justes ; la prudence de la chair n'existe que dans les pécheurs ; la prudence vraie, mais imparfaite, peut exister dans les justes et les pécheurs.

Il faut répondre que la prudence s'entend de trois manières. En effet, il y a une prudence fausse, ainsi nommée par analogie. Car l'homme prudent étant celui qui dispose convenablement ce que l'on doit faire pour une bonne fin ; celui qui se propose une fin mauvaise et qui met en œuvre tout ce qu'il faut pour l'atteindre, a une prudence fausse, dans le sens que ce qu'il se propose pour fin, n'est pas le bien véritable, mais sa trompeuse apparence (1). C'est ainsi qu'on dit un bon voleur. On peut de cette manière donner par analogie le nom de prudent au voleur qui trouve tous les moyens convenables pour voler. C'est de cette prudence que parle l'Apôtre en disant (*Rom.* VIII, 6) : *La prudence de la chair est la mort,* c'est-à-dire celle qui met sa fin dernière dans la jouissance de la chair. — La seconde prudence est vraie, parce qu'elle trouve des moyens en rapport avec une fin qui est véritablement bonne, mais elle est imparfaite pour deux raisons : 1° parce que le bien que l'on a pour but n'est pas la fin générale de toute la vie humaine, mais seulement la fin d'une affaire particulière (2). Ainsi quand on a trouvé les moyens convenables pour négocier ou pour naviguer, on dit qu'on est un négociant ou un pilote prudent. 2° Parce qu'il y a un défaut à l'égard de l'acte principal de la prudence (3), comme quand on a reçu un bon conseil et qu'on juge sainement ce qui regarde la vie entière, mais qu'on ne donne pas un ordre efficace. — La troisième prudence est véritable et parfaite. C'est elle qui conseille, qui juge et qui ordonne parfaitement tout ce qui se rapporte à la fin légitime de la vie entière. C'est la seule qui mérite absolument le nom de prudence ; mais elle ne peut exister dans les pécheurs (4). Au contraire la première prudence n'existe qu'en eux ; la prudence imparfaite est commune aux bons et aux méchants, surtout celle qui est imparfaite, parce que sa fin est particulière. Quant à celle qui est imparfaite parce que l'acte principal est défectueux, elle n'existe que dans les méchants.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole du Seigneur s'entend de la première prudence. Aussi ne dit-il pas absolument qu'ils sont prudents, mais qu'ils le sont *pour la conduite de leurs affaires.*

Il faut répondre au *second*, que la foi considérée en elle-même n'implique pas de conformité avec le désir des bonnes œuvres (5) ; puisque son essence ne consiste que dans la connaissance. Mais la prudence implique un

(1) On lui donne le nom de prudence parce que les moyens qu'il emploie sont parfaitement en rapport avec la fin qu'il se propose.

(2) Cette prudence peut être purement humaine ou naturelle.

(3) Cette prudence est celle de ceux qui savent bien ce qu'il faut faire, dont le conseil et le jugement sont excellents, mais qui n'ont pas le courage de l'exécuter, parce que le commandement, qui est l'acte principal de la prudence, fait en eux défaut.

(4) Quoique un seul acte ne détruise pas une habitude, cependant la prudence ainsi comprise est détruite par le péché mortel, parce que l'homme se trouve alors détourné de sa fin dernière.

(5) C'est-à-dire elle n'implique pas qu'on veuille faire le bien.

rapport avec la droiture de l'appétit, soit parce que les principes de la prudence sont les fins des actions que l'on doit faire, et dont on a une juste idée par les habitudes des vertus morales qui rendent l'appétit droit; d'où il arrive que la prudence ne peut exister sans ces vertus, comme nous l'avons prouvé (1ª 2ª, quest. LVIII, art. 5), soit parce que la prudence ordonne les bonnes œuvres, ce qui n'a lieu qu'autant que l'appétit est droit. Ainsi quoique la foi soit plus noble que la prudence à cause de son objet; cependant la prudence par sa nature répugne davantage au péché qui provient de la perversité de l'appétit ou de la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que les pécheurs peuvent donner un bon conseil pour une fin mauvaise ou pour un bien particulier; mais par rapport à la fin légitime de la vie entière leurs conseils ne peuvent être parfaitement bons, parce qu'ils ne les mettent pas en pratique (1). Ils n'ont donc pas la prudence qui a exclusivement le bien pour objet; mais ils ont l'*adresse* (δεινότης) (*Eth.* lib. VI, cap. 12), c'est-à-dire une industrie naturelle qui se porte au bien et au mal; ou bien ils ont l'*astuce* qui ne se rapporte qu'au mal et que nous avons désignée (*in corp. art.*) sous les noms de *fausse prudence* ou de *prudence charnelle*.

ARTICLE XIV. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS TOUS CEUX QUI ONT LA GRACE?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce. Car la prudence requiert une certaine habileté par laquelle on sait pourvoir à ce que l'on doit faire. Or, il y en a beaucoup qui ont la grâce et qui n'ont pas cette habileté. Tous ceux qui ont la grâce n'ont donc pas la prudence.

2. On appelle prudent celui qui est d'un bon conseil, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 3, et art. 8 huj. quæst. arg. 2). Or, il y en a beaucoup qui ont la grâce sans être de bons conseillers, mais qui ont plutôt besoin d'être dirigés par les conseils des autres. Tous ceux qui ont la grâce n'ont donc pas la prudence.

3. Aristote dit (*Top.* lib. III, cap. 2, loc. 24) qu'il est constant que les jeunes gens ne sont pas prudents. Or, il y a beaucoup de jeunes gens qui ont la grâce. La prudence ne se trouve donc pas dans tous ceux qui ont la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Personne n'a la grâce s'il n'est vertueux. Or, on ne peut être vertueux sans être prudent. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 24) que les autres vertus, si elles ne font pas prudemment ce qu'elles désirent ne peuvent pas être des vertus. Donc tous ceux qui ont la grâce ont la prudence.

CONCLUSION. — La prudence étant une vertu, celui qui a la grâce de Dieu doit l'avoir.

Il faut répondre que les vertus sont nécessairement connexes, de telle sorte que celui qui en a une, a toutes les autres, comme nous l'avons prouvé (1ª 2ª, quest. LXV, art. 1). Or, celui qui a la grâce a la charité. Il faut donc qu'il ait toutes les autres vertus (2), et puisque la prudence est une vertu, comme nous l'avons vu (art. 4 huj. quæst.), il est nécessaire qu'il la possède.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de sciences: l'une qui est suffisante pour les choses qui sont de nécessité de salut. Elle se trouve dans tous ceux qui ont la grâce et que l'*onction instruit de tout*, se-

(1) Ils n'ont pas pour les éclairer la pratique du bien, et d'ailleurs leurs actions ne sont pas d'accord avec leurs paroles.

(2) Car la charité est le principe et la racine de toutes les vertus.

lon l'expression de saint Jean (I. Joan. II, 20). L'autre qui est plus développée est celle par laquelle on peut pourvoir pour soi et pour les autres non-seulement à ce qui est nécessaire au salut, mais encore à tout ce qui appartient à la vie humaine : cette dernière n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce (1).

Il faut répondre au *second*, que ceux qui ont besoin d'être régis par le conseil des autres, savent du moins, s'ils ont la grâce, pourvoir à leur propre salut, en recherchant les avis qui leur sont nécessaires et en discernant les bons des mauvais.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence acquise est produite par l'exercice des actes; par conséquent, pour être formée, elle a besoin de l'expérience et du temps, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II *in princ.* et lib. VI, cap. 8). Elle ne peut donc pas se trouver dans les jeunes gens ni à l'état habituel, ni à l'état actuel. Mais la prudence gratuite (2) résulte de l'infusion divine. Ainsi, dans les enfants qui sont baptisés et qui n'ont pas encore l'usage de raison, la prudence est habituelle, mais elle n'est pas actuelle (3), et il en est de même des insensés. Dans ceux qui ont l'usage de raison, elle est actuelle relativement aux choses qui sont de nécessité de salut; mais par l'exercice elle mérite, comme les autres vertus, d'être augmentée jusqu'à ce qu'elle soit parfaite. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* V, 14) : *La nourriture solide est pour les parfaits, c'est-à-dire pour ceux qui, par un long usage, ont l'esprit exercé à discerner le bien d'avec le mal.*

ARTICLE XV. — LA PRUDENCE NOUS VIENT-ELLE DE LA NATURE?

1. Il semble que la prudence nous vienne de la nature. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 11) que les choses qui appartiennent à la prudence, c'est-à-dire l'intelligence et le jugement paraissent être naturelles, mais qu'il n'en est pas de même de ce qui appartient à la sagesse spéculative. Or, les choses qui sont du même genre ont la même origine. La prudence nous vient donc de la nature.

2. Les âges varient selon la nature. Or, la prudence suit les âges, d'après ces paroles de Job (XII, 12) : *La sagesse est dans les vieillards et la prudence est le fruit d'une longue vie.* La prudence est donc naturelle.

3. La prudence convient plutôt à la nature de l'homme qu'à celle des animaux. Or, les animaux ont une prudence naturelle, comme le prouve Aristote (*Hist. anim.* lib. VIII, cap. 1, et lib. IX, cap. 5 et 6). La prudence nous vient donc de la nature.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 1) que la vertu intellectuelle reçoit ordinairement de l'enseignement sa formation et son accroissement, et que pour ce motif elle a besoin de l'expérience et du temps. Or, la prudence est une vertu intellectuelle, comme nous l'avons vu (art. 4 huj. quæst.). Donc la prudence n'est pas produite en nous par la nature, mais par l'enseignement et l'expérience.

CONCLUSION. — Puisque la prudence n'a pas pour objet la fin, mais les moyens, elle n'a pas été mise en nous par la nature.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 et 3 huj. quæst.), la prudence renferme la connaissance des choses universelles et des actions particulières auxquelles l'homme prudent fait l'application des principes généraux. Relativement à la connaissance uni-

(1) Elle fait partie des grâces gratuitement données.

(2) *Gratuite*, c'est-à-dire celle qui est l'effet de la grâce.

(3) Ils ne peuvent en produire les actes, parce qu'ils n'ont pas l'usage de la raison, qui est la faculté par laquelle cette vertu s'exerce.

verselle, il en est de la prudence comme de la science spéculative ; parce que les premiers principes généraux de l'une et de l'autre sont naturellement connus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 huj. quæst.), sinon que les principes généraux de la prudence sont plus naturels à l'homme. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 7 et 8), la vie qui est contemplative est supérieure à celle qui est purement humaine (1). — Pour les autres principes généraux qui viennent en seconde ligne, soit qu'il s'agisse de la raison pratique, soit qu'il s'agisse de la raison spéculative, ils ne sont pas produits en nous par la nature, mais nous les acquérons au moyen de l'expérience ou de l'enseignement (2). — Quant à la connaissance particulière des choses qui constituent l'action, il faut faire une nouvelle distinction. Ou il s'agit d'une action qui se rapporte à une fin, ou d'une action qui se rapporte à des moyens. Or, les fins que la vie de l'homme doit atteindre sont déterminées. C'est pourquoi on peut avoir une inclination naturelle par rapport à ces fins. C'est ainsi que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LXIII, art. 1 et 2) qu'il y en a qui ont, par une disposition naturelle, des vertus qui les portent à leurs fins légitimes (3), et que par conséquent ils jugent naturellement d'une manière saine de ces fins. Mais dans les choses humaines les moyens ne sont pas déterminés ; ils sont au contraire infiniment variés selon la diversité des personnes et des affaires. Par conséquent l'inclination naturelle se rapportant toujours à quelque chose de déterminé, cette connaissance ne peut exister dans l'homme naturellement ; quoique d'après ses dispositions naturelles l'un soit plus apte qu'un autre de faire ce discernement, comme il en est d'ailleurs des conséquences des sciences spéculatives. Et parce que la prudence n'a pas pour objet les fins, mais les moyens, ainsi que nous l'avons dit (art. 6), il s'ensuit qu'elle n'est pas naturelle (4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit des choses qui appartiennent à la prudence, selon qu'elles se rapportent aux fins. C'est pourquoi il avait dit auparavant (*ibid.*) que les principes appartiennent à la chose pour laquelle on agit, c'est-à-dire à la fin. C'est pour cela qu'il ne met pas au nombre de ces choses le bon conseil qui a pour objet les moyens.

Il faut répondre au *second*, que la prudence existe surtout dans les vieillards, non-seulement à cause de leur disposition naturelle qui calme le mouvement des passions sensibles, mais encore par suite de la longue expérience qu'ils ont acquise.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux ont des moyens déterminés (5) d'arriver à leurs fins. Aussi voyons-nous tous ceux de la même espèce agir de la même manière. Mais il ne peut en être ainsi dans l'homme, à cause de sa raison qui, par là même qu'elle connaît les choses universelles, s'étend à une infinité de choses particulières.

ARTICLE XVI. — PEUT-ON PERDRE LA PRUDENCE PAR L'OUBLI ?

1. Il semble qu'on puisse perdre la prudence par l'oubli. Car la science qui a pour objet ce qui est nécessaire est plus certaine que la prudence qui

(1) Les choses spéculatives ne sont accessibles à l'homme que par son entendement, c'est-à-dire par ce qu'il a de commun avec les anges.

(2) Ces principes généraux qui viennent en seconde ligne, ce sont les conséquences des premiers principes, à l'égard desquelles l'homme peut être dans l'ignorance (Voy. t. III, p. 417).

(3) Il y a dans les individus des dispositions plus ou moins heureuses pour la vertu comme pour la science.

(4) Il faut qu'elle soit acquise par l'étude et l'expérience, si elle est naturelle, et de plus, qu'elle soit infuse, si elle est gratuite ou surnaturelle.

(5) Ces moyens sont invariablement les mêmes ; ils ne peuvent les changer, les modifier, et c'est ce qui fait qu'ils ne sont pas perfectibles.

porte sur des actions qui sont contingentes. Or, la science se perd par l'oubli. Donc à plus forte raison la prudence.

2. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2), la vertu est produite et détruite par les mêmes causes agissant dans un sens contraire. Or, il faut que la prudence soit produite par l'expérience qui résulte d'une foule de souvenirs, comme l'observe le même philosophe (*Met. in princ.*). Par conséquent, puisque l'oubli est opposé à la mémoire, il semble que la prudence puisse se perdre par là.

3. La prudence n'existe pas sans la connaissance des choses universelles. Or, on peut perdre cette connaissance par l'oubli. Donc la prudence aussi.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) : L'art s'oublie, mais la prudence ne s'oublie pas.

CONCLUSION. — La prudence ne consistant pas seulement dans la connaissance, mais encore dans l'appétit, on ne la perd pas exclusivement par l'oubli, comme les arts et les sciences, mais on la perd plutôt par les passions vicieuses.

Il faut répondre que l'oubli ne se rapporte qu'à la connaissance; c'est pourquoi on peut oublier totalement l'art et la science qui ne consistent que dans la raison. Mais la prudence ne consiste pas seulement dans la connaissance, elle consiste encore dans l'appétit, parce que, comme nous l'avons dit (art. 8), son acte principal est le commandement, c'est-à-dire qu'elle doit mettre en pratique les connaissances que l'on possède. C'est pour ce motif que l'oubli ne détruit pas directement la prudence, mais cette vertu est plutôt altérée par les passions. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que le plaisir et la peine pervertissent le jugement (1). D'où le prophète s'écrie (Dan. XIII, 56) : *La beauté vous a séduit, la passion vous a perverti le cœur.* Et la loi porte (*Ex.* XXIII, 8) : *Vous ne recevrez point de présents, car ils aveuglent les hommes prudents.* — Cependant l'oubli peut être un obstacle à la prudence, parce que dans les actes qu'elle commande elle part de connaissances que l'oubli peut effacer (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la science n'existe que dans la raison. On ne peut donc pas raisonner sur elle comme sur la prudence, ainsi que nous l'avons dit (*in corp.* et 1ª 2ª, quest. LIII, art. 1).

Il faut répondre au *second*, qu'on n'acquiert pas l'expérience de la prudence par la mémoire exclusivement, mais en faisant un bon usage du commandement.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence consiste principalement non dans la connaissance des choses universelles, mais dans leur application pratique, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. 3 huj. quæst.). C'est pourquoi l'oubli des connaissances générales n'altère pas ce qu'il y a de principal dans la prudence, mais il lui fait obstacle, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

QUESTION XLVIII.

DES PARTIES DE LA PRUDENCE.

Après avoir parlé de la prudence, nous avons à nous occuper de ses parties, et à cet égard il y a quatre choses à examiner : 1° quelles sont les parties de la prudence; 2° étudier ses parties intégrantes; 3° ses parties subjectives, et 4° ses parties potentielles.

(1) Elles empêchent par conséquent la raison de prendre le meilleur parti et de l'ordonner, ce qui est le propre de la prudence.

(2) Souvent aussi on s'inspire du passé pour se diriger vers l'avenir, et l'oubli prive de cette ressource.

ARTICLE UNIQUE. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER DANS LA PRUDENCE TROIS PARTIES?

1. Il semble qu'on ait tort de distinguer dans la prudence trois parties. Car Cicéron en distingue trois (*Rhet.* lib. II) : la mémoire, l'intelligence et la prévoyance. Macrobe, d'après le sentiment de Plotin (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8), en distingue six : la raison, l'intelligence, la circonspection, la prévoyance, la docilité et la précaution. D'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9, 10 et 11), la prudence comprend : la sagacité, le discernement et le jugement. Il fait aussi mention de la vivacité de l'esprit, de l'habileté, du sentiment et de l'intelligence. Un autre philosophe grec, Andronicus dit (1) que la prudence renferme dix choses : la sagacité, l'habileté, la prévoyance ; l'art de régner, l'art militaire, la politique, l'économique, la dialectique, la rhétorique et la physique. Il semble que l'une de ces énumérations soit vaine ou que l'autre soit incomplète.

2. On distingue la prudence de la science, comme les parties opposées d'une même division. Or, la politique, l'économique, la dialectique, la rhétorique, la physique sont des sciences. Elles ne sont donc pas des parties de la prudence.

3. Les parties ne surpassent pas le tout. Or, la mémoire intellectuelle ou l'intelligence, la raison, les sens et la docilité n'appartiennent pas seulement à la prudence, mais encore à toutes les habitudes cognitives. Elles ne doivent donc pas être considérées comme des parties de la prudence.

4. Comme le conseil, le jugement et le commandement sont des actes de la raison pratique, de même aussi l'usage, ainsi que nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XVI, art. 1). Par conséquent comme on adjoint à la prudence la sagacité qui appartient au conseil, le discernement et le jugement qui appartiennent à la faculté de juger, on doit aussi lui adjoindre quelque chose qui se rapporte à l'usage.

5. La sollicitude appartient à la prudence, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 9). On aurait donc dû la ranger parmi les différentes parties de cette vertu.

CONCLUSION. — Les parties intégrantes de la prudence sont : la mémoire, l'intelligence, la docilité, la vivacité de l'esprit, la raison, la prévoyance, la circonspection et la précaution ; ses parties subjectives sont : la prudence par laquelle on se dirige soi-même et celle par laquelle on dirige la multitude ; enfin ses parties potentielles sont : la sagacité, le discernement et la prudence proprement dite, dont l'acte principal est le commandement.

Il faut répondre qu'il y a trois sortes de parties : les parties intégrantes (2), c'est ainsi que les murs, le toit et les fondations sont les parties d'un édifice ; les parties subjectives (3), comme le bœuf, le lion font partie de l'animal ; enfin il y a les parties potentielles (4), et c'est ainsi que la puissance nutritive et la puissance sensitive sont des parties de l'âme. On peut donc distinguer les parties d'une vertu de ces trois manières : 1° On peut en distinguer par analogie les parties intégrantes ; de sorte qu'on désigne de cette

(1) Il s'agit sans doute ici d'Andronicus de Rhodes, qui classa les ouvrages d'Aristote, y mit des sommaires et des tables, et les enrichit de commentaires. On lui a attribué la paraphrase des *Ethiques à Nicomaque,* qui est plutôt de Héliodore de Pruze.

(2) On appelle ainsi les parties distinctes dont un tout se trouve composé. Ici il s'agit des parties dont se compose une habitude.

(3) On appelle ainsi les sujets compris dans l'étendue d'un terme commun ; ainsi l'homme et la bête sont les parties subjectives de l'animal.

(4) Les parties potentielles sont les vertus adjointes qui se rapportent à des actes secondaires et qui n'ont pas, par conséquent, toute la puissance de la vertu principale.

manière toutes les parties d'une vertu qui doivent nécessairement contribuer à la perfection de son acte. Ainsi, d'après toutes les énumérations que nous avons rapportées, on peut distinguer dans la prudence huit parties, savoir : les six que compte Macrobe ; une septième, la *mémoire*, qu'on peut ajouter d'après Cicéron ; enfin la huitième que donne Aristote (*loc. cit.* in 1 arg.) et qui consiste dans la *vivacité de l'esprit* ou *l'habileté*. Car le sentiment de la prudence reçoit aussi le nom d'intelligence, et c'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11) : Il faut donc qu'on ait le sentiment de ces choses (1), et l'intelligence est ce sentiment lui-même. — De ces huit parties cinq appartiennent à la prudence considérée comme faculté cognitive. Ce sont : la *mémoire*, la *raison*, l'*intelligence*, la *docilité* et la *vivacité de l'esprit*. Les trois autres lui appartiennent selon qu'elle commande, en faisant l'application pratique de ses connaissances ; ce sont : la *prévoyance*, la *circonspection* et la *précaution*. La raison de leur différence résulte évidemment de ce qu'à l'égard de la connaissance il y a trois choses à considérer : 1° La connaissance elle-même qui, quand elle a pour objet le passé, devient la *mémoire*, et qui, si elle porte sur le présent, et qu'il s'agisse de choses contingentes ou nécessaires, reçoit le nom d'*intellect* ou d'*intelligence*. 2° L'acquisition de la connaissance qui est le fruit de l'enseignement ou de l'invention. La *docilité* se rapporte à l'enseignement, et la *vivacité d'esprit* qui découvre les meilleurs moyens à l'invention. La sagacité, qui n'est rien autre chose que la découverte rapide des moyens que l'on doit mettre en œuvre (*Post.* lib. I, cap. 34), est une partie de cette dernière qualité, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). 3° L'usage de la connaissance, c'est-à-dire ce qui fait qu'on part de principes connus pour arriver à d'autres connaissances ou pour porter des jugements ; ce qui appartient à la *raison*. Mais la raison pour commander convenablement exige trois conditions. La première c'est de mener les choses à une bonne fin, ce qui est le fait de la *prévoyance ;* la seconde c'est d'observer les circonstances de l'affaire qui se présente, ce qui regarde la *circonspection ;* la troisième, c'est d'éviter les obstacles, ce que fait la *précaution*. — Ce qu'on appelle parties subjectives d'une vertu, ce sont ses différentes espèces. Dans ce sens les parties de la prudence proprement dites sont : la prudence par laquelle on se régit soi-même et la prudence par laquelle on régit la multitude. Ces deux prudences ne sont pas de même espèce, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 11). De plus la prudence qui régit la multitude se divise en différentes espèces, selon les différentes espèces de multitude. Ainsi il y a des multitudes qui ne sont réunies que pour une affaire spéciale, comme on réunit une armée pour faire la guerre ; c'est à la *prudence militaire* à les régir. Il y a des sociétés qui sont unies pour la vie entière, comme celle que forme une maison ou une famille ; elles dépendent de la *prudence économique*. Enfin il y a les sociétés qui embrassent un Etat ou une cité et qui ont pour règle la prudence qu'on appelle *royale* dans le prince et *politique* proprement dite dans les sujets. — Si l'on prend la prudence dans un sens large, selon qu'elle renferme la science spéculative, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2 ad 2), alors ses parties sont : la dialectique, la rhétorique et la physique, suivant les trois modes de procéder employés dans les sciences. Car pour produire la science on peut procéder par voie de démonstration, ce qui se rapporte à *la physique* en comprenant sous ce terme général toutes les scien-

(1) Rien de plus obscur que ce chapitre d'Aristote. Tout roule sur les expressions *sentiment*, *intelligence*, dont la signification est très-difficile à préciser.

ces démonstratives, ou bien on part de principes probables pour produire l'opinion, ce qui regarde la *dialectique* (1); ou enfin on s'appuie sur des conjectures pour faire naître un soupçon ou pour produire la persuasion, ce qui est le rôle de la *rhétorique*. On peut cependant dire aussi que ces trois choses appartiennent à la prudence proprement dite, qui dans ses raisonnements s'appuie tantôt sur des choses nécessaires, tantôt sur des probabilités, et tantôt sur des conjectures. — Enfin on appelle parties potentielles d'une vertu les vertus auxiliaires qui ont pour fin des actes ou des objets secondaires et qui n'ont pas toute la puissance de la vertu principale. A ce point de vue on distingue dans la prudence trois parties : la *sagacité* qui se rapporte au conseil, le *discernement* qui consiste à juger ce qui est soumis à des règles générales, et le *jugement* qui prononce sur les choses où il faut quelquefois s'écarter de la règle commune. La *prudence* a pour objet l'acte principal qui est le commandement.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces différentes énumérations diffèrent selon les divers genres auxquels elles se rapportent, ou parce que l'on a compris sous un même mot plusieurs autres parties qui ont été détaillées par les autres. C'est ainsi que Cicéron a compris sous le mot de prévoyance, la *précaution* et la *circonspection*, et sous celui d'intelligence, la *raison*, la *docilité* et l'*activité d'esprit*.

Il faut répondre au *second*, que l'économique et la politique ne sont pas ici considérées comme des sciences, mais comme des espèces de prudence. La réponse à l'égard des trois autres choses est évidente, d'après ce que nous avons dit *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes ces choses sont des parties de la prudence, non par suite de ce qu'elles ont de commun (2), mais parce qu'elles se rapportent à ce qui appartient à la prudence.

Il faut répondre au *quatrième*, que bien commander et faire usage de sa raison sont toujours des actes concomitants, parce que l'obéissance des puissances inférieures qui appartiennent à l'usage de la raison est une conséquence des ordres donnés par cette faculté.

Il faut répondre au *cinquième*, que la sollicitude est renfermée dans l'idée de la prévoyance.

QUESTION XLIX.

DE CHACUNE DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA PRUDENCE.

Après avoir divisé la prudence, nous devons nous occuper de chacune de ses parties intégrantes. — A cet égard nous avons huit questions à examiner. Nous traiterons : 1° De la mémoire. — 2° De l'intellect ou de l'intelligence. — 3° De la docilité. — 4° De l'activité d'esprit. — 5° De la raison. — 6° De la prévoyance. — 7° De la circonspection. — 8° De la précaution.

ARTICLE I. — LA MÉMOIRE EST-ELLE UNE PARTIE DE LA PRUDENCE (3)?

1. Il semble que la mémoire ne soit pas une partie de la prudence. Car la mémoire, comme le dit Aristote (*De mem. et remin.* cap. 1), est dans la partie sensitive de l'âme. Or, la prudence est dans la partie raisonnable, comme

(1) Par dialectique il ne faut pas entendre ici la logique qui procède d'après des principes nécessaires. Saint Thomas donne ce nom aux arguments qui partent de prémisses probables et qui arrivent à des conjectures plus ou moins plausibles. C'est ainsi qu'il parle du syllogisme dialectique ou du problème dialectique ; il entend par là ce qui ne sort pas des probabilités.

(2) C'est-à-dire qu'elles ne sont pas ici considérées selon qu'elles sont propres aux habitudes spéculatives.

(3) Il ne s'agit pas ici de la mémoire considérée psychologiquement comme faculté, mais de son acte, qui est une des conditions nécessaires à la prudence.

on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Elle n'est donc pas une partie de la prudence.

2. La prudence s'acquiert et se perfectionne par l'exercice. Or, la mémoire nous est naturelle. Elle n'est donc pas une partie de cette vertu.

3. La mémoire a pour objet le passé, et la prudence les actions que l'on doit faire dans l'avenir et sur lesquelles on consulte, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). La mémoire n'est donc pas une partie de la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron (*Rhet.* lib. II) met la mémoire au nombre des parties de la prudence.

CONCLUSION. — Puisque la prudence requiert l'expérience, la mémoire est nécessairement une partie de cette vertu.

Il faut répondre que la prudence a pour objet les actions contingentes, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 3). A cet égard l'homme ne peut pas être dirigé par ce qui est absolument et nécessairement vrai, mais par ce qui arrive le plus souvent. Car il faut que les principes soient proportionnés aux conclusions et que celles-ci participent à leur nature, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 1 et 3). Mais c'est à l'expérience à constater ce qui est ordinairement vrai. Aussi le philosophe dit (*Eth.* lib. II, in princ.) que la vertu intellectuelle naît et se développe par l'expérience et le temps. L'expérience étant le résultat de plusieurs souvenirs, comme on le voit (*Met.* lib. I, cap. 1), il s'ensuit que pour la prudence il faut avoir la mémoire d'une foule de choses, et que par conséquent c'est avec raison qu'on a considéré cette qualité comme une partie de cette vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 3), la prudence applique les connaissances générales aux choses particulières que les sens perçoivent. C'est pourquoi elle requiert beaucoup de choses qui appartiennent à la partie sensitive, parmi lesquelles se trouve la mémoire (1).

Il faut répondre au *second*, que comme la prudence tire son aptitude de la nature, mais sa perfection de l'exercice ou de la grâce, de même, comme le dit Cicéron (*De Heren.* lib. III), la mémoire n'est pas seulement perfectionnée par la nature, mais elle doit encore beaucoup à l'art et à l'industrie, et il y a quatre moyens par lesquels l'homme peut développer cette faculté. 1° Il faut qu'on se forme des images convenables, sans être trop familières, des choses dont on veut conserver le souvenir; parce que nous admirons davantage ce qui nous paraît extraordinaire, il se grave plus vivement et reste mieux dans l'esprit. C'est ce qui fait que nous nous rappelons plus parfaitement ce que nous avons vu dans notre enfance. Il est nécessaire que nous ayons recours à ces ressemblances ou à ces images, parce que les idées pures et simples s'effacent plus facilement de l'esprit, si elles ne sont enchaînées, pour ainsi dire, par des formes corporelles. Car la connaissance humaine est plus puissante à l'égard des choses sensibles, et c'est pour ce motif que la mémoire existe dans la partie sensitive. 2° L'homme doit classer avec ordre dans son intelligence les choses qu'il veut que sa mémoire conserve, afin qu'en se rappelant l'une, il passe facilement aux autres. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Lib. de mem.* cap. 2) qu'au moyen des lieux (2) on se

(1) Aristote distingue la mémoire de la réminiscence. Il fait de la mémoire une faculté purement sensitive, mais il reconnaît que la réminiscence suppose raisonnement et volonté, et qu'elle demande une nature raisonnable.

(2) Les commentateurs ont cru qu'il s'agissait dans ce passage d'Aristote des lieux communs de rhétorique et des topiques. M. Barthélemy Saint-Hilaire croit, d'après une note de M. Hamilton, qu'il faut traduire ainsi : Ce qui fait que quelquefois on arrive à se souvenir au moyen des choses en apparence les plus étrangères, c'est que l'esprit passe rapidement d'une chose à une autre.

rappelle quelquefois. La cause en est que l'esprit passe rapidement d'une chose à une autre. 3° Il est nécessaire que l'on ait du soin et de l'affection pour les choses que l'on veut se rappeler; parce que plus une chose est imprimée profondément dans l'esprit et moins elle s'efface. C'est ce qui fait dire à Cicéron (*Rhet.* lib. III *ad Her.*) que la sollicitude conserve dans leur intégrité les images des choses. 4° Nous avons besoin de méditer souvent ce que nous voulons nous rappeler. Aussi Aristote dit (*loc. cit.*) que les méditations conservent la mémoire, parce que, comme il l'observe au même endroit, l'habitude est une seconde nature (1). C'est pourquoi nous nous rappelons très-vite les choses auxquelles nous pensons très-fréquemment, nous allons pour ainsi dire naturellement de l'une à l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que le passé nous doit fournir des arguments pour l'avenir. C'est pour ce motif que le souvenir du passé nous est nécessaire pour prendre conseil sur l'avenir.

ARTICLE II. — L'INTELLIGENCE EST-ELLE UNE PARTIE DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que l'intelligence ne soit pas une partie de la prudence. Car de deux choses qui se divisent par opposition, l'une n'est pas une partie de l'autre. Or, l'intelligence est une vertu intellectuelle qui se divise par opposition à la prudence, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 3). L'intelligence ne doit donc pas être une partie de la prudence.

2. L'intelligence se trouve parmi les dons de l'Esprit-Saint et correspond à la foi, comme nous l'avons vu (quest. VIII, art. 2 et 8). Or, la prudence est une autre vertu que la foi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IV, art. 5, et 1ª 2æ, quest. LXII, art. 2). L'intelligence n'appartient donc pas à la prudence.

3. La prudence a pour objet les actions particulières, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7 et 8), tandis que l'intelligence connaît les choses universelles et immatérielles, comme on le voit (*De animâ*, lib. III, text. 38 et 39). L'intelligence n'est donc pas une partie de la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron (*De invent.* lib. II) fait de l'*intelligence* une partie de la prudence, et Macrobe (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8) désigne l'*intellect*, ce qui revient au même.

CONCLUSION. — La prudence étant la droite raison des actes que nous devons faire, l'intelligence considérée non comme puissance, mais comme l'appréciation droite d'un premier principe, est une partie de cette vertu.

Il faut répondre que l'intelligence ne désigne pas ici une puissance intellectuelle (2), mais elle exprime l'idée juste que l'on a d'un premier principe que l'on admet comme évident par lui-même. C'est ainsi que nous disons que nous avons l'intelligence ou que nous comprenons les premiers principes des démonstrations. Toute déduction rationnelle procédant de principes que l'on accepte comme des principes premiers, il faut donc que tout ce qui est le produit de la raison provienne d'un acte d'intelligence. Et comme la prudence est la droite raison des actions que l'on doit faire, il s'ensuit nécessairement que tout ce qui émane de cette vertu découle de l'intelligence. C'est pourquoi on fait de l'intelligence une partie de la prudence.

(1) Ces considérations sur les moyens par lesquels nous pouvons perfectionner notre mémoire sont toutes empruntées au petit traité d'Aristote (*De mem. et reminisc.*).

(2) On entend ici par intelligence la connaissance de l'état présent des choses et l'idée juste que l'on se fait d'une fin particulière ou d'un principe moral particulier. Cette intelligence est nécessaire à la prudence; car pour juger prudemment d'une chose, il faut bien connaître son état présent et savoir faire du principe moral une bonne application pratique.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison de la prudence a pour terme, ou si l'on veut pour conclusion, l'action particulière à laquelle elle applique la connaissance universelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 3 et 6). Or, une conclusion particulière se déduit d'une proposition universelle et d'une proposition singulière. Par conséquent il faut que la raison de la prudence procède de deux sortes d'intellect. L'un connaît les choses universelles, et il appartient à l'entendement qui est une vertu intellectuelle par laquelle nous connaissons naturellement non-seulement les principes généraux spéculatifs, mais encore les principes pratiques, comme celui-ci : *On ne doit faire de mal à personne*, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 2 et 3). L'autre connaît les extrêmes (1), selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11), c'est-à-dire un premier principe particulier, ou le principe contingent d'une proposition pratique, qui est la mineure et qui doit toujours être singulière dans le raisonnement que fait la prudence, comme nous l'avons dit (quest. XLII, art. 3 et 6). Ce principe particulier est une fin particulière, comme nous l'avons encore observé (*ibid.*). Ainsi donc l'intelligence dont on fait une partie de la prudence est une opinion exacte au sujet d'une fin particulière.

Il faut répondre au *second*, que l'intelligence qui est un don de l'Esprit-Saint est la pénétration parfaite des choses divines, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. VIII, art. 1 et 2). C'est dans un autre sens que nous entendons l'intelligence considérée comme une partie de la prudence, ainsi que nous l'avons observé (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'opinion exacte qui a pour objet une fin particulière, reçoit le nom d'*intelligence*, parce qu'elle porte sur un principe, et on lui donne celui de *sentiment*, parce que ce principe est particulier. Et c'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11) : Il faut avoir le sentiment de ces choses, c'est-à-dire des choses particulières, et l'intelligence est ce sentiment lui-même. Mais on ne doit pas entendre par sentiment les sens particuliers qui nous font connaître les objets sensibles qui leur sont propres, on doit entendre le sens intérieur par lequel nous jugeons de ce qui est particulier.

ARTICLE III. — DOIT-ON FAIRE DE LA DOCILITÉ UNE PARTIE DE LA PRUDENCE?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire de la docilité une partie de la prudence. Car ce qui est requis pour toute vertu intellectuelle ne doit pas être approprié à l'une d'elles. Or, la docilité est nécessaire à toute vertu intellectuelle. On ne doit donc pas la considérer comme une partie de la prudence.

2. Les choses qui appartiennent aux vertus humaines sont en nous, parce qu'on nous loue ou on nous blâme d'après ce qui est en nous. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être dociles; c'est une qualité qui convient à quelques-uns par suite de leur disposition naturelle. Elle n'est donc pas une partie de la prudence.

3. La docilité appartient au disciple. Or, la prudence étant une vertu qui commande, semble plutôt appartenir aux maîtres qui reçoivent le nom de précepteurs. La docilité n'en est donc pas une partie.

Mais c'est le *contraire*. Macrobe (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8), d'après le sentiment de Plotin, met la docilité parmi les parties de la prudence.

(1) Aristote donne le nom d'extrêmes aux premiers principes ou aux idées générales dont on part, et il le donne aussi aux résolutions définitives qui sont le dernier terme de la délibération.

CONCLUSION. — La prudence ayant pour objet les actions particulières qui sont contingentes, c'est avec raison qu'on dit que la docilité est une de ses parties.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), la prudence a pour objet les actions particulières. Comme elles peuvent varier à l'infini, un seul homme ne peut pas suffire à les considérer toutes dans un temps court, mais il lui faut de longues années. D'où il arrive que pour ce qui regarde la prudence, l'homme a surtout besoin d'être éclairé par d'autres, et principalement par les vieillards qui se sont formé des idées saines à l'égard des choses pratiques. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11) qu'il faut faire autant d'attention aux assertions et aux opinions des personnes d'âge et d'expérience, même lorsqu'elles ne sont pas démontrées, que si c'étaient des démonstrations; parce que le coup d'œil de l'expérience leur découvre les principes. Et il est dit dans l'Ecriture (*Prov.* III, 5) : *Ne vous appuyez pas sur votre prudence.* Et ailleurs (*Eccl.* VI, 35) : *Trouvez-vous dans l'assemblée des sages vieillards et unissez-vous de cœur à leur sagesse.* Le propre de la docilité étant de bien recevoir les enseignements des autres, il s'ensuit qu'on en fait avec raison une partie de la prudence.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la docilité soit utile à toute vertu intellectuelle, elle appartient néanmoins principalement à la prudence pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la docilité comme les autres choses qui appartiennent à la prudence est un présent de la nature, mais elle peut être beaucoup perfectionnée par l'étude, par exemple, quand l'homme s'applique avec soin, assiduité et respect à recueillir les enseignements de ses ancêtres, sans les négliger par paresse, et sans les dédaigner par orgueil.

Il faut répondre au *troisième*, que par la prudence on ne commande pas seulement aux autres, mais on se commande encore à soi-même, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 12 ad 3). Elle existe donc dans ceux qui sont soumis à d'autres, ainsi que nous l'avons vu (*ibid.*), et la docilité en fait nécessairement partie. Ceux qui sont plus élevés ont d'ailleurs également besoin d'être dociles sur certains points; parce que dans ce qui regarde la prudence, personne ne peut se suffire à soi-même pour toutes choses, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LA VIVACITÉ DE L'ESPRIT (1) EST-ELLE UNE PARTIE DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que la vivacité de l'esprit ne soit pas une partie de la prudence. Car l'activité de l'esprit consiste à trouver facilement le moyen terme dans une démonstration, comme on le voit (*Post.* lib. I, text. ult.). Or, la raison de la prudence n'est pas démonstrative puisqu'elle a pour objet ce qui est contingent. La vivacité de l'esprit n'appartient donc pas à la prudence.

2. C'est à la prudence à donner de bons conseils, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Or, pour bien conseiller il n'y a pas lieu de faire usage de cette vivacité d'esprit qui est une bonne opinion ou une conjecture heureuse qui se forme rapidement sans que la raison y prenne part, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI. cap. 9). On ne doit donc pas considérer la vivacité de l'esprit comme une partie de la prudence.

3. La vivacité d'esprit, comme nous l'avons dit (quest. préc.), est une conjecture heureuse. Or, le propre des rhéteurs est d'avoir recours à des con-

(1) Nous n'avons pas trouvé d'expression plus convenable pour rendre le sens que saint Thomas attache ici au mot *solertia*, qui est la traduction latine du grec εὐστοχία.

jectures; par conséquent la vivacité d'esprit appartient plutôt à la rhétorique qu'à la prudence.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. *S*), le mot *sollicitude* vient du mot *solers*, adroit, et *citus*, rapide. Or, la sollicitude appartient à la prudence, comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 9). Donc la vivacité de l'esprit également.

CONCLUSION. — Comme la docilité, qui dispose l'homme à recevoir des autres de bons avis sur ce qu'il doit faire, est une partie de la prudence; de même la vivacité d'esprit, qui nous permet de découvrir par nous-mêmes le bon parti à prendre, est considérée avec raison comme une autre partie de cette même vertu.

Il faut répondre qu'il appartient à l'homme prudent d'avoir une opinion exacte sur ce qu'il doit faire. Or, une opinion exacte s'acquiert, dans la pratique comme dans la spéculation, de deux manières : en la découvrant par soi-même ou en l'apprenant des autres. Comme la docilité a pour effet de disposer l'homme à recevoir des autres cette bonne opinion; de même la vivacité d'esprit le rend apte à l'acquérir par lui-même; de telle sorte qu'on doit la considérer comme une partie de cette vertu qu'Aristote désigne sous le nom de sagacité (*eustochia*). Car la sagacité (*eustochia*) conjecture bien sur toutes choses; tandis que la vivacité d'esprit (*solertia*) (1) a pour objet de découvrir facilement et promptement le moyen terme, d'après ce même philosophe (*Post.* lib. I, cap. ult.). Toutefois quand Aristote fait de la vivacité d'esprit une partie de la prudence, il la prend en général pour toute espèce de sagacité; puisqu'il dit (quest. préc. arg. 1) que la vivacité d'esprit est une habitude qui fait qu'on trouve immédiatement ce qui convient (quest. préc. arg. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la vivacité d'esprit ne découvre pas seulement le moyen dans les démonstrations, mais elle le découvre encore dans la pratique. Ainsi quand on voit deux personnes devenir unies, on conjecture qu'elles ont un ennemi commun, comme le dit Aristote (*ibid.*). Et c'est de cette manière que la vivacité d'esprit appartient à la prudence.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote donne une raison (*Eth.* lib. VI, cap. 9) pour prouver que la sage résolution (2) qui est bonne conseillère n'est pas la vivacité d'esprit dont le principal mérite est de voir immédiatement ce qu'il faut. Ainsi un individu peut être un excellent conseiller quoiqu'il soit long et lent à donner son avis; mais cela n'empêche pas qu'une bonne conjecture ne soit utile pour former son sentiment, et qu'elle ne soit même quelquefois nécessaire, quand il se présente tout à coup quelque chose à faire. C'est pourquoi la vivacité d'esprit est avec raison considérée comme une partie de la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que la rhétorique raisonne aussi sur les choses que l'on doit faire : par conséquent rien n'empêche que la même chose n'appartienne à la rhétorique et à la prudence. — Cependant le mot conjecture n'est pas pris ici seulement pour les conjectures dont les rhéteurs font usage, mais elle s'entend de cette habitude qui nous fait conjecturer en toutes choses la vérité que nous cherchons.

ARTICLE V. — LA RAISON FAIT-ELLE PARTIE DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que la raison ne soit pas une partie de la prudence. Car le

(1) La vivacité d'esprit se distinguerait ainsi de la sagacité, comme l'espèce se distingue du genre. Mais ce qu'il y a de surprenant, c'est que dans cet endroit Aristote parle simplement de l'ἀγχίνοια et saint Thomas prend ce qu'il en dit pour définir le sens particulier qu'il attache au mot *solertia*.

(2) Cette réponse a pour but d'établir la différence qu'il y a entre le mot *eubulia* et le mot *eustochia* employés l'un et l'autre par Aristote.

sujet de l'accident n'est pas sa partie. Or, la prudence existe dans la raison comme dans son sujet, ainsi que le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). On ne doit donc pas considérer la raison comme une partie de la prudence.

2. Ce qui est commun à beaucoup de choses ne doit pas être considéré comme la partie de l'une d'elles; ou si on le considère ainsi elle doit être la partie de la chose à laquelle elle convient le mieux. Or, la raison est nécessaire pour toutes les vertus intellectuelles, et surtout pour la sagesse et la science qui font usage de la raison démonstrative. La raison ne doit donc pas être considérée comme une partie de la prudence.

3. La raison est essentiellement la même puissance que l'intelligence, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXIX, art. 8). Si donc l'intelligence est considérée comme une partie de la prudence, il était inutile d'ajouter que la raison en fait aussi partie.

Mais c'est le *contraire*. Macrobe (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8), d'après le sentiment de Plotin, place la raison au nombre des parties de la prudence.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à l'homme prudent de donner de bons conseils, il est juste que l'on considère comme une partie de la prudence la raison qui le fait bien raisonner.

Il faut répondre que l'œuvre de l'homme prudent, c'est de donner de bons conseils, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Or, le conseil est une recherche qui part de certaines choses pour arriver à d'autres (1), et c'est là précisément ce qui caractérise l'œuvre de la raison. Par conséquent la prudence exige que l'homme raisonne bien. Et comme les choses exigées pour la perfection de la prudence sont appelées les parties intégrantes de cette vertu, il s'ensuit qu'on doit compter la raison au nombre de ces parties.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison ne se prend pas ici pour la puissance même qui porte ce nom, mais pour le bon usage qu'on en fait.

Il faut répondre au *second*, que la certitude de la raison provient de l'intellect (2), mais sa nécessité résulte de l'imperfection de l'entendement. Car les êtres qui jouissent de l'entendement dans toute sa plénitude n'ont pas besoin de la raison, mais ils comprennent la vérité par la seule intuition; tels sont Dieu et les anges. Quant aux actions particulières à l'égard desquelles la Providence nous dirige, elles s'éloignent beaucoup de la condition des choses intelligibles, et elles s'en éloignent d'autant plus qu'elles sont moins certaines ou moins déterminées. Car les choses qui appartiennent à l'art, bien qu'elles soient particulières, sont cependant plus certaines et plus déterminées. C'est pourquoi ordinairement il n'y a pas lieu de consulter à leur sujet, parce qu'elles sont positives et certaines (3), selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). C'est pourquoi, bien que dans d'autres vertus intellectuelles la raison soit plus certaine que dans la prudence, néanmoins la prudence exige tout particulièrement que l'homme raisonne bien, afin de pouvoir faire une application exacte des principes généraux aux circonstances particulières, qui sont très-variées et très-incertaines.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique l'intelligence et la raison ne soient pas des puissances diverses, cependant leur nom vient d'actes qui sont différents. Car le mot d'intelligence vient de la pénétration intime de la

(1) Il part de faits connus ou de vérités démontrées, pour arriver à une autre qui est l'objet de son doute.

(2) L'intellect perçoit les principes sur lesquels repose la raison.

(3) On peut donner à leur égard des règles positives qu'il suffit de connaître.

vérité, et le mot de raison vient du mode inquisitif et discursif qu'on emploie. C'est pourquoi on les considère l'une et l'autre comme des parties de la prudence, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. XLVII, art. 1).

ARTICLE VI. — DOIT-ON CONSIDÉRER LA PRÉVOYANCE COMME UNE PARTIE DE LA PRUDENCE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas considérer la prévoyance, comme une partie de la prudence. Car aucun être n'est une partie de lui-même. Or, la prévoyance paraît être la même chose que la prudence ; parce que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. *P*), on appelle prudent (*prudens*) celui qui voit de loin (*porro videns*), et c'est aussi de là que vient le mot *prévoyance*, d'après Boëce (*De cons.* lib. v, pros. 6). La prévoyance n'est donc pas une partie de la prudence.

2. La prudence est seulement pratique, mais la prévoyance peut être aussi spéculative ; parce que la vision, d'où vient le mot *prévoyance*, appartient à la spéculation plutôt qu'à la pratique. La prévoyance n'est donc pas une partie de la prudence.

3. L'acte principal de la prudence est le commandement ; l'acte secondaire est le jugement et le conseil. Or, le mot de prévoyance ne semble, à proprement parler, impliquer aucune de ces choses. La prévoyance n'est donc pas une partie de la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron (*De invent.* lib. II) et Macrobe (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8) font de la providence une partie de la prudence, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVIII).

CONCLUSION. — La prévoyance est une partie de la prudence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 6 et 7), la prudence proprement dite a pour objet les moyens. Sa fonction propre consiste donc à les mettre en bon rapport avec la fin. Et parce que les choses nécessaires qui se rapportent à une fin sont soumises à la providence divine, la prévoyance humaine n'embrasse que les actions contingentes que l'homme peut faire en vue d'un but quelconque. Le passé devient nécessaire sous un rapport, parce qu'il est impossible que ce qui a été fait n'existe pas. Le présent, considéré comme tel, implique aussi une sorte de nécessité ; car il est nécessaire que Socrate soit assis pendant qu'il l'est. D'où il résulte que les futurs contingents, selon que l'homme peut les rapporter à la fin de la vie humaine, appartiennent seuls à la prudence. Or, la prévoyance implique en elle-même ces deux choses ; car elle implique le rapport d'une chose éloignée aux choses que l'on doit faire et ordonner dans le présent. Ainsi la prévoyance est une partie de la prudence.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les fois que beaucoup de choses sont nécessaires à une autre, il faut qu'il y en ait une qui soit principale et à laquelle toutes les autres se rapportent. Ainsi, dans un tout quelconque, il faut qu'il y ait une partie formelle et prédominante à laquelle le tout emprunte son unité. D'après cela, la prévoyance est la première de toutes les parties de la prudence, parce que toutes les autres choses que requiert cette vertu sont nécessaires précisément pour bien mettre quelqu'un en rapport avec sa fin. C'est pourquoi la prudence tire son nom de la prévoyance comme de sa partie principale (2).

(1) La prévoyance signifie deux choses : le rapport des moyens avec la fin, ou la considération des événements futurs qui peuvent résulter d'un acte. Sous ce double rapport, elle appartient à la prudence.

(2) Car l'acte propre de la prévoyance consiste à

Il faut répondre au *second*, que la spéculation porte sur les choses qui sont universelles et nécessaires, qui ne sont pas éloignées considérées en elles-mêmes, puisqu'elles sont de tous les temps et de tous les lieux, quoiqu'elles soient éloignées par rapport à nous, dans le sens que nous ne les connaissons qu'imparfaitement. D'où il suit que le mot *prévoyance* ne s'emploie pas proprement pour les choses spéculatives, mais seulement pour les choses pratiques (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la prévoyance ayant précisément pour objet de tout bien ordonner par rapport à la fin, elle implique par là même la droiture du conseil, du jugement et du commandement, sans lesquels il ne peut pas se faire qu'on ordonne bien les choses relativement à leur fin.

ARTICLE VII. — LA CIRCONSPECTION PEUT-ELLE ÊTRE UNE PARTIE DE LA PRUDENCE (2)?

1. Il semble que la circonspection ne puisse pas être une partie de la prudence. Car la circonspection paraît être l'étude attentive de toutes les circonstances. Or, comme elles sont infinies et qu'elles ne peuvent être comprises par la raison dans laquelle la prudence réside, il s'ensuit que la circonspection ne doit pas être une partie de la prudence.

2. Les circonstances paraissent appartenir plutôt aux vertus morales qu'à la prudence. Or, la circonspection ne semble être rien autre chose que le rapport des circonstances. Elle paraît donc appartenir aux vertus morales plutôt qu'à la prudence.

3. Celui qui peut voir les choses qui sont éloignées peut à plus forte raison saisir celles qui sont autour de lui. Or, par la prévoyance, l'homme est capable de voir ce qui est loin de lui; cette vertu lui suffit donc pour considérer ce qui l'entoure, et il n'était pas nécessaire de désigner, indépendamment de la prévoyance, la circonspection comme une partie de la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Macrobe (*in Somn. Scip.* lib. I, cap. 8) est de ce sentiment, comme nous l'avons dit (quest. préc.).

CONCLUSION. — La circonspection par laquelle l'homme compare ce qui se rapporte à une fin avec toutes les circonstances est une partie de la prudence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. XLVII, art. 6 et 7), la prudence a principalement pour objet de bien mettre une chose en rapport avec sa fin; ce qui n'a lieu qu'à la condition que la fin soit bonne et que le moyen qui s'y rapporte soit bon aussi et en harmonie avec elle. Mais la prudence, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 3), se rapportant à des actions particulières dans lesquelles une foule de choses se rencontrent, il arrive qu'un acte qui est bon, considéré en lui-même, et qui convient à la fin, devient cependant mauvais par suite de certaines circonstances, ou qu'il ne se trouve pas en rapport avec la fin. Par exemple, témoigner de l'amour à quelqu'un, semble en soi un acte convenable pour l'exciter lui-même à nous aimer; mais s'il produit de l'orgueil dans celui qui en est l'objet, ou s'il lui fait soupçonner qu'il y a là de la flatterie, il ne convient plus pour le même but. La circonspection est donc nécessaire à la prudence, afin que l'homme juge d'après les circonstances ce qu'il destine à une fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les circonstances puis-

régler sagement les choses futures ou contingentes en vue d'une fin plus ou moins éloignée.

(1) Qui sont au contraire particulières et contingentes.

(2) La circonspection a pour objet l'étude attentive et spéciale des circonstances, tandis que la prévoyance porte sur le rapport des moyens avec la fin.

sent être infinies (1), cependant celles qui regardent un acte en particulier ne le sont pas. Il n'y en a même qu'un petit nombre qui changent le jugement de la raison dans la conduite.

Il faut répondre au *second*, que les circonstances appartiennent à la prudence en tant qu'elles sont déterminées par cette vertu; mais elles appartiennent aux vertus morales dans le sens que celles-ci sont perfectionnées par leur détermination.

Il faut répondre au *troisième*, que comme il appartient à la prévoyance de voir ce qui convient absolument à la fin; de même il appartient à la circonspection de considérer si une chose convient à la fin selon les circonstances. Ces deux choses ayant pour but une difficulté spéciale, il s'ensuit qu'on doit les considérer l'une et l'autre comme une partie de la prudence.

ARTICLE VIII. — LA PRÉCAUTION DOIT-ELLE ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME UNE PARTIE DE LA PRUDENCE (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas considérer la précaution comme une partie de la prudence. Car dans les choses où le mal ne peut exister, la précaution n'est pas nécessaire. Or, personne ne fait mauvais usage des vertus, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. II, cap. 19). La précaution n'appartient donc pas à la prudence, qui a pour objet de diriger les vertus.

2. C'est à celui qui produit le bien à éviter le mal, comme c'est au même art qu'il appartient de produire la santé et de guérir la maladie. Or, puisque c'est à la prévoyance à produire le bien, il s'ensuit que c'est à elle à prendre des mesures contre le mal, et que par conséquent la précaution ne doit pas être considérée comme une autre partie de la prudence que la prévoyance.

3. Aucun homme prudent ne tente l'impossible. Or, personne ne peut se prémunir contre tous les maux qui peuvent arriver. La précaution n'appartient donc pas à la prudence.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes.* v, 15) : *Ayez soin de marcher avec précaution.*

CONCLUSION. — Les actions contingentes étant la matière de la prudence, c'est avec raison qu'on regarde la précaution comme une partie de la prudence.

Il faut répondre que la prudence a pour objet les actions contingentes dans lesquelles le vrai peut se trouver mêlé au faux, comme le mal avec le bien, par suite de la multiplicité des formes qu'elles revêtent; ce qui fait que le bien est souvent paralysé par le mal et que le mal a l'apparence du bien. C'est pourquoi la prudence a besoin de précaution pour discerner le bien qu'elle doit faire et le mal qu'elle doit éviter.

Il faut répondre au *premier* argument, que la précaution n'est pas nécessaire dans les actes moraux pour qu'on se prémunisse contre les actes de vertu; mais elle est nécessaire pour qu'on se prémunisse contre ce qui peut empêcher ces actes.

Il faut répondre au *second*, que c'est la même raison qui nous fait rechercher les biens et éviter les maux qui leur sont opposés; mais c'est une autre raison qui nous fait éviter les obstacles extrinsèques. C'est pourquoi on distingue la précaution de la prévoyance, quoiqu'elles appartiennent l'une et l'autre à la même vertu, qui est la prudence.

(1) Elles peuvent être infinies quand on considère un fait *in abstracto*, mais elles ne le sont pas quand on le considère *in concreto*.

(2) La précaution est le soin que l'on met à éviter les maux et les obstacles extérieurs qui peuvent altérer ou empêcher une œuvre de vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que, parmi les maux que l'homme doit éviter, il y en a qui arrivent ordinairement; ceux-là, la raison peut les saisir. La précaution a pour objet de nous porter à les éviter totalement, ou du moins de les rendre moins dangereux. Il y en a d'autres qui arrivent rarement et fortuitement, et comme ils sont infinis, la raison ne peut les embrasser et l'homme ne peut se prémunir absolument contre eux. Toutefois, par la prudence l'homme peut se tenir prêt à soutenir tous les assauts de la fortune de manière à en être moins blessé.

QUESTION L.

DES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE.

Après avoir parlé des parties intégrantes de la prudence, nous avons à nous occuper de ses parties subjectives. Et comme nous avons déjà parlé de la prudence par laquelle on se dirige soi-même (quest. XLVII, art. 10 et 11), il nous reste maintenant à traiter des espèces de prudence par lesquelles la multitude est gouvernée. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'art de régner est-il une espèce de prudence? — 2° En est-il de même de la politique? — 3° De l'économique? — 4° De l'art militaire?

ARTICLE I. — DOIT-ON CONSIDÉRER L'ART DE RÉGNER COMME UNE ESPÈCE DE PRUDENCE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas considérer l'art de régner comme une espèce de prudence. Car l'art de régner a pour but la conservation de la justice, puisqu'il est dit (*Eth.* lib. v, cap. 6) que le prince est le gardien de la justice. L'art de régner appartient donc plutôt à la justice qu'à la prudence.

2. D'après Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 5), la royauté est une des six espèces de gouvernement. Or, aucune espèce de prudence ne se distingue d'après les cinq autres formes de gouvernement, qui sont l'aristocratie, la timocratie, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. On ne doit donc pas non plus faire de l'art de régner une espèce de prudence particulière.

3. Il n'appartient pas qu'aux rois de faire des lois; mais les autres chefs et le peuple lui-même en peuvent faire, comme on le voit (*in Etym.* lib. v, cap. 10). Or, Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8) fait de l'art de légiférer une partie de la prudence. C'est donc à tort qu'on met à sa place l'art de régner.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Pol.* lib. III, cap. 3) que la prudence est la vertu propre au prince. L'art de régner doit donc être une prudence spéciale.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de régir et de commander, c'est avec raison qu'on distingue comme une espèce particulière de prudence l'art de régner qui est la prudence même du roi par laquelle il régit sa cité ou son royaume.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 8 et 10), il appartient à la prudence de régir et de commander. C'est pourquoi, dans les actes humains où il y a une raison spéciale de régir et de commander, il doit aussi y avoir une raison spéciale de prudence. Or, il est évident que, dans celui qui n'a pas seulement à se régir lui-même, mais qui a encore à gouverner une ville ou un Etat, il y a une raison spéciale et parfaite d'exercer son autorité. Car le gouvernement est d'autant plus parfait qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de choses et qu'il atteint une fin plus élevée. C'est pour ce motif que le roi qui doit régir une cité ou un royaume doit avoir la

(1) Cette question a pour but la division du genre dans ses espèces.

prudence la plus excellente et la plus parfaite; et c'est ce qui fait qu'on regarde l'art de régner, comme une espèce de prudence particulière.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les choses qui regardent les vertus morales appartiennent à la prudence, comme au principe qui les dirige. Aussi met-on *la raison de la droite prudence* dans la définition de la vertu morale, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 5 ad 1, et 1ª 2ᵉ, quest. LVIII, art. 2 ad 4). C'est pourquoi l'exécution de la justice, selon qu'elle se rapporte au bien général qui appartient au devoir du roi, a besoin d'être dirigée par la prudence. D'où il résulte que ces deux vertus, la prudence et la justice, sont les plus propres au roi, d'après ces paroles du prophète (Hier. XXIII, 5): *Le roi régnera, et il sera sage, et il agira avec équité et justice sur toute la terre.* Mais parce qu'il appartient plutôt au roi de diriger, et que les sujets ne doivent qu'exécuter, il s'ensuit que l'art de régner est plutôt une espèce de prudence qu'une espèce de justice, parce que la prudence dirige et que la justice exécute.

Il faut répondre au *second*, que la royauté est de toutes les formes de gouvernement la meilleure (1), comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). C'est pourquoi cette espèce de prudence doit plutôt tirer son nom de la royauté; pourvu cependant que sous la royauté on comprenne tous les autres gouvernements légitimes, mais non les gouvernements pervers (2), qui sont contraires à la vertu et qui n'appartiennent pas par conséquent à la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote désigne l'art de régner d'après l'acte principal du roi, qui consiste à faire des lois; et quoique ce droit convienne à d'autres, il ne leur convient qu'autant qu'ils participent de quelque manière à l'autorité royale.

ARTICLE II. — LA POLITIQUE EST-ELLE AVEC RAISON CONSIDÉRÉE COMME UNE PARTIE DE LA PRUDENCE (3)?

1. Il semble que la politique ne soit pas regardée avec raison comme une partie de la prudence. Car l'art de régner est une partie de la prudence politique, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Or, on ne doit pas distinguer la partie par opposition au tout. On ne doit donc pas faire de la politique une nouvelle espèce de prudence.

2. Les espèces des habitudes se distinguent d'après la diversité des objets. Or, ce sont les mêmes choses que doit commander celui qui règne et que doivent exécuter les sujets. Donc la politique, selon qu'elle appartient aux sujets, ne doit pas être considérée comme une espèce de prudence distincte de l'art de régner.

3. Chaque sujet est une personne particulière. Or, tout individu peut suffisamment se diriger lui-même au moyen de la prudence en général. Il n'est donc pas nécessaire de distinguer une autre espèce de prudence qu'on appelle politique.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 8): A l'égard de la société civile, la prudence qui en dirige les ressorts, comme science principale, c'est la législation; et celle qui préside aux détails de l'administration conserve le nom commun de politique.

(1) Par royauté Aristote entendait l'autorité établie sur les citoyens d'après leur consentement et exercée conformément à la loi. C'est le sens que Socrate attachait aussi à ce mot (Xénoph. *Mém. Socrat.* lib. IV, cap. 6, § 12).

(2) Les gouvernements pervers, d'après saint Thomas, sont les gouvernements tyranniques qui n'ont d'autre règle que la volonté arbitraire du chef qui ne se conforme pas aux lois et qui n'a pas été consentie par les citoyens.

(3) Cette espèce de prudence est celle par laquelle les sujets se conduisent convenablement par rapport au bien général.

CONCLUSION. — La politique est une partie spécifique de la prudence par laquelle les hommes se gouvernent eux-mêmes, en obéissant à leurs chefs pour le bien général.

Il faut répondre que le serviteur est mû par les ordres du maître, le sujet par ceux du prince, mais d'une autre manière que les choses irraisonnables et inanimées sont mues par leurs moteurs. Car les choses inanimées et irraisonnables sont seulement mues par un autre, mais elles ne se meuvent pas elles-mêmes, parce qu'elles ne sont pas maîtresses de leurs actes par le libre arbitre. C'est pourquoi la droiture de leur gouvernement n'est pas en elles, mais dans leurs moteurs exclusivement. Au contraire, les esclaves ou les sujets sont mus par les ordres des autres, mais de manière qu'ils se meuvent aussi eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi il faut qu'il y ait en eux une droiture de conduite par laquelle ils se dirigent eux-mêmes, tout en obéissant à ceux qui les commandent, et c'est ce qui constitue l'espèce de prudence qu'on appelle politique.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. préc.), l'art de régner est l'espèce de prudence la plus parfaite. C'est pourquoi la prudence des sujets, qui est inférieure à celle des rois, conserve le nom général de prudence; comme en logique le *convertible* qui n'exprime pas l'essence conserve le nom commun de propre (1).

Il faut répondre au *second*, que la raison diverse de l'objet change l'espèce de l'habitude, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 5). Or, les mêmes actions sont considérées par le roi sous une raison plus universelle que par le sujet qui lui obéit; car il y a beaucoup d'individus qui obéissent au même roi dans des emplois différents. C'est pourquoi l'art de régner est à la politique dont nous parlons ce que la science de l'architecte est à celle du manœuvre.

Il faut répondre au *troisième*, que par la prudence en général l'homme se dirige lui-même par rapport à son bien propre; mais que par la politique, dont nous parlons, il agit surtout par rapport au bien général.

ARTICLE III. — DOIT-ON CONSIDÉRER L'ÉCONOMIQUE COMME UNE ESPÈCE DE PRUDENCE (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas faire de l'économique une espèce de prudence. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), la prudence a pour objet tout ce qui intéresse le bonheur de la vie. Or, l'économique se rapporte à une fin particulière, c'est-à-dire aux richesses, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. I, cap. 1). L'économique n'est donc pas une espèce de prudence.

2. Comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 13 et 14), la prudence n'existe que chez les bons. Or, l'économique peut se trouver chez les méchants; car il y a beaucoup de pécheurs qui entendent parfaitement l'administration de leurs biens. On ne doit donc pas considérer l'économique comme une espèce de prudence.

3. Comme il y a dans un royaume un chef et des sujets, de même dans une maison. Si donc l'économique est une espèce de prudence comme la politique, la prudence paternelle devrait en être une aussi, comme l'art de régner. Or, elle n'en est pas une. On ne doit donc pas considérer l'économique comme une espèce de prudence.

(1) La prudence du prince étant supérieure à celle du sujet reçoit un nom particulier, ce qui fait qu'on l'appelle royale; au lieu que la prudence des sujets conserve son nom commun. C'est ainsi que la brute retient le nom commun d'animal, et que l'homme au contraire est désigné par celui de raisonnable.

(2) La prudence économique est celle qui a pour but les intérêts de la famille.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 8) que les différentes espèces de prudence qui ont pour objet le gouvernement de la multitude sont : l'économique, la législation et la politique.

CONCLUSION. — L'économique est une espèce de prudence qui tient le milieu entre la politique et la prudence qui a pour objet la direction de l'individu.

Il faut répondre que la raison de l'objet étant changée par l'universel et le particulier ou par le tout et la partie, les arts et les vertus changent aussi de la même manière; et d'après cette diversité, une vertu est principale par rapport à l'autre. Or, il est évident qu'une maison tient le milieu entre un simple individu et une cité ou un royaume. Car comme l'individu est une partie de la maison, de même la maison est une partie de la cité ou de l'Etat. C'est pourquoi, comme la prudence commune qui dirige l'individu se distingue de la prudence politique, de même il faut que l'économique se distingue de l'une et de l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que les richesses ne sont pas la fin dernière de l'économique, mais elles en sont des instruments, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5 et 7). Car la fin dernière de cette espèce de prudence, c'est que la famille entière vive honnêtement. Le philosophe (*Eth.* lib. I, cap. 1) dit que la richesse est le but de l'économique, parce que c'est surtout à cela que tendent les efforts de la plupart de ceux qui travaillent (1).

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des pécheurs qui peuvent parfaitement pourvoir à quelques affaires de détail qui intéressent la famille, mais ils ne peuvent la faire vivre honnêtement (2), et c'est principalement là ce qu'exige la vie vertueuse.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la famille l'autorité du père a de la ressemblance avec celle du roi, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10); cependant il n'a pas cette puissance parfaite de gouvernement (3) qui distingue la royauté. C'est pourquoi on ne considère pas la puissance paternelle comme une espèce particulière de prudence, quoiqu'on considère de la sorte la puissance du prince.

ARTICLE IV. — DOIT-ON CONSIDÉRER LA SCIENCE MILITAIRE COMME UNE ESPÈCE DE PRUDENCE?

1. Il semble qu'on ne doive pas considérer la science militaire comme une espèce de prudence. Car la prudence se distingue de l'art par opposition, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 4 et 5). Or, la science militaire paraît être un art qui a pour objet ce qui concerne la guerre, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 1). On ne doit donc pas considérer cette science comme une espèce de prudence.

2. Comme l'ordre politique embrasse les affaires militaires, de même il en embrasse une multitude d'autres. Ainsi il comprend celles des marchands, des artisans, etc. Or, on ne distingue pas des espèces particulières de prudence, en raison des autres affaires dont on s'occupe dans la cité. On ne doit donc pas non plus en distinguer une par rapport aux affaires militaires.

(1) C'est un fait malheureusement trop constant qu'Aristote cite, mais sans l'approuver.

(2) Ils ne lui donnent pas les exemples et les leçons nécessaires pour lui inspirer le goût et l'amour de la vertu.

(3) La puissance parfaite de gouvernement dont il est ici question consiste à mettre à mort ceux qui le méritent, à destituer de leurs emplois ceux qui se conduisent mal, à les remplacer par d'autres personnes, comme le fait le roi. Le père de famille ne peut ainsi disposer de la vie de ses enfants et de ses serviteurs, les bannir de sa maison, en adopter d'autres, etc.

3. Dans la guerre, la force des soldats a beaucoup de puissance. Donc la science militaire appartient plutôt à la force qu'à la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* XXIV, 6) : *La guerre s'entreprend lorsqu'on est disposé, et le salut se trouve où il y a beaucoup de conseillers.* Or, il appartient à la prudence de prendre conseil. Donc dans la guerre il y a une espèce de prudence qui est absolument nécessaire, et que l'on appelle la prudence militaire.

CONCLUSION. — Indépendamment de la prudence politique qui dispose convenablement ce qui se rapporte au bien général, il y a encore la science militaire qui est une espèce de prudence par laquelle on repousse les attaques des ennemis.

Il faut répondre que les choses qui sont produites par l'art et la raison doivent être conformes à celles qui sont produites par la nature, et qui ont été établies par la raison divine. Or, la nature tend à deux choses : 1° à régir chaque être en lui-même; 2° à résister à tous les ennemis extérieurs qui l'attaquent et le corrompent. C'est pourquoi elle n'a pas seulement donné aux animaux la puissance concupiscible qui les porte vers ce qui est utile à leur salut, mais elle leur a donné encore la puissance irascible par laquelle ils résistent à tous leurs agresseurs. Ainsi dans les choses morales qui sont conformes à la raison, il ne faut pas seulement la prudence politique pour disposer convenablement ce qui regarde le bien général, mais il faut encore la prudence militaire pour repousser les attaques des ennemis.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science militaire peut être un art, dans le sens qu'elle a des règles positives pour déterminer la manière dont on doit se servir de certaines choses extérieures, comme les armes et les chevaux, etc.; mais quand on la considère selon qu'elle se rapporte au bien commun, elle a plutôt le caractère de la prudence (1).

Il faut répondre au *second*, que les autres affaires qui se passent dans la cité se rapportent à des intérêts particuliers, tandis que la science militaire a pour but la défense des intérêts généraux de l'Etat (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'exécution dans l'art militaire appartient à la force, mais la direction appartient à la prudence, surtout quand on la considère dans le chef de l'armée.

QUESTION LI.

DES VERTUS QUI SONT UNIES A LA PRUDENCE.

Après avoir parlé des parties subjectives de la prudence nous avons à nous occuper des vertus qui lui sont unies et qui en forment en quelque sorte les parties potentielles. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Le bon conseil est-il une vertu ? — 2° Est-ce une vertu spéciale distincte de la prudence ? — 3° Le discernement est-il une vertu spéciale ? — 4° Le jugement en est-il une aussi ?

ARTICLE I. — LE BON CONSEIL EST-IL UNE VERTU?

1. Il semble que le bon conseil ne soit pas une vertu. Car, d'après saint Augustin (*De lib. arb.* lib. II, cap. 19), personne ne fait mauvais usage des vertus. Or, on abuse quelquefois de la faculté de donner de bons conseils, soit parce que l'on invente des ruses pour arriver à des fins mauvaises, soit parce qu'on emploie des moyens coupables pour arriver à de bonnes fins, comme celui qui vole pour faire l'aumône. Le bon conseil n'est donc pas une vertu.

2. La vertu est une perfection, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 18).

(1) Parce que sous ce rapport elle n'est pas soumise à des règles fixes et certaines.

(2) C'est la raison qui en fait une espèce de prudence particulière. Son objet est matériellement le même que celui de la prudence économique et politique, mais il est formellement différent.

Or, la faculté de donner de bons conseils implique le doute et la recherche, ce qui est une marque d'imperfection. Cette aptitude n'est donc pas une vertu.

3. Les vertus sont connexes entre elles, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXV, art. 1). Or, le bon conseil n'est pas nécessairement uni avec les autres vertus; car il y a beaucoup de pécheurs qui sont de bons conseillers, et il y a beaucoup de justes qui sont peu capables de donner de bons avis. Donc le bon conseil n'est pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Le bon conseil est la rectitude du jugement, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). Or, la droite raison perfectionne l'essence même de la vertu. Donc le bon conseil est une vertu.

CONCLUSION. — **Le bon conseil ayant pour fonction de suggérer de bons avis, il est sans contredit une vertu de l'homme.**

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 4), il est de l'essence de la vertu humaine de rendre bon l'acte de l'homme. Or, entre toutes les actions de l'homme, une de celles qui lui sont propres, c'est de bien conseiller, parce que le conseil implique une recherche de la raison à l'égard des choses pratiques qui constituent la vie humaine. Car la vie spéculative est au-dessus de l'homme (1), comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 7). L'habitude dont il est ici question (εὐβουλία) impliquant la bonté du conseil, puisque son nom vient du mot εὖ qui signifie *bien* et du mot βουλία qui signifie *conseil*, comme si l'on disait *bon avis* ou plutôt *bonne conseillère*, il s'ensuit évidemment qu'elle est une vertu humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que le conseil n'est pas bon, quand on lui donne pour but une fin mauvaise ou quand on indique pour une bonne fin de mauvais moyens; comme dans les sciences spéculatives un raisonnement ne vaut rien, si la conclusion est fausse ou si elle est vraie, mais déduite de prémisses fausses, parce que dans ce cas, on a eu recours à un mauvais moyen. C'est pourquoi ces deux hypothèses sont contraires à l'essence du bon conseil, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9).

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'une vertu soit essentiellement une perfection, il n'est cependant pas nécessaire que tout ce qui est la matière d'une vertu soit parfait. Car il faut que les vertus perfectionnent toutes les choses humaines et qu'elles se rapportent non-seulement aux actes de la raison, parmi lesquels se trouve le conseil, mais encore aux passions de l'appétit sensitif qui sont beaucoup plus imparfaites. — Ou bien on peut dire que la vertu humaine est une perfection proportionnée à la nature de l'homme, qui ne peut percevoir avec certitude la vérité des choses simples par une pure intuition, surtout quand il s'agit des choses pratiques qui sont contingentes.

Il faut répondre au *troisième*, que, dans aucun pécheur considéré comme tel, on ne trouve le bon conseil. Car tout péché est contraire à la bonne voie que l'on doit suivre. En effet, le bon conseil n'exige pas seulement qu'on découvre ou qu'on imagine ce qu'il y a d'avantageux pour arriver à une fin, mais il embrasse encore d'autres circonstances, telles que la convenance du temps, de manière qu'on ne soit ni trop lent, ni trop prompt à donner son avis; le mode d'exprimer son sentiment, de sorte qu'on soit ferme dans le parti qu'on propose, et d'autres circonstances légitimes que les pécheurs n'observent pas quand ils pèchent. Mais tout homme vertueux est un bon conseiller à l'égard des choses qui se rapportent à la vertu comme à leur fin, quoiqu'il puisse ne pas donner de bons avis à l'égard de

(1) Cette vie ne convient naturellement qu'aux anges et aux esprits purs.

certaines affaires particulières; comme le commerce, la guerre ou d'autres choses semblables (1).

ARTICLE II. — LA VERTU DU BON CONSEIL EST-ELLE DISTINCTE DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que le bon conseil ne soit pas une vertu distincte de la prudence. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) qu'il appartient à l'homme prudent de donner de bons conseils, et c'est là précisément ce qui est propre à la vertu dont nous nous occupons ici (art. préc.). Elle ne se distingue donc pas de la prudence.

2. Les actes humains auxquels les vertus humaines se rapportent tirent principalement leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XVIII, art. 4). Or, le bon conseil et la prudence se rapportent à la même fin, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 11), et cette fin n'est pas une fin particulière, mais c'est la fin générale de la vie entière. Donc le bon conseil n'est pas une vertu distincte de la prudence.

3. Dans les sciences spéculatives, il appartient à la même science de faire des recherches et de prendre des décisions. Par conséquent, pour la même raison, dans la pratique, c'est la même vertu qui doit faire ces deux choses. Or, le bon conseil fait les recherches, et la prudence arrête les déterminations. Il ne forme donc pas une vertu distincte de la prudence elle-même.

Mais c'est le *contraire*. La prudence commande, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). Or, il n'en est pas ainsi du bon conseil. Donc le bon conseil est une autre vertu que la prudence.

CONCLUSION. — Le bon conseil est une autre vertu que la prudence, parce qu'il donne de bons avis et qu'il dispose à la prudence qui est une vertu impérative.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la vertu se rapporte, à proprement parler, à l'acte qu'elle rend bon. C'est pourquoi il faut que, selon la différence des actes, il y ait différentes vertus, et surtout quand ces actes n'ont pas la même raison de bonté. Car s'ils avaient la même raison formelle de bonté, malgré leur diversité (2), ils appartiendraient à la même vertu. Ainsi la bonté de l'amour, du désir et de la joie dépendant du même objet, il s'ensuit que toutes ces choses appartiennent à la même vertu de charité. Mais les actes de la raison qui se rapportent à l'action sont divers, et ils n'ont pas la même nature de bonté. Car ce n'est pas la même chose qui fait que l'homme est bon conseiller, qu'il juge bien et qu'il commande parfaitement; ce qui est manifeste, puisqu'il arrive quelquefois que ces habitudes sont séparées les unes des autres (3). C'est pourquoi il faut que le bon conseil, qui a pour objet d'inspirer à l'homme de bons avis, soit une autre vertu que la prudence, qui le rend apte à bien commander. Et de même que le conseil se rapporte au commandement, comme à l'acte le plus important, ainsi l'habitude qui le produit se rapporte à la prudence comme à la vertu principale, sans laquelle elle ne serait pas une vertu. Car les vertus morales ne peuvent pas plus exister sans la prudence que les autres vertus (4) ne peuvent exister sans la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte de bien conseiller appartient à la prudence par voie de commandement, mais il appartient au bon conseil comme à l'habitude qui le produit (5).

(1) Pour ces choses, l'habileté n'est pas ordinairement du côté des gens vertueux, d'après l'Evangile, qui dit que les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de lumière.

(2) Cette diversité ne serait que matérielle, mais elle ne serait pas formelle.

(3) Ainsi un homme peut être excellent pour le conseil et incapable de commander.

(4) Les vertus surnaturelles ou infuses.

(5) Il émane directement de cette habitude, mais la prudence le commande, comme elle commande tous les actes de vertu.

Il faut répondre au *second*, que les divers actes se rapportent suivant une certaine hiérarchie à une seule fin dernière, qui consiste à vivre honnêtement. Car le conseil précède, le jugement suit, et le commandement qui se rapporte immédiatement à la fin dernière vient en dernier lieu. Les deux autres actes s'y rapportent d'une manière éloignée. Toutefois ils ont des fins prochaines. Ainsi le bon conseil a pour fin de découvrir ce que l'on doit faire, et le jugement de produire la certitude. Il ne résulte donc pas de là que le bon conseil et la prudence ne soient pas des vertus diverses, mais que le bon conseil se rapporte à la prudence, comme une vertu secondaire se rapporte à une vertu principale.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les sciences spéculatives la dialectique (1) qui a pour objet de découvrir la vérité est une autre science que la démonstration qui l'établit.

ARTICLE III. — LE BON SENS EST-IL UNE VERTU (2)?

1. Il semble que le bon sens ne soit pas une vertu. Car les vertus ne sont pas naturellement en nous, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Or, il y en a qui ont naturellement du bon sens, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 11). Le bon sens n'est donc pas une vertu.

2. Le bon sens, d'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 10), se borne à bien juger. Or, le jugement seul, sans le commandement, peut exister dans les méchants. Par conséquent puisque la vertu ne se trouve que dans les gens de bien il semble que le bon sens ne soit pas une vertu.

3. Le commandement n'est défectueux qu'autant que le jugement l'est, du moins dans les actions particulières à l'égard desquelles les méchants pèchent. Si donc le bon sens est une vertu qui nous porte à bien juger, il semble que nous n'ayons pas besoin d'une autre vertu pour bien opérer. Par conséquent la prudence sera superflue, ce qui répugne. Donc le bon sens n'est pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Le jugement est plus parfait que le conseil. Or, le bon conseil, qui est la faculté de donner de bons avis, est une vertu. Donc à plus forte raison le bon sens qui nous porte à bien juger en est-il une aussi.

CONCLUSION. — Indépendamment du bon conseil qui inspire à l'homme de bons avis, il y a encore la vertu de discernement qui doit régler les jugements de l'homme à l'égard de ce qu'il doit faire.

Il faut répondre que le bon sens implique un jugement droit, non par rapport aux choses spéculatives, mais par rapport aux choses pratiques qui sont l'objet de la prudence. Ainsi ceux qui ont cette vertu sont appelés en grec σύνετοι, c'est-à-dire sensés, ou εὐσύνετοι, c'est-à-dire hommes de bon sens, tandis qu'au contraire ceux qui n'ont pas cette vertu sont appelés ἀσύνετοι, ou insensés. — Mais il faut qu'il y ait différentes vertus selon la différence des actes qui ne se rapportent pas à la même cause. Or, il est évident que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se rapportent pas à la même cause. Car il y en a beaucoup qui sont bons conseillers et qui cependant n'ont pas le jugement et le sens très-droit; comme dans les sciences spéculatives il y en a qui sont bons pour faire des recherches, parce que leur raison est prompte à discourir diversement, ce qui paraît provenir de la disposition de l'imagination qui peut facilement former des images différentes; et cependant quelquefois ces mêmes individus n'ont pas un jugement

(1) D'après Aristote la dialectique devait partir de propositions probables, sans doute dans le but d'arriver à quelques découvertes, en partant ainsi de certaines hypothèses.

(2) Nous avons traduit par le mot *bon sens* le mot grec συνεσις que saint Thomas a traduit en latin par le mot *benè judicativa* ; ce qui correspond à ce qu'on appelait *une bonne judiciaire*.

très-sûr, parce que leur intelligence est défectueuse, ce qui résulte surtout de la mauvaise disposition du sens commun qui ne juge pas sainement (1). C'est pourquoi il faut qu'indépendamment du bon conseil, il y ait une autre vertu qui règle le jugement, et c'est à cette vertu que nous donnons le nom de bon sens.

Il faut répondre au *premier* argument, que la droiture du jugement consiste en ce que la faculté cognitive perçoit une chose telle qu'elle est en elle-même; ce qui provient de la bonne disposition de la puissance qui perçoit. C'est ainsi que les formes des corps se reflètent telles qu'elles sont dans un miroir, s'il est bien disposé, tandis que s'il l'est mal, les images paraissent défigurées et absolument dissemblables à leur objet. Mais pour que la puissance cognitive soit bien disposée pour recevoir les choses telles qu'elles sont, ceci dépend radicalement de la nature; ensuite le travail et les dons de la grâce peuvent perfectionner cette disposition de deux manières : 1° directement par rapport à la faculté cognitive elle-même; par exemple, lorsque cette puissance n'est pas imbue d'idées fausses, mais qu'elle n'en a que de vraies et que de droites; ce qui appartient au bon sens, considéré comme une vertu spéciale; 2° indirectement d'après la bonne disposition de la puissance appétitive, qui fait que l'homme juge bien de toutes les choses qui sont l'objet de l'appétit (2). Ainsi la droiture de jugement résulte des habitudes de toutes les vertus morales, mais elle se rapporte à leurs fins, tandis que le bon sens a plutôt pour objet les moyens.

Il faut répondre au *second*, que les méchants peuvent avoir le jugement droit en général, mais dans les choses pratiques en particulier leur jugement est toujours corrompu (3), comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 13).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il arrive quelquefois que l'on diffère l'exécution de la résolution qu'on a prise, ou qu'on l'exécute négligemment, ou même à contre-temps. C'est pourquoi indépendamment de la vertu qui règle les jugements, il est nécessaire qu'il y ait une vertu finale principale, qui règle le commandement, et c'est la prudence.

ARTICLE IV. — LE JUGEMENT EST-IL UNE VERTU SPÉCIALE (4)?

1. Il semble que le jugement ne soit pas une vertu spéciale distincte du bon sens. Car le bon sens porte à bien juger. Or, on ne peut pas être apte à bien juger, si l'on ne juge pas bien de tout. Donc le bon sens s'étend à toutes les choses que l'on doit juger, et par conséquent il n'y a pas une autre vertu qui dirige nos jugements.

2. Le jugement tient le milieu entre le conseil et le précepte. Or, il n'y a qu'une seule vertu qui soit bonne conseillère, c'est la vertu du bon conseil, et il n'y en a qu'une qui commande bien, et c'est la prudence. Donc il n'y a qu'une vertu qui se rapporte au jugement, et c'est le bon sens.

3. Les choses qui arrivent rarement et dans lesquelles il faut quelquefois s'écarter des lois générales paraissent être principalement des choses fortuites, dont la raison ne s'occupe pas, d'après Aristote (*Phys.* lib. II, text. 48 et 57). Or, toutes les vertus intellectuelles appartiennent à la droite raison. Il n'y en a donc aucune qui règle ces choses fortuites.

(1) Le sens commun désigne ici le sens général qui embrasse tous les autres et qui compare et juge toutes les perceptions particulières.

(2) Il faut que la passion ne détourne pas la volonté du bien et ne suscite pas d'obstacle à l'acte propre de la raison.

(3) Ils s'égarent en faisant leur fin générale de certaines fins particulières, comme ceux qui s'arrêtent à la richesse, aux plaisirs sensuels, ou bien en se trompant sur le choix des moyens.

(4) Le bon sens est la vertu qui juge parfaitement d'après les lois communes; le jugement juge bien aussi, mais d'après des principes plus élevés, qui font qu'on s'écarte des lois communes.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Éth*. lib. VI, cap. 11) que le jugement est une vertu spéciale.

CONCLUSION. — **Indépendamment du bon sens qui nous fait bien juger de ce que nous avons à faire d'après des principes généraux, il y a le jugement qui est une vertu qui règle nos décisions en dehors des voies ordinaires.**

Il faut répondre que les habitudes cognitives se distinguent d'après l'élévation plus ou moins grande de leurs principes. Ainsi dans les sciences spéculatives, la sagesse considère des principes plus élevés que la science, et elle en est pour cela distincte. Il en doit être de même dans les choses pratiques. Or, il est évident que ce qui ressort de l'ordre d'un principe inférieur ou d'une cause, se rapporte quelquefois à l'ordre d'une cause supérieure. C'est ainsi que les monstres qui se produisent dans le règne animal en dehors de l'ordre de la vertu active qui se trouve dans la semence génératrice, sont néanmoins compris dans l'ordre d'un principe supérieur, tel que le corps céleste, ou, en remontant plus haut, dans l'ordre de la providence divine. C'est pourquoi celui qui considérerait la vertu active dans le sperme ne pourrait pas juger certainement de ces monstres (1), et cependant on peut en juger en s'élevant jusqu'à la providence de Dieu. Or, il arrive quelquefois que l'on doit passer dans la pratique par-dessus les règles communes, par exemple on ne doit pas rendre aux ennemis de la patrie le dépôt qu'on en a reçu (2). Il faut donc dans ces circonstances juger d'après des principes plus élevés que ne le sont les règles communes sur lesquelles se guide le bon sens, et par rapport à ces principes il faut aussi une force d'intelligence supérieure, et c'est cette vertu qu'on appelle *jugement*, et qui implique une certaine pénétration d'esprit (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le bon sens juge véritablement de tout ce qui se fait selon les règles communes, mais il y a d'autres choses à juger et qui échappent à ces règles, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le jugement doit se porter d'après les principes propres de la chose (4), tandis que la recherche se fait au moyen de principes généraux. Ainsi dans les sciences spéculatives la dialectique qui a pour objet les recherches procède de principes généraux, au lieu que la démonstration, qui a pour objet le jugement, procède de principes propres. C'est pourquoi le bon conseil auquel appartient la recherche est un pour toutes choses, tandis qu'il n'en est pas de même du bon sens qui préside au jugement. Mais le commandement n'a pour but en toutes choses qu'un seul genre de bien, et c'est pour cela qu'il n'y a qu'une seule prudence.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'appartient qu'à la providence divine d'embrasser toutes les choses qui peuvent arriver en dehors de l'ordre commun des êtres. Mais parmi les hommes celui qui a le regard le plus pénétrant, peut au moyen de la raison en connaître un certain nombre, et c'est là précisément l'office du jugement qui implique une certaine perspicacité d'intelligence.

(1) On les croirait impossibles.

(2) On ne devrait pas leur rendre ce dépôt, s'il consistait en armes ou en d'autres choses dont ils pourraient faire usage contre l'État.

(3) La vertu qui y correspond, c'est l'*épikie*, d'après laquelle on suit l'esprit de la loi, au lieu de se conformer à la lettre, et cela dans l'intérêt d'un plus grand bien (Voy. t. III, p. 428).

(4) Ces principes sont de deux sortes; les uns sont communs et les autres plus élevés. C'est pour cela que l'on distingue à leur égard deux vertus, le bon sens et le jugement.

QUESTION LII.

DU DON DE CONSEIL.

Après avoir parlé de la prudence, nous devons nous occuper du don de conseil qui y correspond. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Doit-on compter le conseil parmi les sept dons de l'Esprit-Saint? — 2° Le don de conseil répond-il à la vertu de la prudence? — 3° Ce don existera-t-il au ciel? — 4° Est-ce la cinquième béatitude exprimée par ces paroles : *Beati misericordes*, qui lui correspond?

ARTICLE I. — DOIT-ON METTRE LE CONSEIL PARMI LES DONS DE L'ESPRIT-SAINT?

1. Il semble qu'on ne doive pas mettre le conseil parmi les dons de l'Esprit-Saint. Car les dons de l'Esprit nous sont accordés pour venir en aide aux vertus, comme le prouve saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 27). Or, l'homme est suffisamment perfectionné par la vertu de prudence ou de bon conseil pour donner des avis, comme on le voit (quest. XLVII, art. 1 et 2; quest. préc. art. 1 et 2). On ne doit donc pas mettre le conseil parmi les dons de l'Esprit-Saint.

2. Il semble qu'il y ait entre les sept dons de l'Esprit-Saint et les grâces gratuitement données cette différence, c'est que les grâces gratuitement données ne sont pas accordées à tout le monde, mais elles sont distribuées à divers individus ; tandis que les dons sont accordés à tous ceux qui ont l'Esprit-Saint. Or, le conseil paraît être du nombre de ces choses que l'Esprit-Saint accorde tout spécialement à quelques individus, d'après ces paroles de l'Ecriture (I. Mach. II, 65) : *Voici Simon votre frère qui est un homme de conseil.* On doit donc plutôt mettre le conseil parmi les grâces gratuitement données que parmi les sept dons de l'Esprit-Saint.

3. L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 14) : *Ceux qui sont animés de l'esprit de Dieu sont ses enfants.* Or, ceux qui sont animés d'un autre esprit n'ont pas le conseil. Par conséquent puisque les dons de l'Esprit-Saint conviennent surtout aux enfants de Dieu qui *ont reçu l'esprit d'adoption filiale*, il semble qu'on ne doive pas ranger le conseil parmi les dons de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Is. XI, 2) : *L'esprit de conseil et de force se reposera sur lui.*

CONCLUSION. — Le conseil est un don de l'Esprit-Saint par lequel la créature raisonnable est portée par la bonté divine à donner un excellent avis sur chacune des actions que l'on doit faire.

Il faut répondre que les dons de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. LXVIII, art. 1), sont des dispositions qui rendent l'âme apte à suivre l'impression de l'Esprit-Saint. Or, Dieu meut chaque être selon le mode qui convient à sa nature. Ainsi il meut la créature corporelle dans le temps et dans l'espace, tandis qu'il ne meut la créature spirituelle que dans le temps (1), et non dans l'espace, selon la remarque de saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 20). Or, la créature raisonnable a ceci de particulier, c'est qu'elle est portée à l'action par les recherches de la raison (2), et ce sont ces recherches qui reçoivent le nom de *conseil.* C'est pourquoi on dit que l'Esprit-Saint la meut par le moyen du conseil, et c'est pour ce motif qu'on met le conseil au nombre de ses dons.

(1) Par ses actions et ses opérations, qui sont successives, il la meut dans le temps, mais il ne la meut pas dans l'espace, parce que les esprits ne peuvent être dans un lieu.

(2) C'est-à-dire qu'avant d'agir nous avons besoin de discourir, de raisonner, pour arriver à une conséquence.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prudence ou le bon conseil — que cette habitude soit acquise ou qu'elle soit infuse — dirige l'homme dans la recherche du parti qu'il doit prendre, relativement aux choses que la raison peut comprendre. C'est ainsi que la prudence ou le bon conseil fait qu'un homme est un bon conseiller pour lui ou pour les autres. Mais parce que la raison humaine est incapable de comprendre toutes les choses particulières et contingentes qui peuvent se rencontrer, il arrive, selon l'expression de l'Écriture (*Sap.* IX, 14) : que *les pensées des mortels sont timides et leurs prévisions incertaines.* C'est pourquoi dans la recherche du conseil, l'homme a besoin d'être dirigé par Dieu qui comprend toutes choses : ce qui a lieu par le don de conseil qui dirige l'homme comme s'il recevait de Dieu un avis (1). C'est ainsi que dans les choses humaines ceux qui ne se suffisent pas à eux-mêmes pour trouver le meilleur parti à prendre, demandent l'avis de ceux qui sont plus sages.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut considérer comme une grâce gratuitement donnée qu'un homme ait l'esprit de bon conseil qui le rende apte à donner aux autres de bons avis ; mais que l'on reçoive de Dieu conseil à l'égard de ce que l'on doit faire pour ce qui est nécessaire au salut, c'est une prérogative qui est commune à tous les saints (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les enfants de Dieu sont mus par l'Esprit-Saint d'une manière conforme à leur nature, c'est-à-dire sans détruire leur libre arbitre qui est une faculté résultant de la volonté et de la raison. Par conséquent, le don de conseil convient aux enfants de Dieu dans le sens que leur raison est mue par l'Esprit-Saint ou qu'elle reçoit sa lumière à l'égard des actions que l'on doit faire.

ARTICLE II. — LE DON DE CONSEIL RÉPOND-IL A LA VERTU DE PRUDENCE (3)?

1. Il semble que le don de conseil ne réponde pas convenablement à la vertu de prudence. Car l'être inférieur atteint par ce qu'il a de plus élevé l'être qui est au-dessus de lui, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Ainsi l'homme atteint l'ange par son intellect. Or, la vertu cardinale est inférieure au don, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 8). Par conséquent, puisque le conseil est l'acte le plus infime de la prudence, le commandement son acte suprême, et le jugement son acte intermédiaire, il semble que le don qui répond à la prudence ne soit pas le conseil, mais plutôt le jugement ou le commandement.

2. Il ne faut qu'un don pour venir suffisamment en aide à une vertu ; car plus une chose est élevée et plus elle est une, comme on le prouve dans le livre *Des causes* (prop. 4, 10 et 17). Or, la prudence a pour auxiliaire le don de science qui n'embrasse pas seulement la science spéculative, mais encore la science pratique, comme nous l'avons vu (quest. IX, art. 3). Le don de conseil ne répond donc pas à la vertu de prudence.

3. Il appartient en propre à la prudence de diriger, comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 8). Or, le don de conseil fait que l'homme est dirigé par Dieu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Le don de conseil n'appartient donc pas à la vertu de prudence.

Mais c'est le *contraire*. Le don du conseil a pour objet ce que l'on doit

(1) Ainsi, par la prudence on conseille, par le don on est conseillé ; le don est donc un secours qui vient en aide à la prudence.

(2) On entend par là tous ceux qui sont en état de grâce.

(3) Le rapport de la prudence et du conseil est indiqué par ces passages de l'Écriture (*Prov.* I) : *Consilium custodiet te, et prudentia servabit te.* (Ib. XIII) : *Qui omnia agunt cum consilio, regnantur sapientiâ... Astutus omnia agit cum consilio.*

faire pour une fin. Or, la prudence a le même objet. Ils se correspondent donc mutuellement.

CONCLUSION. — Le don de conseil se rapporte à la prudence elle-même, comme étant son aide et son perfectionnement.

Il faut répondre qu'un moteur inférieur est principalement aidé et perfectionné parce qu'il est mû par un moteur supérieur ; ainsi le corps est aidé et perfectionné en ce qu'il est mû par l'esprit. Or, il est évident que la droiture de la raison humaine est à la raison divine, ce qu'un moteur inférieur est au moteur supérieur qui le meut, et auquel il se rapporte. Car la raison éternelle est la règle suprême de tout ce qu'il y a de rectitude dans l'homme. C'est pourquoi la prudence qui implique la droiture de la raison est très-perfectionnée et très-soulagée par là même qu'elle est réglée et qu'elle est mue par l'Esprit-Saint; ce qui appartient au don de conseil, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ainsi le don de conseil répond à la prudence, parce qu'il l'aide et la perfectionne.

Il faut répondre au *premier* argument, que le jugement et le commandement ne se rapportent pas à celui qui est mû, mais au moteur. Et parce qu'à l'égard des dons de l'Esprit-Saint l'âme humaine est plutôt mue qu'elle ne meut, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. et 1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 1), il s'ensuit qu'il n'eût pas été convenable de donner les noms de *précepte* ou de *jugement* au don qui correspond à la prudence, mais qu'il était mieux de lui donner celui de *conseil;* pour qu'on puisse désigner par là le mouvement de l'esprit qui est conseillé par celui qui l'éclaire.

Il faut répondre au *second*, que le don de science ne répond pas directement à la prudence, puisqu'il a pour objet les choses spéculatives, cependant il l'aide en raison de son extension (1); mais le don de conseil répond directement à la prudence comme ayant le même objet.

Il faut répondre au *troisième*, que le moteur qui est mû, meut dans le sens qu'il est mû. Par conséquent, l'âme humaine par là même qu'elle est dirigée par l'Esprit-Saint devient capable de se diriger et de diriger les autres (2).

ARTICLE III. — LE DON DE CONSEIL EXISTE-T-IL DANS LE CIEL ?

1. Il semble que le don de conseil ne subsiste pas dans le ciel. Car le conseil a pour objet ce que l'on doit faire en vue d'une fin. Or, dans le ciel on n'aura rien à faire en vue d'une fin, parce que là les hommes jouiront de leur fin dernière. Le don de conseil n'existe donc pas dans le ciel.

2. Le conseil implique un doute. Car à l'égard des choses qui sont évidentes il est ridicule de consulter, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). Or, dans le ciel on n'aura plus de doute, et par conséquent on n'aura plus besoin de conseil.

3. Dans le ciel les saints sont absolument semblables à Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Quand il apparaîtra, nous lui ressemblerons.* Or, le conseil répugne à Dieu, d'après ce mot de saint Paul (*Rom.* II, 34) : *Qui a été son conseiller?* Donc le don de conseil ne convient pas aux saints qui sont dans le ciel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XVII, cap. 8) que quand les fautes ou les bonnes œuvres d'une nation sont citées au conseil du tribunal suprême, on dit que l'ange préposé à cette même nation a triomphé ou qu'il a été vaincu.

(1) Il s'étend par surcroît aux choses pratiques.

(2) La prudence n'en est donc pas moins une vertu directive.

CONCLUSION. — Le don de conseil subsiste au ciel, non que les saints consultent sur ce qu'ils doivent faire, mais parce que Dieu continue à leur donner la connaissance des choses qu'ils savent et qu'il les éclaire sur celles qu'ils ne savent pas et qu'ils ont à exécuter.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et 1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 1), les dons de l'Esprit-Saint font que la créature raisonnable est mue par Dieu. Or, à l'égard du mouvement que Dieu imprime à l'âme humaine, il y a deux choses à considérer; c'est que la disposition de celui qui est mû est autre pendant qu'il est mû que quand il est arrivé au terme du mouvement. Quand le moteur est seulement cause du mouvement, le mouvement cessant, son action cesse sur le mobile, une fois que celui-ci est parvenu à son terme. Ainsi une maison, après qu'elle est bâtie, n'est plus désormais construite par celui qui l'a élevée. Mais quand le moteur n'est pas seulement cause du mouvement, et qu'il est encore cause de la forme que le mouvement a pour terme, alors l'action du moteur ne cesse pas après la production de la forme; par exemple, le soleil illumine l'air, même après que l'air a été illuminé. C'est de cette manière que Dieu produit en nous la vertu et la connaissance (1), non-seulement quand nous les acquérons pour la première fois, mais encore tant que nous continuons à les posséder. Ainsi Dieu produit dans les bienheureux la connaissance de ce qu'ils doivent faire, non comme dans des ignorants, mais en continuant à leur donner cette même connaissance. Toutefois il y a des choses que les anges ou les bienheureux ne connaissent pas, et qui ne sont pas de l'essence de la béatitude, mais qui appartiennent au gouvernement du monde conformément à la providence divine. A cet égard il faut observer que l'esprit des bienheureux est mû par Dieu autrement que l'esprit des hommes qui sont sur la terre. Car Dieu meut les hommes qui sont sur la terre relativement à leurs actions pour calmer l'anxiété que le doute produisait en eux auparavant, tandis que dans l'esprit des bienheureux à l'égard des choses qu'ils ignorent, il y a simplement un défaut de connaissance (2), dont les anges ont eux-mêmes besoin d'être délivrés, d'après saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). Mais les recherches (3) que le doute provoque n'existent pas en eux préalablement; ils ne font que se tourner vers Dieu, et c'est ce qu'on appelle consulter le Seigneur. C'est ainsi, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 19), que les anges consultent Dieu sur les choses d'ici-bas. C'est pourquoi on donne le nom de *conseil* à la lumière qu'ils en reçoivent. Par conséquent, le don de conseil existe dans les bienheureux en ce sens que Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent, et qu'il les éclaire sur les choses qu'ils doivent faire et qu'ils ignorent (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les bienheureux il y a des actes qui se rapportent à leur fin, soit qu'ils procèdent de leur état par voie de conséquence, comme la louange de Dieu, soit qu'ils aient pour but d'amener les autres à la fin qu'ils possèdent eux-mêmes, comme les ministères des anges et les prières des saints, et à cet égard ils ont besoin du don de conseil (5).

(1) Dieu est tout à la fois l'auteur du mouvement et de la forme, et la forme, qui est la connaissance, ne peut subsister que par la continuité de son action.

(2) Ce défaut de connaissance n'est pas appelé ignorance par saint Thomas; il l'exprime par le mot *nescientia*, pour montrer que c'est une simple privation, qui ne porte pas sur une des choses essentielles à connaître, mais qui résulte seulement de la nature de l'être fini, qui ne peut tout savoir.

(3) Ces recherches sont incompatibles avec la béatitude.

(4) Seulement il n'y a plus en eux le doute, l'anxiété, la peine, qui les éprouvaient ici-bas.

(5) Pour exécuter ces actes convenablement.

Il faut répondre au *second*, que le doute appartient au conseil dans les conditions de la vie présente; mais il n'en est pas de même du conseil tel qu'il existe dans le ciel. C'est ainsi que les vertus cardinales ne produisent pas absolument les mêmes actes dans le ciel et sur la terre.

Il faut répondre au *troisième*, que le conseil n'existe pas en Dieu comme dans le sujet qui le reçoit, mais comme dans celui qui le donne. Quant aux saints qui sont dans le ciel, ils ressemblent à Dieu comme celui qui reçoit une influence quelconque ressemble à celui qui la lui communique.

ARTICLE IV. — LA CINQUIÈME BÉATITUDE, QUI A POUR OBJET LA MISÉRICORDE, CORRESPOND-ELLE AU DON DE CONSEIL?

1. Il semble que la cinquième béatitude, qui a pour objet la miséricorde, ne réponde pas au don de conseil. Car toutes les béatitudes sont des actes de vertu, comme nous l'avons vu (1ª 2ᵉ, quest. LXIX, art. 1). Or, le conseil nous dirige dans tous les actes de vertu. La cinquième béatitude ne répond donc pas plus au conseil qu'une autre.

2. Les préceptes portent sur les choses qui sont de nécessité de salut, et le conseil sur celles qui ne sont pas nécessaires de la même manière. Or, la miséricorde est de nécessité de salut, d'après ces paroles de saint Jacques (II, 13) : *Celui qui ne fait pas miséricorde sera jugé sans miséricorde*, tandis que la pauvreté n'est pas de nécessité de salut, mais elle appartient à la perfection, comme on le voit (Matth. XIX). La béatitude de la pauvreté appartient donc plutôt au don de conseil que la béatitude de la miséricorde.

3. Les fruits sont des conséquences des béatitudes, car ils impliquent une délectation spirituelle qui résulte des actes de vertu qui sont parfaits. Or, parmi les fruits, il n'y en a pas qui répondent au don de conseil, comme on le voit (*Gal.* v). La béatitude de la miséricorde ne répond donc pas à ce don.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 4) : Le conseil convient aux miséricordieux, parce que l'unique remède pour se délivrer de tant de maux, c'est de pardonner aux autres et de leur faire des aumônes.

CONCLUSION. — La béatitude de la miséricorde répond tout spécialement au don de conseil, non que ce don la produise, mais il la dirige.

Il faut répondre que le conseil proprement dit a pour objet ce qui est utile à la fin. Par conséquent, tout ce qu'il y a de plus utile à la fin doit principalement répondre au don de conseil. Or, telle est la miséricorde, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Tim.* IV, 8) : *La piété est utile à tout* (1). C'est pourquoi la béatitude de la miséricorde répond spécialement au don de conseil; ce n'est pas que ce don la produise, mais il la dirige.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le conseil dirige dans tous les actes de vertu, il dirige spécialement dans les œuvres de miséricorde pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le conseil, considéré comme un don de l'Esprit-Saint, nous dirige dans toutes les choses qui ont pour fin la vie éternelle, qu'elles soient de nécessité de salut ou non. Mais toutes les œuvres de miséricorde ne sont pas nécessaires au salut.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot fruit implique quelque chose qui vient en dernier lieu. Or, dans la pratique, ce qui vient en dernier lieu ne réside pas dans la connaissance, mais dans l'opération qui est la fin. C'est pourquoi, parmi les fruits il n'y en a aucun qui appartienne à la connais-

(1) Saint Thomas, dans son commentaire sur cette épître, fait remarquer que le mot *pietas* a deux sens : *Accipitur pro cultu Dei et misericordia;* généralement on ne tient compte que du premier.

sance pratique; on donne seulement ce nom aux choses qui appartiennent aux opérations que la connaissance pratique dirige. Au nombre de ces choses se trouvent la *bonté* et la *bienfaisance* (1) qui répondent à la miséricorde (2).

QUESTION LIII.

DES VICES OPPOSÉS A LA PRUDENCE ET D'ABORD DE L'IMPRUDENCE.

Après avoir parlé du don qui répond à la prudence, nous avons à nous occuper des vices opposés à cette vertu. Saint Augustin dit (*Cont. Jul.* lib. IV, cap. 4) que non-seulement il y a des vices qui sont manifestement contraires aux vertus, comme la témérité l'est à la prudence; mais il y en a encore qui en sont voisins et qui leur ressemblent, non dans la réalité, mais d'après une fausse apparence, comme la ruse ressemble à la prudence. — Nous devons donc nous occuper : 1° des vices qui sont manifestement contraires à la prudence, et qui proviennent du défaut de prudence ou de l'absence des choses que la prudence requiert; 2° des vices qui ont une fausse ressemblance avec la prudence et qui résultent de l'abus des choses que la prudence exige. Mais comme la sollicitude appartient à la prudence, nous avons à examiner deux choses relativement au premier point. Nous traiterons : 1° de l'imprudence; 2° de la négligence qui est opposée à la sollicitude. Sur l'imprudence six questions se présentent : 1° L'imprudence est-elle un péché? — 2° Est-elle un péché spécial? — 3° De la précipitation ou de la témérité. — 4° De l'inconsidération. — 5° De l'inconstance. — 6° De l'origine de ces vices.

ARTICLE I. — L'IMPRUDENCE EST-ELLE UN PÉCHÉ (3)?

1. Il semble que l'imprudence ne soit pas un péché. Car tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verâ relig.* cap. 14). Or, l'imprudence n'est pas quelque chose de volontaire; car personne ne veut être imprudent. Elle n'est donc pas un péché.

2. Il n'y a que le péché originel qui naisse avec l'homme. Or, l'imprudence naît avec lui; c'est ce qui fait que les jeunes gens sont imprudents. Et puisqu'elle n'est pas le péché originel qui est opposé à la justice primitive, il s'ensuit qu'elle n'est pas un péché.

3. Tout péché est détruit par la pénitence. Or, l'imprudence n'est pas détruite par là. Elle n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Le trésor spirituel de la grâce n'est ravi que par le péché. Or, il l'est par l'imprudence, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XXI, 20) : *Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la maison du juste; mais l'homme imprudent dissipera ce qu'elle renferme.* L'imprudence est donc un péché.

CONCLUSION. — L'imprudence privative est un péché en raison de la négligence, mais l'imprudence contraire est un péché mortel, s'il y a mépris des choses que la prudence requiert, et elle est un péché véniel si ce mépris n'existe pas, ou si par imprudence on ne blesse pas les choses qui sont de nécessité de salut.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'imprudence sous deux aspects; il y a l'imprudence privative et l'imprudence contraire. L'imprudence négative n'est pas, à proprement parler, une imprudence. Elle implique uniquement un défaut de prudence qui peut exister sans péché (4). L'imprudence est appelée privative quand on n'a pas la prudence qu'on devrait naturellement avoir. Alors elle est un péché par suite de la négligence

(1) Ces deux mots, *bonitas* et *benignitas*, sont à remarquer. Cajétan observe que le premier indique la douceur de l'âme, du caractère, tandis que le second exprime la vertu qui nous porte à communiquer aux autres nos propres biens.

(2) Et la miséricorde répond elle-même au conseil.

(3) Cet article est une explication de ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XX) : *Est qui prodit animam suam pro confusione et imprudentiâ.* (*Prov.* XIV) : *Imprudentia stultorum errans.*

(4) C'est l'état des enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison.

qui empêche qu'on ne travaille avec zèle à acquérir cette vertu (1). — L'imprudence contraire est celle qui résulte de ce que la raison est mue ou de ce qu'elle agit d'une manière opposée à la prudence, comme, quand la droite raison de la prudence donne un conseil, et que l'imprudent le méprise, et ainsi de tous les autres actes (2) qui se rapportent à cette vertu. Dans ce sens l'imprudence est un péché d'après la nature même de la prudence. Car il ne peut se faire que l'homme agisse contre la prudence, sans s'éloigner des règles qui dirigent cette vertu. Par conséquent, si l'on vient à se détourner des règles divines, le péché est mortel. Tel est, par exemple, celui qui tout en méprisant et en rejetant les avertissements de Dieu agit précipitamment (3). Si on s'écarte de ces règles sans les mépriser et sans enfreindre ce qui est de nécessité de salut, le péché est véniel.

Il faut répondre au *premier* argument, que personne ne veut ce qu'il y a de laid et de honteux dans l'imprudence; mais le téméraire veut faire un acte imprudent du moment qu'il veut agir précipitamment. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que celui qui fait volontairement une faute contre la prudence est moins excusable.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur l'imprudence considérée négativement. Toutefois il faut savoir que le défaut de prudence, comme de toute autre vertu, est renfermé dans le défaut de la justice originelle qui perfectionnait l'âme entière. D'après cela on peut ramener au péché originel tous les défauts de vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence infuse est rétablie en nous par la pénitence, alors nous ne manquons plus de cette vertu. Toutefois la prudence acquise ne nous est pas rendue quant à l'habitude. Mais l'habitude contraire (4), dans laquelle consiste, à proprement parler, le péché d'imprudence, est détruite.

ARTICLE II. — L'IMPRUDENCE EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL ?

1. Il semble que l'imprudence ne soit pas un péché spécial. Car quiconque pèche agit contre la droite raison qui est la prudence. Or, l'imprudence consiste en ce qu'on agit contre la prudence, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle n'est donc pas un péché spécial.

2. La prudence a plus d'affinité avec les actes moraux que la science. Or, l'ignorance qui est contraire à la science est comptée parmi les causes générales du péché. Donc à plus forte raison l'imprudence.

3. Les péchés résultent de ce que les circonstances des vertus sont blessées, et c'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) que le mal provient de défauts particuliers. Or, il y a beaucoup de choses nécessaires à la prudence, comme la raison, l'intellect, la docilité et toutes les choses que nous avons énumérées (quest. XLIX). Il y a donc beaucoup d'espèces d'imprudence, et par conséquent l'imprudence n'est pas un péché spécial.

Mais c'est le *contraire*. L'imprudence est contraire à la prudence, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la prudence est une vertu spéciale. L'imprudence est donc aussi un vice spécial.

CONCLUSION. — L'imprudence est un péché général par participation relativement à tous les péchés, elle l'est aussi par rapport à la direction qu'elle exerce sur certaines espèces d'action opposées à la prudence.

Il faut répondre qu'un vice ou un péché peut être appelé général de deux manières : 1° absolument, parce qu'il est général par rapport à tous les

(1) C'est un péché général par participation, comme on le verra dans l'article suivant.

(2) Le jugement et le commandement qu'on peut aussi mépriser et dédaigner.

(3) Sans conseil ni jugement.

(4) Cette habitude contraire est le péché mortel.

péchés ; 2° parce qu'il est général par rapport à certains vices, qui sont ses espèces. — Dans le premier cas on peut dire qu'un vice est général en deux sens : 1° par son essence, parce qu'il se dit de tous les péchés. L'imprudence n'est pas un péché général de cette manière, pas plus que la prudence n'est une vertu générale, puisqu'elle se rapporte à des actes spéciaux qui sont les actes mêmes de la raison. 2° Un vice peut être général par participation, et l'imprudence l'est de la sorte. Car comme la prudence participe en quelque sorte à toutes les vertus dans le sens qu'elle les dirige, de même l'imprudence participe aussi à tous les vices et à tous les péchés, car on ne peut faire un péché qu'autant que l'on s'écarte de quelque manière des règles de la raison, ce qui est le fait de l'imprudence. — Si on ne prend pas le mot général dans un sens trop absolu, et qu'on entende par là un genre qui contient sous lui plusieurs espèces, l'imprudence est encore à ce titre un péché général. Car elle comprend sous elle des espèces différentes de trois manières : 1° par opposition aux différentes parties subjectives de la prudence. Car comme on distingue la prudence individuelle qui régit chaque citoyen, et les autres espèces de prudence qui régissent la société, ainsi que nous l'avons vu (quest. XLVIII, et quest. L, art. 1) ; il en est de même de l'imprudence (1). 2° D'après les parties potentielles de la prudence ou les vertus qui lui sont unies et qui se considèrent d'après les divers actes de la raison. Ainsi, par rapport au défaut de conseil qui est l'objet de la sagacité (εὐβουλία), la *précipitation* ou la *témérité* forme une espèce d'imprudence ; par rapport au défaut de jugement qui est l'objet du bon sens et de la décision (γνώμη), il y a l'*inconsidération ;* enfin par rapport au commandement qui est l'acte propre de la prudence, il y a l'*inconstance* et la *négligence* (2). 3° On peut le considérer par opposition aux choses que la prudence requiert et qui sont en quelque sorte les parties intégrantes de cette vertu. Mais parce que toutes ces choses ont pour but la direction des trois actes de la raison que nous venons de déterminer, il s'ensuit que tous les défauts opposés reviennent aux quatre vices que nous avons signalés. Ainsi le défaut de précaution et le défaut de circonspection sont renfermés dans l'*inconsidération ;* si on manque de docilité, de mémoire ou de raison, c'est le fait de la *précipitation ;* enfin l'imprévoyance et le défaut d'intelligence et d'activité se rapportent à la *négligence* et à l'*inconstance.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur la généralité qui existe par participation.

Il faut répondre au *second*, que la science étant plus éloignée de la morale que la prudence (3), d'après la nature propre de l'une et de l'autre, il s'ensuit que l'ignorance n'est pas par elle-même un péché mortel, mais qu'elle en est un seulement en raison de la négligence qui précède ou de l'effet qui suit ; et c'est pour ce motif qu'on la place parmi les causes générales du péché. Mais l'imprudence implique par sa propre nature un vice moral, et c'est pour cela qu'on peut dire plutôt qu'elle est un péché spécial.

Il faut répondre au *troisième,* que quand des circonstances diverses sont corrompues par le même motif, l'espèce du péché ne change pas. Ainsi on fait un péché de la même espèce quand on reçoit ce qui n'appartient pas, dans un lieu ou dans un temps où l'on ne doit pas le recevoir. Mais si les motifs sont différents (4), alors les espèces du péché sont aussi différentes.

(1) Il y a donc l'imprudence individuelle, royale, économique et militaire.

(2) L'inconstance regarde le commandement proprement dit et la négligence l'exécution.

(3) Parce que la science est une vertu intellectuelle, tandis que la prudence est une vertu morale.

(4) La circonstance change l'espèce du péché.

Par exemple, si une personne recevait de l'argent dans un lieu où elle ne doit pas le recevoir, et qu'elle le reçût pour faire injure au lieu sacré, elle ferait une espèce de sacrilége; tandis qu'un autre qui le recevrait uniquement pour satisfaire le désir immodéré qu'elle aurait de le posséder, ferait tout simplement un acte d'avarice. C'est pourquoi les défauts des choses que la prudence requiert ne changent l'espèce du péché qu'autant qu'ils se rapportent aux actes de la raison (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et 1ª 2ª, quest. LXXII, art. 9).

ARTICLE III. — LA PRÉCIPITATION EST-ELLE UN PÉCHÉ QUE L'IMPRUDENCE RENFERME?

1. Il semble que la précipitation ne soit pas un péché compris sous l'imprudence. Car l'imprudence est opposée à la vertu de la prudence. Or, la précipitation est contraire au don de conseil, puisque saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que le don de conseil est donné contre la précipitation. La précipitation n'est donc pas un péché que l'imprudence renferme.

2. La précipitation paraît appartenir à la témérité. Or, la témérité implique la présomption qui appartient à l'orgueil. La précipitation n'est donc pas un vice que l'imprudence contienne.

3. La précipitation paraît impliquer un certain empressement désordonné. Or, dans le conseil on ne pèche pas seulement en allant trop vite, mais on pèche encore en allant trop lentement, de sorte qu'on manque l'opportunité de l'action, et il en résulte aussi du désordre relativement aux autres circonstances, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). On ne doit donc pas dire que l'imprudence renferme la précipitation plutôt que la lenteur et tous les autres défauts qui peuvent vicier le conseil.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* IV, 19) : *La voie des impies est pleine de ténèbres; ils ne savent où ils tombent.* Or, les voies ténébreuses de l'impiété appartiennent à l'imprudence. Par conséquent la chute ou la précipitation se rapporte également à ces défauts.

CONCLUSION. — L'imprudence comprend la précipitation qui est un vice par lequel l'impétuosité de la volonté ou de la passion nous fait mépriser les degrés de la prudence et produit notre ruine.

Il faut répondre que la précipitation se dit métaphoriquement des actes de l'âme, d'après une comparaison empruntée au mouvement des corps. Ainsi on dit que les mouvements des corps sont précipités, quand ils vont de haut en bas, suivant l'impétuosité de leur mouvement propre ou de l'impulsion qu'ils ont reçue, sans passer par les degrés convenables. Or, ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme c'est la raison; ce qui l'est le moins, c'est l'opération qu'elle exerce au moyen du corps. Les degrés intermédiaires par lesquels elle doit passer pour que sa marche soit régulière ce sont : la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité dans le pressentiment des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose à une autre, la docilité par laquelle on se soumet à l'avis des anciens. Celui qui prend conseil passe régulièrement par tous ces degrés avant d'agir (2). Mais si l'on est porté à agir par l'impétuosité de la volonté ou de la passion, et qu'on omette de passer par tous ces degrés, il y aura précipitation. Par conséquent, puisque le déréglement du conseil appartient à l'imprudence, il est évident que ce défaut renferme en lui le vice de la précipitation.

quand les motifs de la circonstance sont différents de ceux du péché.

(1) C'est-à-dire qu'ils constituent des raisons formelles particulières.

(2) Le passé, le présent et l'avenir doivent lui fournir les éléments de ses raisonnements, et l'avis des anciens lui donne la lumière de l'expérience.

Il faut répondre au *premier* argument, que la droiture du conseil appartient au don de conseil et à la vertu de prudence, quoique d'une manière différente, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), et c'est pour ce motif que la précipitation est contraire à l'une et à l'autre.

Il faut répondre au *second*, qu'on appelle téméraires les actions qui n'ont pas la raison pour règle ; ce qui peut arriver de deux manières : 1° par l'impétuosité de la volonté et de la passion ; 2° par le mépris de la règle qui dirige. Ainsi l'orgueil paraît être radicalement la cause pour laquelle on refuse de se soumettre à la règle d'un autre. Quant à la précipitation, elle se rapporte à ces deux choses (1); c'est pourquoi elle comprend sous elle la témérité, quoiqu'elle se rapporte plus directement à la première.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la recherche du conseil il y a beaucoup de choses particulières à considérer. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9) que le conseil doit être lent. La précipitation est donc opposée plus directement au bon conseil que la lenteur excessive qui a de l'analogie avec lui.

ARTICLE IV. — L'INCONSIDÉRATION EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL COMPRIS SOUS L'IMPRUDENCE (2)?

1. Il semble que l'inconsidération ne soit pas un péché spécial compris sous l'imprudence. Car la loi divine ne nous porte à aucun péché, d'après ces paroles du Psalmiste (XVIII, 9) : *La loi du Seigneur est sans tache.* Mais elle nous engage à agir inconsidérément, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. X, 19) : *Ne songez ni à la manière dont vous vous exprimerez, ni à ce que vous direz.* L'inconsidération n'est donc pas un péché.

2. Celui qui donne un conseil doit considérer beaucoup de choses. Or, le défaut de conseil produit la précipitation et par suite l'inconsidération. La précipitation est donc comprise sous l'inconsidération, et par conséquent ce dernier défaut ne forme pas un péché spécial.

3. La prudence consiste dans les actes de la raison pratique, qui sont : le conseil, le jugement à l'égard du conseil et le commandement. Or, la considération précède tous ces actes, puisqu'elle appartient à l'intellect spéculatif. L'inconsidération n'est donc pas un péché spécial compris sous l'imprudence.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* IV, 25) : *Que vos yeux regardent droit devant vous et que vos paupières dirigent vos pas ;* ce qui se rapporte à la prudence. Or, on fait le contraire quand on agit inconsidérément. L'inconsidération est donc un péché spécial contenu sous l'imprudence.

CONCLUSION. — L'inconsidération est un péché spécial contenu sous l'imprudence et par lequel on méprise ou on néglige ce qui contribue à la droiture du jugement.

Il faut répondre que la considération implique l'acte de l'intellect qui examine la vérité d'un objet. Or, comme la recherche appartient à la raison, de même le jugement appartient à l'intellect. C'est pourquoi, dans les sciences spéculatives, la démonstration est appelée une science de jugement, parce qu'en faisant tout remonter aux premiers principes intelligibles, elle juge de la vérité des choses que l'on recherche. C'est pour ce motif que la considération appartient surtout au jugement (3). Par conséquent le défaut de droiture dans le jugement résulte de l'inconsidération, dans le sens que quand on manque de porter un jugement vrai, cette faute provient

(1) Elle peut provenir de l'impétuosité de la volonté et du mépris de la règle.

(2) L'Ecriture dit (*Prov.* XIV) : *Sapiens timet et declinat à malo; stultus transilit et confidit.*

(3) Pour juger, on a besoin de considérer attentivement une chose et de l'envisager sous toutes ses faces.

de ce qu'on dédaigne ou qu'on néglige d'observer ce qui aurait conduit à un jugement plus sûr. D'où il est évident que l'inconsidération est un péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur n'empêche pas de considérer ce que l'on doit faire ou ce que l'on doit dire quand on le peut; mais il inspire de la confiance à ses disciples par les paroles que l'on a citées, afin que s'ils ne peuvent pas se préparer à parler, soit parce qu'ils n'ont pas l'habileté nécessaire, soit parce qu'ils sont subitement pris au dépourvu, ils se confient exclusivement dans le secours divin. Car quand *nous ne savons pas ce que nous devons faire, il ne nous reste pas d'autre ressource que de diriger nos yeux vers Dieu*, selon l'expression de l'Ecriture (II. *Paral.* xx, 12). Autrement si l'homme négligeait de faire ce qu'il peut, attendant tout du secours céleste, il tenterait Dieu.

Il faut répondre au *second*, que toutes les choses que l'on considère dans le conseil ont pour but la rectitude du jugement; c'est pourquoi la considération trouve dans le jugement sa perfection. Par conséquent l'inconsidération est tout à fait opposée à la droiture du jugement.

Il faut répondre au *troisième*, que l'inconsidération se rapporte ici à une matière déterminée, c'est-à-dire aux actions humaines, dans lesquelles il y a beaucoup plus de choses à considérer pour la rectitude du jugement que dans les matières spéculatives, parce que les opérations sont individuelles (1).

ARTICLE V. — L'INCONSTANCE EST-ELLE UN VICE COMPRIS SOUS L'IMPRUDENCE (2)?

1. Il semble que l'inconstance ne soit pas un vice contenu sous l'imprudence. Car l'inconstance paraît consister en ce que l'homme ne persiste pas dans ce qui est difficile. Or, il appartient à la force de persister dans cette circonstance. L'inconstance est donc plutôt opposée à la force qu'à la prudence.

2. Saint Jacques dit (III, 16) : *Où il y a de la jalousie et un esprit de contention, il y a aussi de l'inconstance et toute sorte de mal.* Or, la jalousie appartient à l'envie. L'inconstance se rapporte donc plutôt à l'envie qu'à l'imprudence.

3. Il paraît être inconstant celui qui ne persévère pas dans ce qu'il s'était proposé : ce qui appartient pour les plaisirs à l'incontinent, pour la tristesse à l'homme mou ou délicat, d'après la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 7). L'inconstance n'appartient donc pas à l'imprudence.

Mais c'est le *contraire.* Il appartient à la prudence de préférer un plus grand bien à un bien qui est moindre. Par conséquent il appartient à l'imprudence de se désister du bien qui est le meilleur. Et comme ce fait est de l'inconstance, il s'ensuit que l'inconstance appartient à l'imprudence.

CONCLUSION. — L'inconstance est un vice contenu sous l'imprudence et par lequel on ne daigne pas ordonner ce qui auparavant avait été jugé et proposé par la droite raison.

Il faut répondre que l'inconstance suppose qu'on renonce à une bonne résolution que l'on avait prise. Cette renonciation a son principe dans la puissance appétitive (3); car on ne s'éloigne du premier bien que l'on avait embrassé que par amour pour une autre chose que l'on aime déré-

(1) Les choses spéculatives sont universelles et nécessaires, au lieu que les actions sont particulières, variables, accompagnées d'une foule de circonstances qui ne permettent pas de porter facilement un jugement.

(2) Il est dit (*Eccl.* XXVII) : ***Stultus ut luna vocatur.***

(3) C'est elle qui nous porte vers le bien sensible, qui est inférieur au bien de la raison.

glément. Mais cette renonciation n'a lieu que par le défaut de la raison, qui s'abuse en rejetant ce qu'auparavant elle avait accepté à bon droit. Et puisque la raison peut résister aux assauts des passions, si elle ne le fait pas, c'est un effet de sa faiblesse qui l'empêche de s'attacher fermement au bien qu'elle a résolu de faire. C'est pourquoi l'inconstance consommée se rapporte au défaut de raison. Or, comme la droiture de la raison pratique appartient toujours de quelque manière à la prudence, de même tous les défauts de cette raison se rapportent à l'imprudence. C'est pour ce motif que l'inconstance, quand elle est consommée, appartient à ce dernier vice. Et de même que la précipitation provient du défaut de conseil, l'inconsidération du défaut de jugement; ainsi l'inconstance provient du défaut de commandement. Car on dit qu'un homme est inconstant par là même que la raison manque d'ordonner ce qui a été arrêté par le conseil et le jugement.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les vertus morales participent au bien de la prudence; et sous ce rapport la persévérance dans le bien appartient à toutes ces vertus, mais principalement à la force (1) qui supporte les assauts les plus violents.

Il faut répondre au *second*, que l'envie et la colère qui est un principe de discorde nous rendent inconstants de la part de la puissance appétitive, d'où provient originairement l'inconstance (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la continence et la persévérance ne paraissent pas exister dans la puissance appétitive, mais seulement dans la raison; car le continent souffre, à la vérité, de mauvaises convoitises, et celui qui persévère éprouve de grandes tristesses (ce qui marque le défaut de la puissance appétitive), mais la raison demeure toujours ferme, celle du continent résiste aux convoitises, et celle du persévérant aux tristesses. Ainsi la continence et la persévérance paraissent être des espèces de la constance qui appartient à la raison, et c'est à cette même faculté (3) que l'inconstance se rapporte.

ARTICLE VI. — LES VICES PRÉCÉDENTS PROVIENNENT-ILS DE LA LUXURE?

1. Il semble que les vices précédents ne proviennent pas de la luxure; car l'inconstance vient de l'envie, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2). Or, l'envie est un vice distinct de la luxure. Ces vices ne viennent donc pas d'elle.

2. Saint Jacques dit (I, 8) : *L'homme double est inconstant dans toutes ses voies.* Or, la duplicité ne paraît pas appartenir à la luxure, mais elle appartient plutôt à la fourberie, qui est fille de l'avarice, d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). Les vices que nous avons énumérés ne viennent donc pas de la luxure.

3. Ces vices appartiennent au défaut de raison. Or, les vices spirituels sont plus rapprochés de la raison que les vices charnels. Les vices dont nous venons de parler viennent donc plutôt des vices spirituels que des vices charnels.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que les vices que nous avons énumérés viennent de la luxure.

CONCLUSION. — La précipitation, l'inconsidération et l'inconstance viennent de la luxure.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5, et lib. VII,

(1) L'inconstance est indirectement opposée à la force.

(2) Mais, par rapport à sa consommation, l'inconstance appartient à l'imprudence.

(3) Seulement cette faculté se trouve faussée.

cap. 11), la délectation corrompt tout particulièrement le jugement de la prudence, et surtout la délectation qui consiste dans les plaisirs charnels, et qui absorbe l'âme entièrement en la plongeant dans les jouissances sensibles. Au contraire, la perfection de la prudence et de toutes les vertus intellectuelles consiste à faire abstraction de toutes les choses sensibles. Par conséquent, puisque les vices dont nous avons parlé appartiennent au manque de prudence et de raison pratique, comme nous l'avons vu (art. 2 et 5 huj. quæst.), il s'ensuit qu'ils proviennent surtout de la luxure.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'envie et la colère produisent l'inconstance en entraînant la raison à autre chose (1); tandis que la luxure produit l'inconstance, en éteignant totalement le jugement de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. vii, cap. 6) que celui qui se laisse aller à la colère écoute imparfaitement la raison, tandis que celui qui n'est pas maître de ses concupiscences ne l'entend pas du tout.

Il faut répondre au *second*, que la duplicité du cœur est une conséquence de la luxure aussi bien que l'inconstance; dans le sens que la duplicité implique la versatilité (2) du caractère qui se porte vers des choses diverses. C'est ce qui fait dire à Térence (*Eunuq.* act. i, sc. 1) que dans l'amour il y a la guerre, puis la paix et des trêves d'un moment.

Il faut répondre au *troisième*, que les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison qu'ils éloignent d'elle davantage (3).

QUESTION LIV.

DE LA NÉGLIGENCE.

Après avoir parlé de l'imprudence nous avons à nous occuper de la négligence. — A cet égard trois questions se présentent : 1° La négligence est-elle un péché spécial? — 2° A quelle vertu est-elle opposée? — 3° La négligence est-elle un péché mortel?

ARTICLE I. — LA NÉGLIGENCE EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL (4)?

1. Il semble que la négligence ne soit pas un péché spécial; car la négligence est opposée à la diligence. Or, il faut de la diligence dans toutes les vertus. La négligence n'est donc pas un péché spécial.

2. Ce qui se rencontre dans toute espèce de péché n'est pas un péché spécial. Or, la négligence se trouve dans tous les péchés, parce que tous ceux qui pèchent négligent ce qui pourrait les éloigner du péché, et celui qui persévère dans le péché néglige la contrition qu'il en devrait avoir. La négligence n'est donc pas un péché spécial.

3. Tout péché spécial a une matière déterminée. Or, la négligence ne paraît pas avoir une matière déterminée; car elle n'a pas pour objet ce qui est mal ou indifférent, parce qu'on ne considère pas comme négligent celui qui omet ces choses; et elle ne se rapporte pas non plus à ce qui est bien, parce que quand on fait une action avec négligence elle n'est plus bonne. Il semble donc que la négligence ne soit pas un vice spécial.

Mais c'est le *contraire*. Les péchés que l'on commet par négligence se distinguent des péchés que l'on commet par mépris.

CONCLUSION. — La négligence est un vice spécial qui implique le défaut du soin que l'on doit avoir.

(1) A autre chose que ce qui doit être l'objet de ses réflexions.

(2) Cette versatilité est aussi le caractère de la luxure, qui est volage et changeante.

(3) Ils plongent complétement l'homme dans les plaisirs des sens.

(4) L'Écriture dit (*Prov.* i) : *Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis.*

Il faut répondre que la négligence implique le défaut du soin que l'on doit avoir. Or, toutes les fois qu'on ne fait pas un acte que l'on doit faire, il y a péché. D'où il est manifeste que la négligence est un péché ; et comme le soin est un acte spécial de vertu, il est nécessaire que la négligence soit aussi un péché spécial. Car il y a des péchés qui sont spéciaux, parce qu'ils ont pour objet une matière spéciale, comme la luxure a pour objet les plaisirs charnels; et il y en a d'autres qui sont aussi spéciaux, parce que la spécialité de leurs actes s'étend à toute matière. Tels sont les vices qui ont pour objet un acte de la raison. Car tout acte de la raison s'étend à toute matière morale. C'est pourquoi le soin étant un acte spécial de la raison, comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 9), il s'ensuit que la négligence qui implique le défaut de soin est un péché spécial.

Il faut répondre au *premier* argument, que la diligence paraît être la même chose que le soin; car nous apportons du soin dans toutes les choses que nous aimons (*diligimus*). Ainsi la diligence, aussi bien que le soin, est requise pour toute vertu, parce que dans toute vertu il faut nécessairement observer tous les actes convenables de la raison (1).

Il faut répondre au *second*, que dans tout péché il doit y avoir nécessairement un défaut relativement à un acte quelconque de la raison; par exemple, un défaut de conseil et d'autres choses semblables. Par conséquent, comme la précipitation est un péché spécial, parce qu'elle omet un acte spécial de la raison, le conseil, quoiqu'elle puisse se trouver dans tous les genres de péché; de même la négligence est un péché spécial, parce qu'elle implique le défaut d'un acte spécial de la raison, qui est le soin, quoiqu'elle se trouve d'une certaine manière dans tous les péchés.

Il faut répondre au *troisième*, que la négligence a pour matière propre les bonnes actions que l'on doit faire, non que ces actions soient bonnes, quand on les fait négligemment, mais parce que la négligence produit en elles un défaut de bonté, soit que l'on omette totalement l'acte que l'on doit faire par défaut de soin, soit que l'on omette seulement des circonstances qui lui sont nécessaires.

ARTICLE II. — LA NÉGLIGENCE EST-ELLE CONTRAIRE A LA PRUDENCE (2)?

1. Il semble que la négligence ne soit pas contraire à la prudence; car la négligence paraît être la même chose que la paresse ou la torpeur, qui appartient au dégoût, comme on le voit dans saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). Or, le dégoût n'est pas opposé à la prudence, mais plutôt à la charité, comme nous l'avons dit (quest. XXXV, art. 2). La négligence n'est donc pas opposée à la prudence.

2. Tout péché d'omission paraît appartenir à la négligence. Or, le péché d'omission n'est pas opposé à la prudence, mais il l'est plutôt aux vertus morales exécutives. La négligence n'est donc pas opposée à la prudence.

3. L'imprudence a pour objet un acte de raison. Or, la négligence n'implique pas un défaut à l'égard du conseil, ce qui constitue la précipitation, ni à l'égard du jugement, ce qui produit l'inconsidération, ni à l'égard du

(1) Il faut faire tous les actes que la raison prescrit.

(2) La négligence prise en général est opposée à la vertu dont elle empêche de produire les actes. Ainsi la négligence à restituer est contraire à la justice.

précepte, ce qui mène à l'inconstance. La négligence n'appartient donc pas à l'imprudence.

4. Il est dit (*Eccles.* VII, 19) : *Celui qui craint Dieu ne néglige rien.* Or, chaque péché est principalement exclu par la vertu qui lui est opposée. La négligence est donc plutôt opposée à la crainte qu'à la prudence.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (*Eccl.* XX, 7) : *L'homme léger et imprudent n'observe point les temps.* Or, ceci appartient à la négligence. La négligence est donc contraire à la prudence.

CONCLUSION. — La négligence est un vice contenu sous l'imprudence, d'où il résulte qu'elle est opposée à la prudence.

Il faut répondre que la négligence est directement opposée au soin ; car le soin appartient à la raison et sa bonne direction à la prudence. Par conséquent, par opposition, la négligence appartient à l'imprudence. C'est d'ailleurs une chose évidente d'après le nom lui-même ; car, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. X ad litt. *N*) : le mot négligent (*negligens*) signifie ne choisissant pas (*nec eligens*). Et comme c'est à la prudence qu'il appartient de bien choisir les moyens, il s'ensuit que la négligence se rapporte à cette vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la négligence consiste dans le défaut de l'acte intérieur auquel l'élection appartient; tandis que la paresse et la torpeur appartiennent plutôt à l'exécution, mais de telle sorte que la paresse tarde à exécuter et la torpeur implique un certain relâchement dans l'exécution elle-même. C'est pourquoi la torpeur vient du dégoût, parce que le dégoût est une tristesse appesantissante, c'est-à-dire qui empêche l'esprit d'agir (1).

Il faut répondre au *second,* que l'omission appartient à l'acte extérieur; car il y a omission quand on ne fait pas ce que l'on doit faire. C'est pourquoi elle est opposée à la justice (2), et elle est l'effet de la négligence, comme l'exécution d'une œuvre juste est l'effet de la droite raison.

Il faut répondre au *troisième,* que la négligence a pour objet l'acte du commandement auquel le soin appartient. Cependant celui qui est négligent pèche d'une autre manière que celui qui est inconstant ; car celui qui est inconstant ne commande pas une chose, parce qu'il en est empêché par une autre (3), tandis que celui qui est négligent ne le fait pas, parce qu'il manque d'activité dans la volonté.

Il faut répondre au *quatrième,* que la crainte de Dieu nous porte à éviter toute espèce de péché, parce que, comme le dit l'Ecriture (XV, 27) : *Tout le monde s'éloigne du mal par suite de la crainte de Dieu.* C'est pourquoi la crainte nous fait éviter la négligence ; ce n'est pas toutefois que la négligence soit directement opposée à la crainte, mais c'est parce qu'elle excite l'homme à agir conformément à la raison. C'est ce qui fait, comme nous l'avons vu en traitant des passions (1ª 2ª, quest. XLIV, art. 2), que la crainte nous porte à prendre conseil.

ARTICLE III. — LA NÉGLIGENCE PEUT-ELLE ÊTRE UN PÉCHÉ MORTEL ?

1. Il semble que la négligence ne puisse pas être un péché mortel. Car à l'occasion de ces paroles de Job : *Verebar omnia opera mea* (IX), la glose de saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IX, cap. 17) que l'amour de Dieu quand il est faible

(1) C'est pour ce motif que dans la classification des péchés capitaux, on a exprimé le dégoût (*acedia*) par le mot paresse.

(2) Qui comprend tout ce qui est dû.

(3) Il en est détourné par ses passions, au lieu que le négligent n'en est empêché que par son défaut de volonté.

augmente la négligence. Or, partout où il y a péché mortel, l'amour de Dieu est totalement détruit. La négligence n'est donc pas un péché mortel.

2. Sur ces paroles (*Eccles.* VII) : *De negligentia tua purga te*, la glose (*ordin.* ex Rabano) dit que quoique l'offrande soit petite, elle efface les négligences d'une multitude de fautes. Or, il n'en serait pas ainsi, si la négligence était un péché mortel. Elle n'en est donc pas un.

3. Dans la loi ancienne il y avait des sacrifices établis pour les péchés mortels, comme on le voit (*Lev.*). Or, on n'en avait pas établi pour la négligence. Elle n'est donc pas un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Prov.* XIX, 16) : *Celui qui se néglige dans sa voie tombera dans la mort.*

CONCLUSION. — La négligence qui provient du relâchement de la volonté à l'égard des choses que l'on doit faire et qui sont de nécessité de salut, ainsi que celle qui est tellement grande pour les choses de Dieu qu'elle détruit complétement la charité, est un péché mortel, autrement elle est un péché véniel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad. 3), la négligence provient d'un relâchement de la volonté qui fait que la raison ne prend pas soin de commander les choses qu'elle doit commander ou de les commander comme elle le doit (1). Il peut arriver de deux manières que la négligence soit un péché mortel : 1° par rapport à la chose que l'on omet négligemment. Si elle est de nécessité de salut, que ce soit un acte ou une circonstance, il y a péché mortel. 2° Par rapport à la cause. Car si la volonté est tellement relâchée pour les choses de Dieu qu'elle manque totalement de la charité divine, cette négligence est un péché mortel. C'est ce qui arrive surtout quand la négligence résulte du mépris. Autrement si la négligence consiste dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui n'est pas de nécessité de salut, et qu'elle ne provienne pas du mépris (2), mais d'un défaut de ferveur qui est quelquefois l'effet d'un péché véniel, alors elle n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel.

Il faut répondre au *premier* argument, que la faiblesse de l'amour que nous avons pour Dieu s'entend de deux manières : 1° Il peut signifier un défaut de ferveur, et c'est ainsi que se produit la négligence qui est un péché véniel. 2° Il peut signifier aussi un défaut de charité, comme quand on n'aime Dieu que d'un amour naturel. Et alors la négligence qu'il produit est un péché mortel.

Il faut répondre au *second*, qu'une légère offrande faite avec humilité et avec un pur amour, efface non-seulement les péchés véniels, mais encore les péchés mortels, comme il est dit (*ibid.*).

Il faut répondre au *troisième*, que quand la négligence consiste dans l'oubli des choses qui sont de nécessité de salut, alors on est entraîné à un autre genre de faute plus manifeste (3). Car les péchés qui consistent dans les actes intérieurs sont plus cachés, et c'est pour cela qu'il n'était pas enjoint dans la loi d'offrir pour eux des sacrifices; parce que l'offrande des sacrifices était une protestation publique du péché qu'on ne devait pas faire à l'égard d'un péché secret.

(1) C'est-à-dire promptement et exactement.

(2) Cette condition est essentielle, parce que le mépris de la loi ou du législateur peut faire d'un péché qui est véniel en lui-même un péché mortel.

(3) La faute devient publique, et c'était pour les péchés de cette nature qu'on offrait des sacrifices sous l'ancienne loi.

QUESTION LV.

DES VICES OPPOSÉS A LA PRUDENCE SELON LA RESSEMBLANCE.

Nous avons maintenant à nous occuper des vices opposés à la prudence et qui ont de l'analogie avec elle. — A cet égard huit questions se présentent : 1° La prudence de la chair est-elle un péché? — 2° Est-elle un péché mortel? — 3° L'astuce est-elle un péché spécial? — 4° Du dol. — 5° De la fraude. — 6° De la sollicitude des choses temporelles. — 7° De la sollicitude des choses futures. — 8° De l'origine de ces vices.

ARTICLE I. — LA PRUDENCE DE LA CHAIR EST-ELLE UN PÉCHÉ?

1. Il semble que la prudence de la chair ne soit pas un péché. Car la prudence est une vertu plus noble que les autres vertus morales, puisqu'elle les régit toutes. Or, il n'y a pas de justice ou de tempérance qui soit un péché. Il n'y a donc pas de prudence non plus qui en soit un.

2. Ce n'est pas un péché d'agir prudemment pour une fin que l'on aime licitement. Or, on aime la chair licitement; car *personne n'a jamais haï sa chair*, comme le dit l'Apôtre (*Eph.* v, 29). La prudence de la chair n'est donc pas un péché.

3. Comme l'homme est tenté par la chair, de même il est aussi tenté par le monde et par le démon. Or, on ne met pas au nombre des péchés la prudence du monde, ni celle du démon. On ne doit donc pas non plus y mettre la prudence de la chair.

Mais c'est le *contraire*. On n'est ennemi de Dieu qu'à cause de l'iniquité, d'après ces paroles du Sage (*Sap.* xiv, 9) : *Dieu hait également l'impie et son impiété*. Or, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* viii, 7) : *La prudence de la chair est ennemie de Dieu*. Cette prudence est donc un péché.

CONCLUSION. — La prudence de la chair par laquelle l'homme met sa fin dernière dans les choses charnelles est un péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xlvii, art. 13), la prudence a pour objet ce qui se rapporte à la fin de la vie entière. C'est pourquoi la prudence de la chair est à proprement parler celle qui nous fait considérer les biens charnels, comme la fin dernière de notre existence. Or, il est évident que c'est un péché. Car dans ce cas l'homme est déréglé par rapport à sa fin dernière, qui ne consiste pas dans les biens du corps, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. xi, art. 5). Cette prudence est donc un péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice et la tempérance impliquent dans leur essence ce qui rend la vertu digne d'éloges, c'est-à-dire l'égalité et la modération dans les désirs. C'est pourquoi on ne les prend jamais en mauvaise part. Mais le nom de la prudence (*prudentia*) vient du mot prévoyance (*providentia*), comme nous l'avons dit (quest. xlvii, art. 1, et quest. xlix, art. 6), ce qui peut s'étendre à des choses mauvaises. C'est pour ce motif que bien que la prudence, absolument parlant, se prenne en bonne part, cependant en y ajoutant quelque chose (1), elle peut s'entendre en mauvaise part, et c'est ce qui fait dire que la prudence de la chair est un péché.

Il faut répondre au *second*, que la chair existe pour l'âme, comme la matière pour la forme, l'instrument pour l'agent principal. C'est pourquoi il est permis d'aimer la chair pour la rapporter au bien de l'âme, comme à sa

(1) Quand on y ajoute quelque chose qui peut la corrompre, comme quand on y joint l'amour des choses sensibles; ce qui constitue la prudence de la chair.

fin. Mais si l'on met sa fin dernière dans le bien même de la chair, alors cet amour devient déréglé et illicite, et c'est ainsi que la prudence de la chair se rapporte à l'amour charnel (1).

Il faut répondre au *troisième,* que le diable ne nous tente pas, comme s'il était aimable par lui-même, mais il a recours à des suggestions. C'est pourquoi la prudence se rapportant à une fin qui excite nos désirs, on ne dit pas la prudence du démon, comme on se sert du mot prudence, relativement à la fin mauvaise par laquelle le monde et la chair nous tentent, en nous mettant sous les yeux des biens capables d'enflammer nos désirs. C'est pourquoi on dit *la prudence de la chair,* et *la prudence du monde,* d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XVI, 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents,* etc. Saint Paul a compris toutes ces choses dans *la prudence de la chair,* parce que nous ne recherchons les biens extérieurs du monde que pour la chair. — On peut cependant dire que la prudence ayant une certaine analogie avec la sagesse, comme nous l'avons vu (quest. XLVII, art. 2 ad 1), on peut distinguer trois sortes de prudence correspondant aux trois tentations. C'est ainsi que d'après saint Jacques (III) il y a la sagesse *terrestre, animale* et *diabolique* (2), comme nous l'avons dit en traitant de la sagesse (quest. XLV, art. 1 ad 1).

ARTICLE II. — LA PRUDENCE DE LA CHAIR EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la prudence de la chair soit un péché mortel. Car c'est un péché mortel que de se révolter contre la loi divine, parce qu'on méprise Dieu par là même. Or, la *prudence de la chair n'est pas soumise à la loi de Dieu,* comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII, 7). Elle est donc un péché mortel.

2. Tout péché contre l'Esprit-Saint est mortel. Or, la prudence de la chair paraît être un péché contre l'Esprit-Saint; car elle ne peut être soumise à la loi de Dieu, d'après l'Apôtre (*Rom.* VIII), et par conséquent elle paraît être un péché irrémissible, ce qui est le propre du péché contre l'Esprit-Saint. Elle est donc un péché mortel.

3. Le plus grand mal est opposé au plus grand bien, comme on le voit (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). Or, la prudence de la chair est opposée à la prudence qui est la première des vertus morales. Elle est donc le plus grave des péchés mortels.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui diminue le péché n'est pas de soi un péché mortel essentiellement. Or, les mesures que l'on prend pour pourvoir à ce qui regarde le soin de la chair diminuent le péché, et c'est cependant en cela que consiste la prudence charnelle. Elle n'implique donc pas essentiellement le péché mortel.

CONCLUSION. — La prudence de la chair est un péché mortel quand elle place absolument sa fin dernière dans les choses charnelles, mais elle est un péché véniel quand elle ne met pas sa fin dernière dans ces jouissances.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 2 ad 1, et art. 13), on dit d'un homme qu'il est prudent de deux manières : 1° absolument, par rapport à la fin dernière de toute la vie; 2° relativement, par rapport à une fin particulière. C'est ainsi qu'on dit qu'il est prudent dans le commerce ou dans d'autres affaires. — Si donc la prudence de la chair s'entend de l'essence absolue de la prudence, de telle sorte qu'on mette la fin dernière de toute la vie dans le soin du corps, alors elle est un péché

(1) La prudence charnelle met sa fin dans les jouissances sensibles, et elle consiste à prendre les meilleurs moyens pour atteindre cette fin.

(2) C'est celle qui agit par malice.

mortel, parce que l'homme est par là détourné de Dieu, puisqu'il est impossible qu'il y ait plusieurs fins dernières (1), comme nous l'avons vu (1ª 2ᵉ, quest. I, art. 5). Mais si la prudence de la chair se considère selon la nature d'une prudence particulière, dans ce cas elle est un péché véniel. Car il arrive quelquefois qu'on s'attache dérégléments aux jouissances de la chair, sans qu'on soit détourné de Dieu par le péché mortel. Alors on ne place pas dans la délectation charnelle la fin de sa vie entière. Par conséquent c'est un péché véniel que de s'appliquer à obtenir cette délectation; ce qui appartient à la prudence charnelle. Mais si on rapporte à une fin honnête le soin qu'on prend de sa chair, par exemple, si on a soin de manger pour soutenir son corps, ce n'est plus ce qu'on appelle la prudence charnelle, parce que dans ce cas l'homme ne soigne son corps qu'en vue d'une fin légitime.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle de la prudence de la chair selon qu'elle établit la fin de toute la vie humaine dans les biens du corps, et alors elle est un péché mortel.

Il faut répondre au *second*, que la prudence de la chair n'implique pas le péché contre l'Esprit-Saint. Car, quand on dit qu'elle ne peut pas être soumise à la loi de Dieu, cela ne signifie pas que celui qui a la prudence de la chair ne puisse pas se convertir et obéir à la loi de Dieu; mais cela signifie que cette prudence même ne peut pas être soumise à la loi divine; comme l'injustice ne peut pas être juste, la chaleur ne peut pas être froide, quoique ce qui est chaud puisse devenir froid ensuite (2).

Il faut répondre au *troisième*, que tout péché est opposé à la prudence, comme la prudence entre dans toutes les vertus. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que tout péché opposé à la prudence soit le plus grave; il n'est le plus grave que quand il est contraire à la prudence jointe à la plus grande des vertus.

ARTICLE III. — L'ASTUCE EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL?

1. Il semble que l'astuce ne soit pas un péché spécial. Car les paroles de la sainte Ecriture ne portent pas quelqu'un à pécher. Cependant elles nous portent à être astucieux, d'après ce passage des Proverbes (I, 4): *Pour donner l'astuce aux jeunes gens.* L'astuce n'est donc pas un péché.

2. Il est dit encore (*Prov.* XIII, 16): *Celui qui est astucieux fait tout avec conseil.* Or, il agit pour une bonne fin ou pour une mauvaise. S'il agit pour une bonne fin, il ne semble pas qu'il y ait péché. S'il agit pour une fin mauvaise, cette faute paraît appartenir à la prudence de la chair ou du siècle. L'astuce n'est donc pas un péché spécial distinct de la prudence de la chair.

3. Saint Grégoire (*Mor.* lib. X, cap. 16), expliquant ces paroles de Job (XII): *Deridetur justi simplicitas*, dit que la sagesse de ce monde a pour but de voiler le cœur par la fourberie, de dissimuler ses pensées par la parole, de montrer comme vrai ce qui est faux, et comme faux ce qui est vrai. Puis il ajoute que les jeunes gens apprennent cette prudence par l'usage, et qu'on l'enseigne aux enfants pour de l'argent. Or, tous ces caractères paraissent appartenir à l'astuce. L'astuce ne se distingue donc pas de la prudence de la chair ou du monde, et par conséquent elle ne paraît pas être un péché spécial.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (II. *Cor.* IV, 2): *Nous sommes bien éloi-*

(1) On ne peut servir deux maîtres, dit l'Evangile. Celui qui fait de son corps une idole ne peut rendre à Dieu le culte qui lui est dû.

(2) Ces paroles doivent se prendre dans le sens composé et non dans le sens divisé. Cette équivoque donne lieu aux sophismes que l'Ecole distingue sous les noms de *fallacia compositionis* et *fallacia divisionis*. Voyez la Logique de Port-Royal (part. III, cap. 19).

gnés de rechercher les ténèbres qu'affectent ceux qui rougissent, ne nous conduisant point avec astuce et n'altérant point la parole de Dieu. L'astuce est donc un péché.

CONCLUSION. — L'astuce est un péché opposé à la prudence, par lequel on ne se sert pas de moyens vrais, mais de moyens faux et dissimulés pour arriver à une fin, bonne ou mauvaise.

Il faut répondre que la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire, comme la science est la droite raison des choses que l'on doit savoir. Or, dans les choses spéculatives, on peut s'écarter de la vraie science de deux manières : 1° quand la raison est amenée à une conséquence fausse qui lui semble vraie ; 2° quand elle part de principes faux qui lui paraissent vrais pour arriver à une conséquence qui est vraie ou fausse (1). De même un péché peut être contraire à la prudence et cependant lui ressembler de deux manières : 1° quand la raison se rapporte à une fin qui n'est pas véritablement bonne, mais qui paraît telle, et c'est là ce qui constitue la prudence de la chair ; 2° quand, pour obtenir une fin bonne ou mauvaise, on ne marche pas dans le vrai chemin, mais on se sert de voies dissimulées et qui ont une apparence de droiture, et c'est là ce qui se rapporte à l'astuce (2). D'où il suit qu'elle est un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence charnelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. IV, cap. 3), comme la prudence se prend quelquefois abusivement en mauvaise part, de même l'astuce ou la finesse se prend quelquefois en bonne part, et cela à cause de la ressemblance qui se trouve entre ces deux choses. Toutefois l'astuce proprement dite s'entend toujours en mauvaise part, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12).

Il faut répondre au *second*, qu'on peut conseiller l'astuce pour une bonne ou pour une mauvaise fin ; mais on ne doit pas tendre à une bonne fin par des moyens faux et dissimulés, il ne faut employer que des moyens vrais. Par conséquent l'astuce, quand même elle se rapporterait à une bonne fin (3), est un péché.

Il faut répondre au *troisième*, que sous la *prudence du monde* saint Grégoire a compris tout ce qui peut appartenir à la fausse prudence. Par conséquent il a également compris l'astuce.

ARTICLE IV. — LE DOL EST-IL UN PÉCHÉ QUI APPARTIENNE A L'ASTUCE ?

1. Il semble que le dol ne soit pas un péché qui appartienne à l'astuce. Car le péché, et surtout le péché mortel, ne se trouve pas dans les hommes qui sont parfaits, tandis que le dol existe en eux, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* XII, 16) : *Etant astucieux, j'ai usé du dol pour vous prendre.* Le dol n'est donc pas toujours un péché.

2. Le dol paraît appartenir principalement à la langue, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* V, 11) : *Ils étaient fourbes dans leurs discours* (4). Or, l'astuce, aussi bien que la prudence, réside dans l'acte même de la raison. Le dol n'appartient donc pas à l'astuce.

3. Il est dit (*Prov.* XII, 20) : *Le dol se trouve dans le cœur de tous ceux qui ont de mauvaises pensées.* Or, toutes les pensées mauvaises n'appartiennent pas à l'astuce. Le dol ne paraît donc pas lui appartenir non plus.

(1) Dans la science, on peut se tromper sur les principes ou sur les conséquences ; à l'égard de la prudence, on peut errer sur la fin et sur les moyens.

(2) L'astuce ou la finesse pèche contre les moyens, la prudence charnelle contre la fin.

(3) Rien n'est souvent plus funeste à la vérité que de la servir par de pareils moyens

(4) *Linguis suis dolosè agebant.*

Mais c'est le *contraire*. L'astuce a pour but de circonvenir, d'après ce mot de l'Apôtre (*Ephes.* IV, 14) : *L'astuce les circonvient et les fait tomber dans l'erreur*. Le dol ayant le même but, il s'ensuit qu'il appartient à l'astuce.

CONCLUSION. — Le dol est un péché qui a pour objet l'exécution de ce que l'astuce a médité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il appartient à l'astuce de prendre des voies qui ne sont pas vraies, mais feintes, et qui ont une apparence de vérité, pour arriver à une fin bonne ou mauvaise. On peut considérer ces voies que l'on prend de deux manières : 1° dans la pensée de celui qui les prend, et cet acte appartient à l'astuce proprement dite, comme il appartient à la prudence de s'arrêter aux voies droites qui mènent à une fin légitime ; 2° on peut les considérer par rapport à l'exécution, et alors c'est le fait du dol. C'est pourquoi le dol implique l'exécution de l'astuce, et à ce titre il se rapporte à ce vice.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'astuce se prend en mauvaise part dans son sens propre, et en bonne part abusivement, ainsi il en est du dol (1), qui est son exécution.

Il faut répondre au *second*, que l'astuce exécute le dessein qu'elle a de tromper principalement par les paroles qui tiennent le premier rang parmi les signes, au moyen desquels l'homme communique à ses semblables sa pensée, comme on le voit dans saint Augustin (*De doct. christ.* cap. 3), et c'est pour ce motif que l'on attribue tout particulièrement le dol au langage. Cependant il arrive que le dol existe aussi dans les actions, d'après ces paroles (*Ps.* CV, 25) : *Ils ont pratiqué le dol contre leurs serviteurs*. Il existe également dans le cœur, puisqu'il est dit (*Eccl.* XIX, 23) qu'*il y en a dont le fond du cœur est plein de tromperie*. C'est ce qui fait qu'il y a des individus qui ne rêvent que tromperie, suivant ce mot du Psalmiste (*Ps.* XXXVII, 13) : *Ils méditaient des fourberies tout le jour*.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui pensent à faire une action mauvaise doivent nécessairement imaginer les moyens d'arriver à l'accomplissement de leur projet, et le plus souvent ils inventent des voies trompeuses pour arriver plus facilement à leur fin : quoiqu'il arrive quelquefois que sans astuce et sans dol on fasse le mal ouvertement et par la violence. Mais parce que la difficulté est plus grande, ce cas se rencontre plus rarement.

ARTICLE V. — LA FRAUDE APPARTIENT-ELLE A L'ASTUCE?

1. Il semble que la fraude n'appartienne pas à l'astuce. Car il n'est pas louable de se laisser tromper, ce qui est le but de l'astuce, tandis qu'il est louable de supporter la fraude, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 7) : *Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt la fraude?* La fraude n'appartient donc pas à l'astuce.

2. Il y a fraude quand on accepte ou qu'on retient illicitement les choses extérieures. Car il est dit (*Act.* V, 1) qu'*un homme appelé Ananie vendit avec Saphire, sa femme, un fonds de terre, et qu'il en retint une partie du prix*. Or, c'est une injustice ou une illibéralité que de retenir ou d'usurper illicitement les biens extérieurs. La fraude n'appartient donc pas à l'astuce, qui est contraire à la prudence.

3. Personne ne fait usage de l'astuce contre lui-même. Or, il y a des fraudes que l'on commet contre soi-même, puisqu'il est dit (*Prov.* I, 18) de quelques hommes qu'*ils trament des fraudes contre leurs âmes*. La fraude n'appartient donc pas à l'astuce.

(1) Dans ce cas, l'astuce est de la circonspection, et le dol est du tact, de l'habileté qui n'a rien de répréhensible.

Mais c'est le *contraire*. La fraude a pour but de tromper, d'après ce mot de Job (XIII, 9) : *Sera-t-il trompé, comme l'homme, par vos fraudes?* Or, l'astuce a le même but. Donc la fraude se rattache à elle.

CONCLUSION. — Comme le dol est l'exécution de l'astuce par des paroles ou par des actes, de même la fraude s'y rapporte selon que l'astuce accomplit son œuvre par des actes seulement.

Il faut répondre que, comme le dol consiste dans l'exécution de l'astuce, de même aussi la fraude. Mais ces deux choses paraissent différer en ce que le dol appartient universellement à l'exécution de l'astuce, soit qu'elle ait lieu par des paroles, soit qu'elle ait lieu par des actes ; tandis que la fraude appartient plutôt à l'exécution de l'astuce, quand elle a lieu par des actes.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre n'engage pas les fidèles à se laisser induire en erreur, mais il les engage à supporter patiemment le tort qu'on leur a causé frauduleusement.

Il faut répondre au *second*, que les projets de l'astuce peuvent être exécutés par d'autres vices, comme les desseins de la prudence sont exécutés par d'autres vertus. Ainsi rien n'empêche que la fraude n'appartienne à l'avarice ou à l'illibéralité.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui font des fraudes n'ont pas l'intention d'agir contre eux-mêmes ou contre leurs âmes ; mais il arrive, par un juste jugement de Dieu, que ce qu'ils méditent contre les autres se retourne contre eux, d'après ce mot du Psalmiste (VII, 16) : *Le pécheur tombe dans la fosse qu'il a creusée.*

ARTICLE VI. — EST-IL PERMIS DE PRENDRE SOIN DES CHOSES TEMPORELLES?

1. Il semble qu'il soit permis d'avoir de la sollicitude pour les choses temporelles. Car il appartient au chef de prendre soin des choses confiées à son autorité, suivant cette parole de l'Apôtre (*Rom.* XII, 8) : *Que celui qui a la conduite des autres s'en acquitte avec soin.* Or, d'après l'ordre de Dieu, l'homme est placé au-dessus de toutes les choses temporelles (*Ps.* VIII, 8) : *Vous avez tout placé sous ses pieds, les brebis, les bœufs*, etc. L'homme doit donc avoir soin des choses temporelles.

2. Chacun s'inquiète du but pour lequel il agit. Or, il est permis à l'homme d'agir pour les biens temporels par lesquels il soutient son existence ; d'où l'Apôtre dit (II. *Thess.* III, 10) : *Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas.* Il est donc permis de s'inquiéter des biens temporels.

3. Il est louable de s'occuper avec soin des œuvres de miséricorde, puisque l'Apôtre loue Onésiphore (II. *Tim.* I, 17) *de l'avoir cherché avec sollicitude à son arrivée à Rome.* Or, le soin des choses temporelles appartient quelquefois aux œuvres de miséricorde, par exemple, quand on s'occupe de soigner les intérêts des pupilles et des pauvres. La sollicitude des choses temporelles n'est donc pas défendue.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. VI, 31) : *Ne dites point avec inquiétude : Que mangerons-nous, que boirons-nous ou de quoi nous vêtirons-nous?* Et cependant ce sont là les choses les plus nécessaires.

CONCLUSION. — La sollicitude des choses temporelles est illicite, si on les recherche comme sa fin dernière, ou si pour se les procurer on se donne trop de peine, ou si l'on craint trop de les perdre et de tomber dans la nécessité.

Il faut répondre que la sollicitude implique un certain zèle, que l'on déploie pour arriver à une fin. Or, il est évident que le zèle qu'on déploie est plus grand, quand on a la crainte de manquer, et que la sollicitude est moindre par là même qu'on est sûr d'obtenir ce qu'on désire. Ainsi donc,

la sollicitude des choses temporelles peut être illicite de trois manières: 1° Par rapport à l'objet dont nous nous inquiétons, si nous faisons des choses temporelles notre fin dernière (1). C'est pourquoi saint Augustin dit (*Lib. de op. monach.* cap. 26) que ces paroles du Seigneur: *Nolite solliciti esse*, etc., ont pour but de nous empêcher d'arrêter nos regards sur les biens temporels, et de faire pour eux tout ce que l'Evangile nous ordonne. 2° La sollicitude des choses temporelles peut être illicite, parce que nous apportons trop de soin à nous les procurer; ce qui détourne l'homme des biens spirituels (2) qui doivent plus principalement le préoccuper. C'est pourquoi il est dit (Matth. XIII, 22) que *la sollicitude du siècle étouffe la parole de Dieu.* 3° Elle peut être illicite par suite de la crainte excessive que nous avons de perdre ces biens, comme quand on craint en accomplissant son devoir de manquer du nécessaire; ce que le Seigneur a défendu pour trois raisons. D'abord, parce que la Providence a accordé à l'homme les plus grands biens sans qu'il s'en occupe, le corps et l'âme. En second lieu, parce qu'elle vient au secours des animaux et des plantes, proportionnellement à leur nature, sans que l'homme ait à y contribuer. Enfin, en troisième lieu, parce que les gentils s'occupaient tout particulièrement d'amasser des biens temporels par suite de l'ignorance où ils étaient du soin que la Providence prend de nous. C'est pourquoi Notre-Seigneur conclut que notre sollicitude doit avoir principalement pour objet les biens spirituels, et nous devons espérer que les biens temporels ne nous feront jamais défaut, si nous remplissons tous nos devoirs (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les biens temporels sont soumis à l'homme, pour qu'il en use selon ses besoins, mais non pour qu'il mette en eux sa fin et qu'il s'en inquiète excessivement.

Il faut répondre au *second*, que la sollicitude de celui qui travaille à la sueur de son front pour gagner son pain n'est pas excessive, mais modérée. C'est pour cela qu'à l'occasion de ces paroles de l'Evangile: *Ne solliciti sitis* (Matth. VI), saint Jérôme dit qu'on doit travailler, mais qu'on ne doit pas avoir d'inquiétude, du moins de ces inquiétudes extrêmes qui troublent l'esprit.

Il faut répondre au *troisième*, que la sollicitude des biens temporels dans les œuvres de miséricorde a pour fin la charité. C'est pourquoi elle n'est pas illicite, si elle n'est excessive.

ARTICLE VII. — DOIT-ON S'INQUIÉTER DE L'AVENIR (4)?

1. Il semble qu'on doive s'inquiéter de l'avenir. Car il est dit (*Prov.* VI, 6): *Allez à la fourmi, ô paresseux; considérez sa conduite et devenez sage. Elle n'a ni chef ni maître; elle fait néanmoins sa provision pendant l'été et amasse durant la moisson de quoi se nourrir.* Or, c'est là s'inquiéter de l'avenir. Cette inquiétude est donc louable.

2. La sollicitude appartient à la prudence. Or, la prudence a principalement pour objet l'avenir; car sa partie principale est la prévoyance des choses futures, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 6). C'est donc une vertu que de songer à l'avenir.

3. Celui qui met quelque chose en réserve pour le lendemain s'inquiète

(1) Dans ce cas, nous préférons les choses temporelles à Dieu.

(2) Nous paraissons alors mettre les biens temporels au-dessus des biens spirituels.

(3) Le travail est le premier de ces devoirs, ensuite la sobriété et la modération dans les désirs. Si l'on retranchait d'un côté le vice de la paresse et de l'autre la prodigalité et le défaut d'économie, il y aurait bien peu d'individus sur la terre qui manqueraient du nécessaire.

(4) Il y a à cet égard un double excès à craindre. Saint Thomas nous montre la ligne que la sagesse du chrétien doit suivre.

de l'avenir. Or, il est dit (*Joan.* XII) que le Christ avait une bourse pour conserver de l'argent, et que Judas la portait. Les apôtres aussi conservaient le prix des héritages qu'on déposait à leurs pieds, comme on le voit (*Act.* IV). Il est donc permis de s'inquiéter de l'avenir.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. VI, 34) : *Ne soyez pas inquiets pour le lendemain.* Or, le lendemain se prend ici pour l'avenir, d'après la remarque de saint Jérôme (*in hunc loc.*).

CONCLUSION. — Il faut que l'homme s'inquiète de l'avenir dans le temps convenable et opportun, mais il ne doit pas s'en inquiéter hors de là.

Il faut répondre qu'aucune action ne peut être vertueuse, si elle n'est revêtue de toutes les circonstances qu'elle doit réunir. Une de ces circonstances, c'est la convenance du temps, d'après ce mot de l'Ecriture (*Eccl.* VIII, 6) : *Toutes les affaires ont leur temps et leurs règles;* ce qui s'applique non-seulement aux actes extérieurs, mais encore à la sollicitude intérieure. Car il y a pour chaque temps une sollicitude propre. Ainsi, dans la saison de l'été, on doit avoir le soin de moissonner, et dans celle de l'automne, le soin de vendanger. Si quelqu'un s'inquiétait de la vendange en été, il s'inquiéterait de l'avenir d'une manière superflue (1). C'est cette espèce de sollicitude vaine que le Seigneur nous défend quand il dit : *Ne vous inquiétez pas du lendemain.* Aussi ajoute-t-il : *Car le lendemain se mettra en peine pour lui-même,* c'est-à-dire qu'il aura sa sollicitude propre qui suffira pour affliger l'âme. C'est pourquoi il dit encore : *A chaque jour suffit sa peine,* c'est-à-dire sa part d'affliction et de sollicitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fourmi a la sollicitude qui convient au temps, et c'est pour cela qu'elle nous est proposée pour modèle.

Il faut répondre au *second,* que la prudence comprend la prévoyance que l'on doit avoir de l'avenir. La prévoyance ou la sollicitude serait déréglée, si l'on cherchait, comme sa fin, les choses temporelles à l'égard desquelles il y a un passé et un avenir, ou si on cherchait des choses superflues au delà de la nécessité de la vie présente, ou si l'on anticipait sur le temps de la sollicitude.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* II *de serm. Dom. in monte,* cap. 17), quand nous voyons un serviteur de Dieu se pourvoir afin que le nécessaire ne lui manque pas, nous ne disons pas qu'il s'inquiète du lendemain; car le Seigneur a daigné lui-même avoir de l'argent, pour nous en donner l'exemple, et nous lisons dans les Actes des apôtres qu'on avait mis en réserve les choses nécessaires à la vie, à cause de la famine, qui était imminente. Le Seigneur ne désapprouve donc pas ceux qui se procurent ces choses selon les lois humaines, mais il condamne ceux qui abandonnent le service de Dieu à cause des biens matériels.

ARTICLE VIII. — TOUS CES VICES VIENNENT-ILS DE L'AVARICE?

1. Il semble que ces vices ne viennent pas de l'avarice. Car, comme nous l'avons dit (quest. XLIII, art. 6), par la luxure la raison a beaucoup à souffrir dans sa droiture. Or, ces vices sont opposés à la droite raison, c'est-à-dire à la prudence. Ils viennent donc principalement de la luxure, et c'est ce qu'Aristote exprime quand il dit (*Eth.* lib. VII, cap. 5) que Vénus est habile à ourdir des trames perfides (2) et que l'incontinent agit insidieusement.

2. Les vices dont nous avons parlé ont une certaine analogie avec la

(1) Cette espèce de sollicitude ne fait que paralyser les forces de l'âme, et souvent elle influe d'une manière très-fâcheuse sur le caractère.

(2) Expressions d'un poëte inconnu (Thurot).

prudence, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst. et quest. XLVII, art. 13). Or, ce sont les vices les plus spirituels, comme l'orgueil et la vaine gloire qui paraissent se rapprocher le plus de la prudence, puisqu'elle existe dans la raison. Ces vices paraissent donc venir plutôt de l'orgueil que de l'avarice.

3. L'homme tend des embûches non-seulement pour ravir aux autres ce qu'ils possèdent, mais encore pour les faire périr. Le premier de ces faits se rapporte à l'avarice, le second à la colère. Or, il appartient à l'astuce, au dol et à la fraude, de tendre des embûches. Ces vices ne viennent donc pas seulement de l'avarice, mais encore de la colère.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que la fraude est fille de l'avarice.

CONCLUSION. — La prudence de la chair, l'astuce, le dol et la fraude et la sollicitude excessive des choses temporelles viennent principalement de l'avarice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst. et quest. XLVII, art. 13), la prudence de la chair, l'astuce, le dol et la fraude ressemblent d'une certaine manière à la prudence en ce qu'elles sont accompagnées de l'usage de la raison. Or, l'usage de la droite raison se manifeste surtout, entre les autres vertus morales, dans la justice (1) qui réside dans l'appétit rationnel. C'est pourquoi l'usage de cette faculté, quand il n'est pas ce qu'il doit être, se manifeste principalement dans les vices opposés à la justice. Et comme le vice qui lui est le plus opposé, c'est l'avarice, il s'ensuit que les vices dont nous parlons tirent tout particulièrement de là leur origine.

Il faut répondre au *premier* argument, que la luxure, par la force de la délectation et de la concupiscence, opprime totalement la raison et l'empêche d'agir, tandis que dans les vices dont nous parlons, la raison agit, bien qu'elle le fasse déréglément. Par conséquent, ces vices ne viennent pas directement de la luxure. Quand Aristote dit que Vénus est perfide, il le dit par analogie, dans le sens qu'elle s'empare des hommes tout à coup, comme on le ferait avec des filets. Cette passion n'agit cependant pas par la ruse, mais elle agit plutôt par la violence du désir et de la jouissance. C'est pour cela qu'il ajoute qu'elle ravit l'intelligence à celui dont la sagesse est la plus consommée (2).

Il faut répondre au *second*, qu'il y a de la pusillanimité à tendre des embûches. Car celui qui est magnanime veut agir ouvertement, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). C'est pourquoi l'orgueil ayant ou feignant une certaine ressemblance avec la magnanimité, il s'ensuit qu'il ne produit pas directement les vices qui ont recours à la fraude et au dol. C'est plutôt le fait de l'avarice, qui recherche son utilité propre (3) et qui estime peu la prééminence et l'éclat.

Il faut répondre au *troisième*, que la colère a un mouvement subit; par conséquent elle agit précipitamment, et déréglément, mais elle ne prend pas conseil, comme le font les vices qui nous occupent. Ainsi quand on tend des embûches pour faire périr les autres, cet acte n'est pas le fruit de la colère, mais plutôt de la haine, parce que celui qui est irrité désire que le tort qu'il cause soit connu, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4).

(1) Parce que la justice a pour but d'établir l'égalité, après avoir comparé entre eux les droits de chacun ; ce qui est un acte de raison.

(2) *Iliad.* (ch. XIV, v. 214 217).

(3) L'avarice ne tient qu'à arriver à ses fins; elle est peu délicate sur le choix des moyens, et elle recherche plutôt l'obscurité que l'éclat.

QUESTION LVI.

DES PRÉCEPTES QUI REGARDENT LA PRUDENCE.

Nous avons enfin à nous occuper des préceptes qui regardent la prudence. — A cet égard deux questions se présentent. Nous traiterons : 1° des préceptes qui regardent la prudence ; — 2° des préceptes qui ont pour objet les vices opposés.

ARTICLE I. — DEVAIT-IL Y AVOIR DANS LE DÉCALOGUE UN PRÉCEPTE A L'ÉGARD DE LA PRUDENCE?

1. Il semble que dans le Décalogue on aurait dû mettre un précepte sur la prudence. Car les préceptes principaux doivent se rapporter à la vertu principale. Or, les préceptes du Décalogue sont les principaux préceptes de la loi, et comme la prudence est la première des vertus morales, il semble que le Décalogue aurait dû renfermer un précepte qui se rapportât à elle.

2. La doctrine évangélique renferme la loi surtout par rapport aux préceptes du Décalogue. Or, dans l'Evangile il y a un précepte qui a pour objet la prudence (Matth. x, 16) : *Soyez prudents*, a-t-il dit, *comme des serpents*. Dans le Décalogue on aurait donc dû commander la pratique de cette même vertu.

3. Les autres parties de l'Ancien Testament se rapportent aux préceptes du Décalogue. C'est ce qui fait dire au prophète (Mal. ult. 4) : *Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai donnée sur le mont Horeb*. Or, dans les autres endroits de l'Ancien Testament on fait un devoir de la prudence. Ainsi il est dit (*Prov.* III, 5) : *Ne vous appuyez pas sur votre prudence*, et plus loin (IV, 15) : *Que vos regards précèdent vos pas*. On aurait donc dû dans la loi faire un précepte à l'égard de cette vertu, et surtout le mentionner dans le Décalogue.

Mais c'est le *contraire*. En énumérant les préceptes du Décalogue, on voit qu'il n'y est pas question de la prudence.

CONCLUSION. — Quoique tous les préceptes du Décalogue se rapportent à la prudence, parce que c'est à elle à diriger tous les actes de vertu, cependant on n'a pas dû faire un précepte spécial à son égard.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. C, art. 1) en traitant des préceptes, le Décalogue ayant été donné à tout le peuple, ne devait comprendre que les préceptes qui tombent sous le bon sens de chacun, et qui appartiennent en quelque sorte à la raison naturelle. Or, le dictamen de la raison naturelle embrasse principalement les fins de la vie humaine, qui sont pour la pratique ce que les principes que l'on connaît naturellement sont pour les sciences spéculatives, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 5). La prudence n'ayant pas pour objet la fin, mais les moyens, comme nous l'avons vu (*ibid.*), il s'ensuit qu'il n'eût pas été convenable de mettre dans le Décalogue un précepte qui appartînt directement à la prudence. Toutefois tous les préceptes du Décalogue se rapportent à cette vertu, selon qu'elle dirige tous les actes vertueux (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la prudence soit, absolument parlant, la première de toutes les vertus morales, néanmoins la justice se rapporte plus principalement à la nature de ce qui est dû (2), et

(1) Ils s'y rapportent par conséquent d'une manière indirecte.

(2) Ce qui est dû frappe plus le vulgaire que toute autre considération qui implique aussi obligation.

c'est là ce que le précepte requiert, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 1, et 1ª 2ª, quest. LX, art. 3). C'est pourquoi les principaux préceptes de la loi, qui sont les préceptes du Décalogue, ont dû plutôt appartenir à la justice qu'à la prudence.

Il faut répondre au *second*, que la doctrine de l'Evangile est une doctrine de perfection. C'est pourquoi il a fallu qu'elle instruisît parfaitement les hommes de tout ce qui regarde la droiture de la conduite, qu'elle embrassât les fins aussi bien que les moyens (1). Il a donc fallu pour ce motif qu'elle donnât des préceptes à l'égard de la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que les autres enseignements de l'Ancien Testament se rapportant aux préceptes du Décalogue comme à leur fin, il était par conséquent convenable qu'ils apprissent aux hommes la pratique de la prudence qui a pour objet les moyens (2).

ARTICLE II. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QU'IL Y EUT DANS L'ANCIENNE LOI DES PRÉCEPTES POUR DÉFENDRE LES VICES OPPOSÉS A LA PRUDENCE?

1. Il semble qu'il ne devait pas y avoir dans l'ancienne loi des préceptes prohibitifs à l'égard des vices opposés à la prudence. Car les vices qui sont directement contraires à la prudence (comme l'imprudence et ses parties) ne lui sont pas moins opposés que ceux qui ont de l'analogie avec elle (comme l'astuce et les autres vices qui lui font cortége). Or, ces vices sont défendus dans la loi; puisqu'il est dit (*Lev.* XIX, 13) : *Vous ne ferez pas de calomnie contre votre prochain.* Et ailleurs (*Deut.* XXV, 13): *Vous n'aurez point divers poids, l'un plus petit, l'autre plus grand.* On aurait donc dû établir aussi des préceptes prohibitifs à l'égard des vices qui sont directement contraires à la prudence.

2. La fraude peut avoir lieu dans beaucoup d'autres choses que dans les achats et les ventes. C'est donc à tort que la loi n'a défendu la fraude que quand on vend ou qu'on achète.

3. C'est la même raison qui fait commander un acte de vertu et défendre l'acte du vice opposé. Or, la loi n'ordonne pas d'actes de prudence. Elle n'aurait donc pas dû défendre les vices opposés.

Mais le *contraire* est manifeste d'après les préceptes que la loi renferme et que nous avons cités (arg. 1).

CONCLUSION. — Les préceptes prohibitifs que la loi ancienne renferme à l'égard des vices opposés à la prudence, ayant pour objet d'extirper l'astuce selon qu'elle est contraire à la justice, on a donc eu raison, sans aucun doute, de les établir.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la justice se rapporte principalement à la raison du devoir que le précepte requiert; parce que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, comme nous le verrons (quest. LVIII, art. 1). Or, l'astuce, quant à l'exécution, s'exerce surtout sur ce qui est l'objet de la justice, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3). C'est pourquoi il a été convenable qu'il y eût dans la loi des préceptes prohibitifs à l'égard de la pratique de ce vice, parce que dans ses suites il favorise l'injustice; comme quand au moyen du dol ou de la fraude, on calomnie quelqu'un ou qu'on lui ravit ses biens.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces vices qui sont directement opposés à la prudence, d'une contrariété manifeste, ne se rapportent pas à

(1) Dans le Nouveau Testament, les préceptes qui regardent la prudence sont très-nombreux (Matth. X) : *Estote prudentes sicut serpentes.* (*Tit.* II) : *Loquere quæ decent sanam doctrinam, senes ut sobrii sint, pudici, prudentes* (I. Pet. IV) : *Estote prudentes.*

(2) Ainsi il est dit (*Prov.* IV) : *In omni possessione tua acquire prudentiam* (Is. XVI) : *Acquire prudentiam, quæ est pretiosior auro.*

l'injustice, comme l'exécution de l'astuce s'y rapporte. C'est pourquoi la loi ne les défend pas de la même manière (1) que la fraude et le dol qui sont des injustices.

Il faut répondre au *second*, que par la défense de la calomnie (*Lev.* XIX) on peut regarder comme défendus tout dol ou toute fraude commise à l'égard des choses qui se rapportent à l'injustice. Mais parce que la fraude et le dol s'exercent ordinairement dans les achats et les ventes, d'après ce mot de l'Ecriture (*Eccles.* XXVI, 28) : *Celui qui vend du vin ne se justifiera pas des péchés de la langue;* la loi a spécialement défendu de tromper quand on achète et qu'on vend.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les préceptes de la loi qui portent sur des actes de justice appartiennent à l'exécution de la prudence; comme les préceptes prohibitifs qui ont pour objet le vol, la calomnie et les ventes frauduleuses appartiennent à l'exécution de l'astuce (2).

QUESTION LVII.

DU DROIT.

Après avoir parlé de la prudence, nous devons nous occuper de la justice. A cet égard quatre espèces de considération se présentent. Nous traiterons : 1° de la justice; 2° de ses parties; 3° du don qui lui appartient; 4° des préceptes qui la concernent. — Sur la justice il y a quatre choses à examiner : 1° le droit; 2° la justice elle-même; 3° l'injustice; 4° le jugement. — Sur le droit quatre questions se présentent : 1° Le droit est-il l'objet de la justice? — 2° Le droit se divise-t-il convenablement en droit naturel et positif? — 3° Le droit des nations est-il le même que le droit naturel? — 4° Doit-on distinguer spécialement l'autorité du maître et celle du père?

ARTICLE I. — LE DROIT EST-IL L'OBJET DE LA JUSTICE?

1. Il semble que le droit ne soit pas l'objet de la justice. Car le jurisconsulte Celse (*Lib.* 1 *de just. et jure*) dit que le droit est l'art du bien et de l'équité. Or, l'art n'est pas l'objet de la justice, mais il est par lui-même une vertu intellectuelle. Le droit n'est donc pas l'objet de la justice.

2. La loi, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. V, cap. 3), est une espèce de droit. Or, la loi n'est pas l'objet de la justice, mais elle est plutôt celui de la prudence; c'est ce qui fait dire à Aristote que l'art de légiférer est une partie de la prudence (*Eth.* lib. VI, cap. 8). Le droit n'est donc pas l'objet de la justice.

3. La justice soumet principalement les hommes à Dieu, car saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccles.* cap. 15) que la justice n'est que l'amour qui obéit à Dieu et qui commande par là même parfaitement à toutes les choses qui sont soumises à l'homme. Or, le droit n'appartient pas aux choses divines, mais seulement aux choses humaines; puisque saint Isidore dit (*Etym.* lib. V, cap. 2) que ce qui est licite (*fas*) est la loi divine, et que le droit (*jus*) est la loi humaine. Le droit n'est donc pas l'objet de la justice.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit dans le même livre (cap. 3) que le droit est ainsi appelé (*jus*) parce qu'il est *juste*. Or, ce qui est juste est l'objet de la justice. Car Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que tout le monde appelle justice la disposition qui nous porte à agir d'une manière conforme à l'équité. Le droit est donc l'objet de la justice.

(1) Elle ne les défend pas d'une manière aussi expresse, mais elle les défend néanmoins d'une manière générale.

(2) Ici se termine le traité de la prudence, qui est la première des vertus cardinales.

CONCLUSION. — Le droit, ou ce qui est juste, est attribué à la justice comme son objet spécial.

Il faut répondre que le propre de la justice, entre les autres vertus, c'est de régler l'homme dans ses rapports avec les autres. Car elle implique une certaine égalité, comme son nom l'indique, puisqu'on appelle *justes*, vulgairement, les choses qui sont égales, et l'égalité se rapporte à un autre objet. Au contraire les autres vertus ne perfectionnent l'homme que par rapport aux choses qui lui conviennent, considéré en lui-même. Par conséquent ce qu'il y a de droit dans les œuvres des autres vertus, la chose à laquelle tend l'intention de la vertu comme à son objet propre, ne se considère que relativement à l'agent, tandis que ce qu'il y a de droit dans l'œuvre de la justice ne dépend pas de son rapport avec l'agent, mais de son rapport avec le droit d'autrui. Car dans nos actions on appelle juste ce qui répond à une autre chose d'après une certaine égalité, tel que, par exemple, le rapport qu'il y a entre la récompense que l'on doit et le service qu'on a reçu. On dit donc qu'une chose est juste quand elle a cette droiture que tout acte de justice a pour terme, sans faire attention à la manière dont l'agent l'exécute (1). Mais dans les autres vertus on ne détermine ce qui est droit que d'après la manière dont l'action est produite par l'agent (2). C'est pourquoi la justice tire son nom plus spécialement que les autres vertus de ce qu'on appelle le juste (*justum*), c'est-à-dire le droit (*jus*). D'où il est évident que le droit est son objet.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'ordinairement les mots sont détournés du premier sens qu'on leur a donné pour recevoir d'autres significations. C'est ainsi que le mot *médecine*, qui a d'abord été employé pour désigner un remède qui se donne à un malade pour le guérir, a ensuite servi à désigner l'art qui prépare le remède. De même le mot *droit* (*jus*), qui a été primitivement formé pour signifier une chose juste, a été ensuite appliqué à l'art (3) au moyen duquel on connaît en quoi consiste la justice; puis il a exprimé le lieu où la justice se rend, puisqu'on dit comparaître en justice (*jus*), et enfin on a dit que le droit était rendu par celui qui a pour fonction de juger (4), quoique ses décrets puissent être injustes.

Il faut répondre au *second*, que, comme pour les œuvres d'art, il y a dans l'esprit de l'artiste une raison préexistante qui est la règle de l'art lui-même; de même pour toute action juste que la raison détermine, il y a préalablement dans l'esprit une raison préexistante qui est comme une règle de prudence. Si on l'écrit, on lui donne le nom de loi; car, d'après saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 3), la loi est la constitution écrite. C'est pourquoi la loi n'est pas le droit lui-même, à proprement parler, mais une raison du droit (5).

Il faut répondre au *troisième*, que la justice impliquant l'égalité, nous ne pouvons rendre à Dieu l'équivalent de ce que nous en avons reçu; d'où il suit que nous ne pouvons rendre à Dieu ce qui est *juste* dans le sens propre du mot. C'est pour ce motif que l'on n'appelle pas droit (*jus*) la loi divine proprement dite, mais qu'on l'appelle ce qui est licite (*fas*), parce qu'il suffit à Dieu que nous fassions ce que nous pouvons. Toutefois la justice tend à ce que l'homme rende à Dieu ce qu'il lui doit, autant que possible, en lui soumettant totalement son âme.

(1) Ainsi, quand on donne à quelqu'un ce qu'on lui doit, qu'on le fasse volontairement ou involontairement, la justice n'en est pas moins satisfaite.

(2) La tempérance et les autres vertus exigent du sujet certaines dispositions sans lesquelles il n'exécute pas leurs actes.

(3) On dit étudier son droit.

(4) Quand une cause est jugée, la partie satisfaite dit qu'on lui a fait droit.

(5) Elle en est l'expression.

ARTICLE II. — LE DROIT EST-IL CONVENABLEMENT DIVISÉ EN DROIT NATUREL ET EN DROIT POSITIF?

1. Il semble que le droit ne soit pas convenablement divisé en droit naturel et en droit positif; car ce qui est naturel est immuable et le même chez tous les hommes. Or, on ne trouve pas dans les choses humaines quelque chose de semblable; parce que toutes les règles du droit humain font défaut dans certaines circonstances et qu'elles n'ont pas partout la même force. Il n'y a donc pas de droit naturel.

2. On appelle *positif* ce qui procède de la volonté humaine. Or, une chose n'est pas juste, parce qu'elle procède de la volonté de l'homme, autrement notre volonté ne pourrait être injuste. Par conséquent puisque le *juste* (*justum*) est la même chose que le *droit* (*jus*), il semble qu'il n'y ait pas de droit positif.

3. Le droit divin n'est pas le droit naturel, puisqu'il surpasse la nature humaine; il n'est pas non plus le droit positif, parce qu'il ne repose par sur l'autorité humaine, mais sur l'autorité divine. C'est donc à tort qu'on divise le droit en droit naturel et en droit positif.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 7) : La justice politique se divise en deux espèces; l'une est naturelle et l'autre légale, c'est-à-dire positive.

CONCLUSION. — Il est convenable de diviser le droit en droit naturel et en droit positif.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le droit ou le juste est une œuvre adéquate à une autre, suivant un certain mode d'égalité. Or, une chose peut être adéquate à un individu de deux manières : 1° d'après la nature même de la chose, par exemple, quand un individu donne autant qu'il reçoit, et c'est ce qu'on appelle le droit naturel. 2° Une chose est adéquate ou correspondante à une autre, d'après une convention ou un arrangement pris, par exemple, quand un individu se déclare satisfait d'une chose qu'il a reçue en échange d'une autre. Ce qui peut arriver de deux façons : 1° par suite d'un contrat privé, comme quand il y a un traité passé entre des particuliers; 2° par l'effet d'une convention publique, comme quand tout un peuple consent à recevoir une chose comme étant d'un prix égal à une autre qu'il cède; ou bien quand la même transaction est faite par le prince qui a soin des intérêts de la nation et qui la représente. Et c'est là ce qu'on appelle le droit positif (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui est naturel à celui qui a une nature immuable, doit être toujours et partout le même. Mais la nature de l'homme est changeante; c'est pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois varier. Ainsi d'après l'égalité naturelle on doit rendre au dépositaire son dépôt. Si la nature humaine était toujours droite, on devrait toujours observer ce principe; mais, parce qu'il arrive quelquefois que la volonté de l'homme est dépravée, il y a des cas où l'homme ne doit pas rendre un dépôt, dans la crainte que celui dont la volonté est pervertie n'en fasse un mauvais usage; par exemple, on ne doit pas rendre à un furieux ou à un ennemi de l'Etat des armes qu'on aurait reçues de lui en dépôt (2).

(1) Cette division se rapporte au droit considéré comme une chose juste. On doit d'ailleurs le diviser de même, soit qu'on le prenne pour la loi, soit qu'on l'envisage comme la faculté légitime de faire, d'acquérir, de posséder ou de vendre une chose.

(2) Dans ce cas, ce n'est pas le droit naturel considéré en lui-même qui change, mais c'est la matière du précepte qui change en raison des circonstances.

Il faut répondre au *second*, que d'après une convention générale, la volonté humaine peut déterminer ce qui est juste dans les choses qui par elles-mêmes ne répugnent pas à la justice naturelle ; et c'est ce qui constitue le droit positif. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 7) que la justice légale a pour objet les choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, dans le principe, mais qui cessent de l'être dès que la loi est portée. Mais si une chose répugne par elle-même au droit naturel, la volonté humaine ne peut faire qu'elle soit juste; comme si, par exemple, on venait à établir qu'il est permis de voler ou de commettre l'adultère. C'est ce qui fait dire au prophète (Is. x, 1) : *Malheur à ceux qui font des lois iniques.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'on appelle droit divin celui qui est promulgué par Dieu. Il a pour objet d'une part les choses qui sont naturellement justes, mais dont les hommes ne connaissent pas la justice, et d'autre part celles qui deviennent justes par l'institution divine (1). On peut donc le distinguer en deux parties aussi bien que le droit humain. Car il y a dans la loi divine des choses qui sont commandées parce qu'elles sont bonnes, et des choses défendues parce qu'elles sont mauvaises (2), et il y en a d'autres qui sont bonnes parce qu'elles sont commandées, et mauvaises parce qu'elles sont défendues.

ARTICLE III. — LE DROIT DES GENS EST-IL LE MÊME QUE LE DROIT NATUREL?

1. Il semble que le droit des gens soit le même que le droit naturel. Car tous les hommes ne sont d'accord que sur ce qui leur est naturel. Or, ils sont tous d'accord sur le droit des gens; puisque Ulpien dit (*De just. et jur.* lib. IX) que le droit des gens est celui dont toutes les nations font usage. Le droit des gens est donc le droit naturel.

2. La servitude est naturelle parmi les hommes; car il y en a qui sont naturellement serfs, comme le prouve Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3, 4). Or, la servitude appartient au droit des gens, d'après saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 6). Le droit des gens est donc le droit naturel.

3. Le droit, comme nous l'avons dit (art. préc.), se divise en droit naturel et positif. Or, le droit des gens n'est pas un droit positif; car toutes les nations ne se sont jamais réunies pour déterminer de concert un droit quelconque. Le droit des gens est donc un droit naturel.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 4) qu'il y a le droit naturel, le droit civil et le droit des gens. Ainsi le droit des gens se distingue du droit naturel.

CONCLUSION. — Puisque le droit naturel est commun à tous les animaux, et que le droit des gens ne se rapporte qu'aux hommes, il est par là même évident qu'il y a une différence entre le droit naturel et le droit des gens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le droit ou le juste naturel est une chose qui par sa nature est adéquate ou commensurable à une autre. Ce qui peut avoir lieu de deux manières : 1° dans un sens absolu; c'est ainsi que le mâle et la femelle sont par nature dans une juste proportion pour féconder l'espèce. Il en est de même de la mère à l'égard de l'enfant pour le nourrir. 2° Une chose peut être naturellement proportionnée à une autre, non d'une manière absolue, mais par rapport à ce qui s'ensuit. Telle est, par exemple, la propriété des possessions. Car si on considère un champ absolument, il n'y a pas de motif pour qu'il appartienne

(1) C'est-à dire que la loi divine se rapporte en partie au droit naturel, et en partie au droit positif. C'est pourquoi on peut diviser le droit divin comme le droit humain en droit naturel et en droit positif.

(2) Celles-là appartiennent au droit naturel, les autres au droit positif.

à l'un plutôt qu'à l'autre; mais si on le considère relativement aux soins qu'exige sa culture et à l'usage pacifique qu'on en doit faire, à ce point de vue il y a une raison qui demande qu'il soit à l'un et non à l'autre (1), comme le prouve Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 3). Absolument parlant, il n'y a pas que l'homme qui puisse prendre quelque chose, c'est un droit qu'ont encore les autres animaux. C'est pourquoi le droit qu'on appelle naturel, pris dans le premier sens, nous est commun avec eux. Par conséquent le droit des gens se distingue du droit naturel ainsi entendu, parce que, comme le dit le jurisconsulte (*Lib.* I *ff. de just. et de jur.*), celui-ci est commun à tous les animaux, tandis que l'autre ne regarde que les hommes. Mais considérer une chose en la comparant à ce qui s'ensuit, c'est le propre de la raison. C'est pourquoi on dit naturel à l'homme ce que la raison naturelle proclame. C'est ce qui a fait dire au jurisconsulte Caius (2) (lib. IX) que la raison naturelle a établi entre tous les hommes ce qui est observé chez toutes les nations et qui constitue ce qu'on appelle le droit des gens.

La réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second*, qu'absolument parlant, la raison naturelle ne détermine pas que l'un soit esclave ou serviteur plutôt qu'un autre, mais cela résulte seulement de l'intérêt général. Car il est utile à l'un qu'il soit dirigé par un plus sage que lui, et à l'autre qu'il soit aidé par celui qu'il dirige, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5). C'est pourquoi la servitude (3) qui appartient au droit des gens est naturelle dans le second sens, mais elle ne l'est pas dans le premier.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison naturelle promulguant ce qui appartient au droit des gens (4) comme des choses dont l'équité est évidente, il s'ensuit qu'elles n'ont pas besoin d'être spécialement enseignées, mais que la raison naturelle les établit, comme nous l'avons vu dans le passage que nous avons cité (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — DOIT-ON SPÉCIALEMENT DISTINGUER LE DROIT DU SEIGNEUR ET LE DROIT DU PÈRE (5)?

1. Il semble qu'on ne doive pas spécialement distinguer le droit du père et le droit du seigneur. Car il appartient à la justice de rendre à chacun ce qui lui appartient, d'après Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 24). Or, le droit est l'objet de la justice, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). Le droit appartient donc également à chacun, et par conséquent on doit spécialement distinguer le droit du père et le droit du maître.

2. La raison du juste est la loi, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2). Or, la loi se rapporte au bien général de la cité et de l'Etat, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. XC, art. 2), mais elle ne se rapporte pas au bien particulier d'une seule personne ou d'une seule famille. Il ne doit donc pas y avoir un droit spécial pour le seigneur et pour le père, puisque le seigneur et le père appartiennent à la famille, selon la remarque d'Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3).

(1) Aristote examinant le principe de la propriété, la fonde sur ces raisons d'intérêt général.

(2) Ce jurisconsulte de l'ancienne Rome avait composé des *Institutes*, dont Justinien a tiré un très-grand profit pour composer l'ouvrage qui porte ce même titre.

(3) Aristote a soutenu la nécessité de l'esclavage; saint Thomas dit seulement qu'il doit y avoir inégalité dans les conditions, de manière que l'un commande et que les autres obéissent.

(4) Ce droit des gens n'est cependant pas le même que le droit naturel, mais il est contenu dans le droit positif, comme le dit lui-même saint Thomas (1ª 2æ, quest. XCV, art. 4).

(5) Cet article est un commentaire de la dernière partie du ch. 6 du liv. V de la Morale d'Aristote.

3. Il y a parmi les hommes beaucoup d'autres différences de positions ; par exemple, les uns sont soldats, les autres prêtres, les autres princes. On devrait donc déterminer à leur égard un droit particulier.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 6) qu'on distingue du droit politique le droit du seigneur et le droit du père.

CONCLUSION. — C'est avec raison qu'on distingue le droit qui ne se rapporte pas absolument à autrui, en droit paternel qui regarde le père et le fils et en droit seigneurial qui regarde le serviteur et le maître.

Il faut répondre que le *droit* ou le juste se dit d'une chose qui est commensurable par rapport à une autre. Or, cette autre chose peut s'entendre de deux manières. 1° On peut la prendre dans un sens absolu ; comme quand il s'agit de deux individus, indépendants entre eux, mais qui sont soumis l'un et l'autre au même prince. Dans ce cas la justice est pure et simple, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 6). 2° Une personne peut être autre, mais non dans un sens absolu, parce qu'elle peut être une partie de celle qui traite avec elle. C'est ainsi que dans les choses humaines le fils est quelque chose du père, parce qu'il est pour ainsi dire sa partie (*Eth.* lib. VIII, cap. 11 et 12), selon l'expression d'Aristote. Le serviteur est aussi quelque chose du maître, parce qu'il est son instrument (1), d'après ce même philosophe (*Pol.* lib. I, cap. 3 et 4). C'est pourquoi les rapports du père au fils ne sont pas ceux que l'on a avec une personne absolument étrangère. C'est ce qui fait que le juste n'est pas ici absolu, mais qu'il y a une justice ou un droit particulier qui est le droit *paternel*. Pour le même motif le juste pur et simple n'existe pas entre le seigneur et le serf, mais il y a entre eux le droit *seigneurial*. — Quant à la femme, quoiqu'elle soit quelque chose du mari, puisqu'*elle l'a pour chef*, d'après l'Apôtre (*Eph.* v), cependant elle est plus distincte de lui que le fils ne l'est du père ou le serf du maître ; car le mari l'a choisie pour sa compagne et l'a associée aux intérêts de la famille. C'est pourquoi, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 6 *in fin.*), entre l'homme et la femme, le juste règne d'une façon plus stricte qu'entre le père et le fils, entre le seigneur et le serf. Toutefois, parce que l'homme et la femme ont un rapport immédiat avec la communauté domestique, comme on le voit (*Pol.* lib. I, cap. 3), il s'ensuit que la justice politique n'existe pas absolument entre eux, mais qu'ils ont plutôt pour règle la justice économique (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la justice de rendre à chacun ce qui lui est dû, en supposant toutefois qu'il y a diversité entre celui qui donne et celui qui reçoit. Car si quelqu'un se donne à lui-même ce qu'il se doit, ce n'est pas là ce qu'on entend par le *juste*, à proprement parler. Et parce que ce qui appartient au fils appartient au père, et ce qui appartient au serf appartient au seigneur ; il n'y a pas de justice proprement dite du père au fils ou du seigneur au serf.

Il faut répondre au *second*, que le fils, considéré comme tel, est quelque chose du père ; de même le serviteur, comme tel, est quelque chose du maître ; mais l'un et l'autre, si on le considère comme homme, est en soi quelque chose de subsistant qui est distinct de tous les autres. C'est pourquoi la justice a lieu à leur égard d'une certaine manière, si on les considère comme hommes (3). C'est ce qui fait qu'il y a des lois qui règlent les rapports du père

(1) Il ne s'agit pas ici du domestique à gage, mais des serviteurs inféodés à leur maître de manière qu'ils n'ont aucun droit, comme autrefois les serfs attachés à la glèbe, les captifs, les infidèles achetés par les chrétiens.

(2) Aristote appelle ainsi la justice qui règle les affaires de famille.

(3) A la vérité, il n'y a pas une justice parfaite du père au fils, du maître au serviteur, mais il y a néanmoins une justice véritable. Sylvius prouve

au fils, ou du maître au serviteur en les considérant tous deux comme une partie de celui qui les commande. A ce titre la raison parfaite du juste ou du droit n'est pas applicable dans cette circonstance.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les autres distinctions de personnes qui existent dans l'Etat se rapportent immédiatement à la communauté de l'Etat et à son chef. C'est pourquoi le juste se considère à leur égard selon la raison parfaite de la justice. Toutefois on distingue ce droit d'après les divers emplois. Ainsi on dit le droit militaire, le droit des magistrats ou des prêtres, non qu'ils s'écartent de la justice absolue, comme le doit paternel et seigneurial; mais parce qu'on doit quelque chose à chaque personne de condition, selon l'office particulier qu'elle remplit.

QUESTION LVIII.

DE LA JUSTICE.

Après avoir parlé du droit, nous avons à nous occuper de la justice. — A cet égard douze questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la justice ? — 2° La justice se rapporte-t-elle toujours à une personne étrangère? — 3° Est-elle une vertu? — 4° Existe-t-elle dans la volonté comme dans son sujet? — 5° Est-elle une vertu générale ? — 6° Comme vertu générale se confond-elle dans son essence avec toute vertu? — 7° Y a-t-il une justice particulière? — 8° La justice particulière a-t-elle une matière propre? — 9° A-t-elle pour objet les passions ou les opérations seulement ? — 10° Le milieu de la justice est-il un milieu réel? — 11° L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun le sien ? — 12° La justice est-elle la principale de toutes les vertus morales?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE DÉFINIR LA JUSTICE : LA VOLONTÉ CONSTANTE ET PERPÉTUELLE DE RENDRE A CHACUN CE QUI LUI REVIENT (1)?

1. Il semble que les jurisconsultes aient eu tort de dire *(De just. et jur.* lib. x) que la justice est la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui revient. Car la justice, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1), est l'habitude qui nous porte à agir d'une manière conforme à l'équité, à faire et à vouloir en tout ce qui est juste. Or, la volonté désigne dans cette définition la puissance ou même l'acte. C'est donc à tort qu'on dit que la justice est la volonté.

2. La droiture de la volonté n'est pas la volonté elle-même; autrement si la volonté était sa droiture, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas de volonté perverse. Or, d'après saint Anselme (*Lib. de verit.* cap. 13), la justice est la droiture. La justice n'est donc pas la volonté.

3. Il n'y a que la volonté de Dieu qui soit perpétuelle. Si donc la justice est une volonté perpétuelle, elle n'existe qu'en Dieu.

4. Tout ce qui est perpétuel est constant, parce qu'il est immuable. Il était donc inutile de mettre dans la définition de la justice ces deux mots: *perpétuel* et *constant*.

5. Il appartient au prince de rendre à chacun ce qui lui est dû. Par conséquent si la justice consiste à accorder à chacun ce qui lui revient, il s'ensuit qu'elle n'existe que dans le prince ; ce qui répugne.

6. D'après saint Augustin (*De mor. Eccl.* cap. 15), la justice est un

que c'est le sens de saint Thomas. Nous ferons observer qu'il s'agit ici du fils qui est encore sous la puissance du père ; car, quand le fils est émancipé, il y a un rapport parfait de justice entre lui et son père, lorsqu'ils font ensemble des contrats civils.

(1) Cette définition revient à ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XIII) : *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem.*

amour qui ne sert que Dieu. Elle ne rend donc pas à chacun le sien.

CONCLUSION. — La justice est la volonté perpétuelle et constante qui accorde à chacun ce qui lui revient, ou bien elle est une habitude d'après laquelle on accorde d'une volonté constante et perpétuelle à chacun ce qui lui est dû ; ou bien elle est une habitude d'après laquelle on fait par choix ce qui est équitable.

Il faut répondre que cette définition de la justice est bonne, pourvu qu'on l'entende dans son vrai sens. Car toute vertu étant une habitude qui est le principe d'une bonne action, il est nécessaire qu'on la définisse au moyen de l'acte bon qui est sa matière propre. Or, la justice a pour objet ce qui se rapporte à autrui ; c'est là sa matière propre, comme nous le verrons (art. seq.). C'est pourquoi on désigne l'acte de la justice par rapport à sa matière propre ou à son objet quand on dit : qu'elle accorde à chacun ce qui lui est dû. Car, selon la remarque de saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. I), on appelle juste celui qui observe le droit. — Mais pour qu'un acte qui se rapporte à une matière quelconque soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit ferme et stable ; parce que, d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 4), pour qu'un acte soit vertueux il faut : 1° qu'en l'exécutant, on sache ce que l'on fait ; 2° qu'il soit le résultat d'une détermination réfléchie, et qu'on le fasse pour une fin légitime ; 3° qu'il soit l'effet d'une disposition ferme et immuable. La première de ces conditions est renfermée dans la seconde, parce que ce qu'on fait par ignorance est involontaire, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. III, cap. 1). C'est pour cette raison que dans la définition de la justice on met d'abord la *volonté,* pour montrer que l'acte de cette vertu doit être volontaire. On ajoute que la volonté doit être constante et perpétuelle pour indiquer la fermeté de l'acte. — La définition précitée est donc une définition complète de la justice ; si ce n'est que l'acte est pris pour l'habitude qu'il spécifie ; car c'est par l'acte que l'habitude s'exprime. Si on voulait ramener cette définition à une forme plus méthodique, on pourrait donc dire que la justice est une *habitude par laquelle on accorde d'une volonté constante et perpétuelle à chacun ce qui lui est dû.* Cette définition revient à celle que donne Aristote quand il dit (*Eth.* lib. v, cap. 5) que la justice est une *habitude d'après laquelle on fait par choix ce qui est équitable.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot volonté désigne ici l'acte, non la puissance. Les philosophes ont la coutume de définir les habitudes par les actes, comme le remarque saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* LXXIX), quand il dit que la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas.

Il faut répondre au *second,* que la justice n'est pas la droiture par essence, mais elle en est seulement la cause : car elle est une habitude d'après laquelle les actions et les volitions sont droites.

Il faut répondre au *troisième,* qu'on peut dire que la volonté est perpétuelle de deux manières : 1° par rapport à l'acte qui dure perpétuellement : il n'y a que la volonté de Dieu qui soit perpétuelle de cette manière ; 2° par rapport à l'objet, parce qu'on veut perpétuellement faire une chose. C'est là ce qui est nécessaire à l'essence même de la justice. En effet il ne suffit pas pour être essentiellement juste qu'on veuille à une heure donnée, dans une affaire quelconque, observer la justice ; car on trouverait à peine un homme qui voulût être injuste en toutes choses, mais il faut que l'on ait perpétuellement et en toutes circonstances la volonté de faire ce qui est juste.

Il faut répondre au *quatrième,* que le mot *perpétuel* ne s'entendant pas de la durée perpétuelle de l'acte de la volonté, il n'est pas inutile d'ajouter le mot *constant ;* afin que par le mot *perpétuel* on indique la disposition où

l'on est d'observer perpétuellement la justice, et que par le mot *constant* on montre que l'on persévère fermement dans cette disposition.

Il faut répondre au *cinquième*, que le juge rend aux autres ce qui leur est dû, dans le sens qu'il ordonne de le faire et qu'il dirige cet acte, parce qu'il est en quelque sorte la justice vivante, et que le prince est le gardien de l'équité, selon l'observation d'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4 et 6). Au lieu que les sujets rendent à chacun ce qui leur appartient dans le sens qu'ils exécutent la justice (1).

Il faut répondre au *sixième*, que comme l'amour de Dieu renferme l'amour du prochain, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxv, art. 1), de même dans le service de Dieu se trouve comprise pour l'homme l'obligation de rendre à chacun ce qu'il lui doit.

ARTICLE II. — LA JUSTICE SE RAPPORTE-T-ELLE TOUJOURS A UNE PERSONNE ÉTRANGÈRE?

1. Il semble que la justice ne se rapporte pas toujours à un autre. Car l'Apôtre dit (*Rom.* III, 22) : *La justice de Dieu existe par la foi de Jésus-Christ.* Or, la foi ne suppose pas le rapport d'un homme avec un autre. Donc la justice non plus.

2. D'après saint Augustin (*Lib. de mor. Eccl.* cap. 15), il appartient à la justice de servir Dieu et de bien commander à toutes les choses qui nous sont soumises. Or, l'appétit sensitif est soumis à l'homme, comme on le voit par ces paroles de la Genèse (IV, 7) : *Le désir du péché sera sous vous et vous le dominerez.* Il appartient donc à la justice de dominer notre propre appétit, et par conséquent il y a une justice qui se rapporte à nous-mêmes.

3. La justice de Dieu est éternelle. Or, il n'y a rien autre chose que Dieu qui soit éternel. Il n'est donc pas de l'essence de la justice de se rapporter à un autre.

4. Comme les opérations qui se rapportent à autrui ont besoin d'être rectifiées, de même les opérations qui se rapportent à nous-mêmes. Or, la justice rend droites nos actions, d'après ce mot de l'Ecriture (*Prov.* XI, 5) : *La justice de l'homme innocent rend droite sa conduite.* Elle n'a donc pas seulement pour objet ce qui se rapporte à autrui.

Mais c'est le *contraire.* Cicéron dit (*De offic.* lib. I) que la justice est le lien qui soutient la société des hommes entre eux et le commerce de la vie. Or, cette fonction demande qu'elle se rapporte à autrui. Elle n'embrasse donc que les choses qui ont ce caractère.

CONCLUSION. — La justice impliquant l'égalité se rapporte toujours à autrui; mais par métaphore on peut exercer la justice envers soi-même.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 2), le nom de la justice impliquant l'égalité, cette vertu se rapporte essentiellement à autrui. Car une chose n'est pas égale à elle-même, mais à une autre. De plus, la justice ayant pour objet de rectifier les actes humains, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 1, et 1ª 2ª, quest. CXIII, art. 1), il est nécessaire que l'égalité qu'elle requiert se rapporte à différents individus capables d'agir. Car les actions appartiennent aux suppôts et aux êtres complets; on ne les attribue pas, à proprement parler, aux parties et aux formes ou aux puissances. Ainsi on ne dit pas, à proprement parler, que la main frappe, mais bien que l'homme frappe par la main; on ne dit pas que la chaleur échauffe, mais le feu au moyen de la chaleur. Cependant on dit

(1) Les uns observent la justice en commandant, les autres en obéissant.

ces mêmes choses par analogie. Par conséquent, la justice proprement dite exige la diversité des suppôts, et elle n'existe qu'autant qu'un homme traite avec un autre. — Mais par analogie on distingue dans un seul et même homme divers principes d'action, qui sont en quelque sorte des agents différents; comme la raison, l'irascible et le concupiscible. C'est pourquoi métaphoriquement on dit que la justice existe dans un seul et même homme, selon que la raison commande à l'irascible et au concupiscible, selon que ces puissances lui obéissent, et en général selon que l'homme attribue à chacune des parties de son être ce qui lui convient. C'est ce qui fait qu'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. ult.) donne à cette vertu le nom de justice par métaphore (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice qui est produite en nous par la foi est celle qui justifie l'impie. Elle consiste dans la subordination légitime des parties de l'âme, comme nous l'avons dit (1ª 2ᵉ, quest. CXIII, art. 1) en traitant de la justification de l'impie. Mais ceci se rapporte à la justice prise dans un sens métaphorique, et qui peut se trouver dans celui qui mène une vie solitaire.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la justice de Dieu existe éternellement dans sa volonté et son dessein, qui sont éternels; et c'est surtout dans ces deux choses que la justice consiste; quoique par rapport à l'effet elle ne soit pas éternelle, parce qu'il n'y a rien qui soit coéternel à Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que les actions de l'homme envers lui-même sont suffisamment rectifiées par la droiture que les autres vertus morales impriment aux passions. Mais les rapports que nous avons avec les autres ont besoin d'une rectitude toute spéciale, non-seulement relativement à l'agent, mais encore relativement à celui avec lequel il traite. C'est pourquoi il y a une vertu spéciale qui a ces relations pour objet, et c'est la justice.

ARTICLE III. — LA JUSTICE EST-ELLE UNE VERTU (2)?

1. Il semble que la justice ne soit pas une vertu. Car l'Evangile dit (Luc. XVII, 10) : *Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles; nous avons fait ce que nous avons dû.* Or, il n'est pas inutile de faire un acte de vertu; car saint Ambroise dit (*De off.* lib. II, cap. 6) : Nous ne considérons pas comme un avantage de gagner beaucoup d'argent, mais d'acquérir de la vertu. Ce n'est donc pas faire une œuvre de vertu que de faire ce qu'on doit, et puisque c'est en cela que consiste la justice, il s'ensuit qu'elle n'est pas une vertu.

2. Ce que l'on fait nécessairement n'est pas méritoire. Or, on est forcé de rendre à chacun ce qui lui est dû, ce qui constitue la justice. Par conséquent cet acte n'est pas méritoire, et comme tous les actes vertueux le sont, il s'ensuit que la justice n'est pas une vertu.

3. Toute vertu morale a pour objet ce que l'on doit faire. Or, les choses que l'on produit à l'extérieur sont plutôt des ouvrages que des actions, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. IX, text. 26). Par conséquent, puisqu'il appartient à la justice de produire extérieurement une œuvre qui soit juste par elle-même, il semble qu'elle ne soit pas une vertu morale.

(1) Billuart observe que ceci est vrai des hommes ordinaires dans lesquels il n'y a pas diversité de natures sous un seul et même suppôt, mais que le Christ, comme homme, a satisfait à lui-même comme Dieu, selon la justice.

(2) L'Ecriture parle de la justice comme d'une vertu (*Prov.* X) : *Justitia liberabit à morte.* (XII) : *In semitâ justitiæ vita.* (Matth. V) : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.*

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que tout l'édifice des bonnes œuvres s'élève sur ces quatre vertus : la tempérance, la prudence, la force et la justice.

CONCLUSION. — Puisque la justice rend droites et bonnes les actions humaines, elle est nécessairement une vertu.

Il faut répondre que la vertu humaine est ce qui rend bon l'acte humain et qui perfectionne l'homme lui-même. Or, ce double caractère convient à la justice. Car l'acte de l'homme est bon par là même qu'il atteint la règle de la raison qui rend droites toutes les actions humaines. Par conséquent, puisque la justice rend droites les opérations humaines, il est évident qu'elle rend bonnes les œuvres de l'homme; et comme le dit Cicéron (*De offic.* lib. I), c'est principalement de la justice que les hommes de bien tirent leur nom. D'où il suit, selon la remarque du même philosophe, que c'est surtout en elle que brille l'éclat de la vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on fait ce qu'on doit, il n'en résulte pas de profit pour celui qui reçoit ce qui lui est dû; seulement on lui évite une perte. Cependant il y a de l'avantage à faire ce que l'on doit d'une volonté prompte et spontanée, parce que c'est agir vertueusement. Aussi est-il dit (*Sap.* VIII, 7) que la sagesse divine *enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses du monde les plus utiles à l'homme dans cette vie*, c'est-à-dire à l'homme vertueux.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de nécessité : l'une de coaction; comme elle répugne à la volonté elle détruit la raison du mérite; l'autre est la nécessité de précepte ou la nécessité finale, quand on ne peut, par exemple, arriver à la fin de la vertu, si on ne fait telle ou telle action. Cette nécessité n'exclut pas la raison du mérite, parce qu'on fait volontairement ce qui est ainsi nécessaire. Cependant elle exclut la gloire qui s'attache à une œuvre de surérogation, suivant cette parole de saint Paul (I. *Cor.* IX, 16): *Si je prêche l'Evangile, ce n'est pas pour moi un sujet de gloire, puisque c'est pour moi une nécessité.*

Il faut répondre au *troisième*, que la justice n'a pas pour objet de produire des choses extérieures, comme le fait l'art (1), mais elle en règle seulement l'usage par rapport à autrui.

ARTICLE IV. — LA JUSTICE EXISTE-T-ELLE DANS LA VOLONTÉ COMME DANS SON SUJET (2)?

1. Il semble que la justice n'existe pas dans la volonté comme dans son sujet; car on donne quelquefois à la justice le nom de *vérité*. Or, la vérité n'appartient pas à la volonté, mais à l'intellect. La justice n'existe donc pas dans la volonté comme dans son sujet.

2. La justice a pour objet ce qui se rapporte à autrui. Or, il appartient à la raison de mettre une chose en rapport avec une autre. Donc la justice n'existe pas dans la volonté comme dans son sujet, mais elle existe plutôt dans la raison.

3. La justice n'est pas une vertu intellectuelle, puisqu'elle ne se rapporte pas à la connaissance; elle est donc une vertu morale. Or, le sujet de la vertu morale est ce qui est raisonnable par participation, c'est-à-dire l'irascible et le concupiscible, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). La justice

(1) Ainsi l'art fait la monnaie, la justice en règle l'usage.

(2) Les thomistes soutiennent contre les scotistes, qu'entre toutes les vertus morales le propre de la justice et des vertus qui lui sont annexées, c'est d'avoir la volonté pour sujet. Voyez d'ailleurs ce que saint Thomas dit à ce sujet (t. III, p. 101 et 105).

n'existe donc pas dans la volonté comme dans son sujet, mais elle est plutôt dans l'irascible et le concupiscible.

Mais c'est le *contraire*. Saint Anselme dit (*Lib. de verit.* cap. 13) que la justice est la droiture de la volonté que l'on observe pour elle-même.

CONCLUSION. — Puisque la justice n'a pas pour but de diriger l'acte de la connaissance, mais qu'elle dirige l'appétit intelligentiel dans ses opérations, elle ne réside ni dans l'intellect, ni dans la partie sensitive de l'âme, mais dans la volonté comme dans son propre sujet.

Il faut répondre que la vertu a pour sujet la puissance dont elle doit régler les actes. Or, la justice n'a pas pour but de diriger l'acte de la connaissance; car nous ne sommes pas justes, parce que nous avons des connaissances exactes sur une chose (1). C'est pourquoi le sujet de la justice n'est pas l'intellect, ou la raison, qui est une puissance cognitive. Mais on dit que nous sommes justes, parce que nous agissons droitement. Et comme le principe le plus prochain de l'acte est la puissance appétitive (2), il est nécessaire que la justice soit dans une puissance semblable comme dans son sujet. Or, il y a deux sortes d'appétit : la volonté, qui réside dans la raison, et l'appétit sensitif, qui suit la perception des sens et qui se divise en irascible et en concupiscible, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXXI, art. 2). L'appétit sensitif ne peut pas avoir pour fonction de rendre à chacun ce qui lui appartient, parce que la perception sensitive n'a pas la puissance de considérer le rapport d'une chose à une autre; cette fonction est le propre de la raison. La justice ne peut donc pas exister dans l'irascible ou le concupiscible comme dans son sujet, mais seulement dans la volonté. C'est pour ce motif qu'Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1) la définit un acte de la volonté, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté étant l'appétit raisonnable, il s'ensuit que la droiture de la raison, qu'on appelle la *vérité*, étant imprimée dans la volonté par suite des rapports intimes qu'il y a entre ces deux puissances, elle conserve son nom. D'où il arrive que la justice est quelquefois désignée sous le nom de *vérité*.

Il faut répondre au *second*, que la volonté se porte vers son objet en suivant la perception de la raison. C'est pourquoi, la raison se rapportant à autrui, la volonté peut vouloir une chose qui se rapporte à une autre; ce qui appartient à la justice.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est raisonnable par participation ne comprend pas seulement l'irascible et le concupiscible, mais absolument tout l'appétit, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.), parce que tout l'appétit obéit à la raison. Or, sous l'appétit se trouve comprise la volonté, et c'est pour ce motif qu'elle peut être le sujet de la vertu morale.

ARTICLE V. — LA JUSTICE EST-ELLE UNE VERTU GÉNÉRALE?

1. Il semble que la justice ne soit pas une vertu générale. Car la justice se distingue par opposition avec les autres vertus, puisqu'il est dit (*Sap.* VIII, 7) que la sagesse *enseigne la tempérance*, *la prudence*, *la justice et la force*. Or, ce qui est général ne se distingue pas ainsi des espèces qu'il renferme. La justice n'est donc pas une vertu générale.

2. Comme on fait de la justice une vertu cardinale, ainsi il en est de la tempérance et de la force. Or, la tempérance ou la force n'est pas une vertu

(1) Autrement il suffirait d'être un bon jurisconsulte pour être un homme probe; ce qui est loin d'être vrai.

(2) Sous ce nom général, saint Thomas désigne les principes actifs qui déterminent nos actions.

générale. On ne doit donc pas non plus considérer de cette manière la justice.

3. La justice se rapporte toujours à autrui, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, le péché que l'on fait contre le prochain ne peut pas être un péché général, puisqu'il se distingue du péché que l'homme commet contre lui-même. Par conséquent la justice n'est pas une vertu générale.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 1) que la justice comprend toutes les vertus (1).

CONCLUSION. — Puisque c'est par la justice que les actes de toutes les vertus se rapportent au bien commun, elle est une vertu générale.

Il faut répondre que la justice, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), règle l'homme dans ses rapports avec les autres; ce qui peut se faire de deux manières. Car on peut avoir des relations avec les autres considérés individuellement, ou bien considérés en général : c'est ainsi que celui qui est au service d'une société est par là même au service de tous les hommes qui en font partie. La justice peut donc selon sa propre essence se rapporter à ces deux objets. Or, il est évident que tous ceux qui font partie d'une société sont à cette société ce que les parties sont au tout; et comme ce qu'est la partie appartient au tout, il s'ensuit que tout le bien de la partie peut être rapporté au bien du tout. D'après cela, le bien de chaque vertu, soit qu'elle règle l'homme par rapport à lui-même, soit qu'elle le règle par rapport aux autres individus, peut se rapporter au bien général qui est l'objet de la justice. Ainsi les actes de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice, selon qu'elle règle l'homme par rapport au bien commun (2). Et c'est en ce sens qu'on dit que la justice est une vertu générale. — Et parce qu'il appartient à la loi de régler ce qui se rapporte au bien commun, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. xc, art. 2), il en résulte que la justice qui est générale dans le sens que nous venons de déterminer, reçoit le nom de justice *légale*, parce que c'est elle qui met l'homme d'accord avec la loi qui rapporte au bien général les actes de toutes les vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on met la justice au rang des autres vertus ou qu'on la distingue, on la considère non comme une vertu générale, mais comme une vertu spéciale, ainsi que nous le dirons (art. 7 et 12 huj. quæst.).

Il faut répondre au *second*, que la tempérance et la force existent dans l'appétit sensitif, c'est-à-dire dans le concupiscible et l'irascible. Ces puissances recherchent les biens particuliers, comme les sens perçoivent les objets individuels. Mais la justice existe subjectivement dans l'appétit intelligentiel, qui peut avoir pour objet le bien universel que l'intellect perçoit. C'est pour cette raison que la justice peut être une vertu générale plutôt que la tempérance ou la force.

Il faut répondre au *troisième*, que les devoirs que l'on remplit envers soi-même peuvent se rapporter aux autres, surtout relativement au bien général. Par conséquent la justice légale, selon qu'elle se rapporte au bien commun, peut recevoir le nom de vertu générale, et on peut dire pour la même raison que l'injustice embrasse tous les péchés. C'est de là qu'il est dit (I. Joan. III, 4) : que *tout péché est une iniquité*.

(1) Aristote attribue cette maxime à un poëte, et on la trouve exprimée dans le vers 149e du recueil qui nous reste sous le nom de *Maximes* ou *Sentences* de Théognis.

(2) La justice fait rapporter au bien général les actes de toutes les autres vertus. Elle commande au brave de défendre la patrie, au tempérant de s'abstenir de ses passions dans l'intérêt de la société, et ainsi du reste.

ARTICLE VI. — LA JUSTICE GÉNÉRALE EST-ELLE ESSENTIELLEMENT LA MÊME CHOSE QUE TOUTE VERTU?

1. Il semble que la justice générale soit la même chose dans son essence que toute vertu. Car Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 1) que la justice légale est la même chose que la vertu, mais que leur être n'est pas le même. Or, les choses qui ne diffèrent que par leur être ou rationnellement, ne diffèrent pas essentiellement. Donc la justice est essentiellement la même chose que toute vertu.

2. Toute vertu qui n'est pas essentiellement la même chose que la vertu en est une partie. Or, la justice générale, comme le dit Aristote (*ibid.*), n'est pas une partie de la vertu, mais elle est la vertu entière. Elle est donc essentiellement la même chose que toute vertu.

3. De ce qu'une vertu rapporte son acte à une fin plus élevée, l'habitude qui la produit ne change pas pour cela essentiellement. Ainsi l'habitude de la tempérance serait essentiellement la même, quand même son acte aurait pour objet le bien divin. Or, il appartient à la justice légale de rapporter les actes de toutes les vertus à une fin plus élevée, c'est-à-dire au bien général de la multitude, qui l'emporte sur le bien d'un seul individu. Il semble donc que la justice légale soit essentiellement toute vertu.

4. Le bien de la partie peut toujours se rapporter au bien du tout; s'il ne s'y rapportait pas, il paraîtrait vain et inutile. Ce qui est vertueux, ne pouvant être vain et inutile, il semble qu'aucun acte ne puisse appartenir à une vertu sans se rapporter à la justice générale qui a pour objet le bien commun; et par conséquent cette justice doit être dans son essence la même chose que toute vertu.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 1) qu'il y en a beaucoup qui peuvent faire servir la vertu à leur propre avantage, mais non l'employer à l'utilité des autres. Et ailleurs (*Pol.* lib. III, cap. 3) il observe que la vertu de l'homme de bien et celle du bon citoyen n'est pas absolument la même. Or, la vertu du bon citoyen est la justice générale par laquelle ses actes se rapportent au bien commun. Cette justice n'est donc pas la même que la vertu commune, puisque l'une peut exister sans l'autre.

CONCLUSION. — La justice légale, qui regarde directement et absolument le bien général, est par son essence une vertu spéciale distincte de toutes les autres, et on ne l'appelle générale qu'à titre de cause. Mais si on entend par justice légale une vertu dont l'acte se rapporte d'une certaine manière au bien général, d'après cette acception elle peut être essentiellement la même que toute vertu.

Il faut répondre que le mot *général* peut s'entendre de deux manières : 1° Selon le prédicat (1). C'est ainsi que l'animal est général par rapport à l'homme, au cheval et à tous les êtres animés. Il faut que ce qui est général de cette manière soit par essence la même chose que les êtres qu'il embrasse. Car le genre appartient à l'essence de l'espèce et entre dans sa définition. 2° On dit qu'une chose est générale selon sa vertu. C'est ainsi qu'une cause universelle est générale par rapport à tous ses effets, comme le soleil par rapport à tous les corps qu'il éclaire et sur lesquels il agit par son influence. Dans ce cas il ne faut pas que ce qui est général soit le même par essence que les objets auxquels il s'étend; parce que l'essence de la cause et de l'effet n'est pas la même. — Ainsi, d'après ce que nous avons vu (art. 5 huj. quæst.), on dit que la justice légale est une vertu générale, parce qu'elle dirige les actes des autres vertus vers leurs fins, c'est-à-dire qu'elle

(1) Dans ce cas, la généralité s'applique à l'idée, et s'entend d'une conception pure. Il y a alors nécessairement communauté d'essence entre tous les sujets que cette idée embrasse.

les meut toutes par ses ordres. Car comme la charité peut être appelée une vertu générale, parce qu'elle rapporte les actes de toutes les vertus au bien divin ; ainsi il en est de la justice légale qui rapporte les actes de toutes les vertus au bien commun. Et de même que la charité qui se rapporte au bien divin comme à son objet propre est par son essence une vertu spéciale, ainsi la justice légale est dans son essence une vertu spéciale, selon qu'elle a le bien commun pour son objet propre. Par conséquent elle est dans le chef de l'Etat d'une manière principale et supérieure (1), et elle réside dans les sujets d'une manière secondaire et pour ainsi dire administrative.—On peut cependant donner le nom de justice légale (2) à toute vertu qui est rapportée au bien commun par la justice qui est spéciale dans son essence et générale par son influence. En ce sens la justice légale est dans son essence la même chose que toute vertu, mais elle en diffère rationnellement. Telle est la pensée d'Aristote.

La réponse au *premier* et au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement procède de la justice légale dans le sens que la vertu que la justice légale commande prend son propre nom.

Il faut répondre au *quatrième*, que toute vertu selon sa propre raison rapporte ses actes à la fin qui lui est propre ; mais sa propre raison ne suffit pas pour qu'elle soit toujours ou quelquefois en rapport avec une fin plus élevée (3). Elle a besoin d'une vertu supérieure qui la dirige vers cette fin. Par conséquent il faut qu'il y ait une vertu supérieure qui ordonne toutes les vertus au bien général. Cette vertu est la justice légale, qui est essentiellement différente de toute vertu.

ARTICLE VII. — Y A-T-IL UNE JUSTICE PARTICULIÈRE INDÉPENDAMMENT DE LA JUSTICE GÉNÉRALE?

1. Il semble qu'il n'y ait pas une justice particulière indépendamment de la justice générale. Car dans les vertus il n'y a rien de superflu, comme il n'y a rien de superflu dans la nature. Or, la justice générale règle suffisamment l'homme dans ses rapports avec les autres. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait une justice particulière.

2. L'*un* et la *multitude* ne changent pas l'espèce de la vertu. Or, la justice légale met l'homme en rapport avec les autres, pour ce qui regarde la multitude, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 5 et 6 huj. quæst.). Il n'y a donc pas une autre espèce de justice qui mette l'homme en rapport avec les autres, relativement à ce qui regarde chaque individu personnellement.

3. Entre un individu et la multitude qui compose un Etat il y a une multitude intermédiaire, celle de la famille. Si donc indépendamment de la justice générale il y a une justice particulière qui se rapporte à l'individu, pour le même motif il doit y avoir la justice économique qui ait pour objet le bien d'une seule famille ; ce qu'on ne dit pas. Il n'y a donc pas de justice particulière indépendamment de la justice légale.

Mais c'est le *contraire*. Saint Chrysostome, à l'occasion de ces paroles :

(1) La justice légale, dans le chef qui commande, est-elle de la même espèce que la justice légale dans les sujets qui lui obéissent? Billuart croit l'affirmative plus probable, parce qu'elles ont le même objet formel, qui est le bien commun.

(2) On peut appeler improprement justice légale tout acte de vertu que la justice légale ordonne, comme on appelle charité tout acte de vertu prescrit par la charité. C'est ainsi qu'on dit que le roi est l'État ; que le premier du sénat, qui mène tous les autres, est le sénat lui-même.

(3) Les autres vertus se rapportant au bien particulier, il faut une vertu supérieure qui rapporte leurs actes au bien général.

Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice (Matth. *Hom.* xv), dit que la justice est une vertu universelle ou particulière contraire à l'avarice.

CONCLUSION. — Indépendamment de la justice légale, il est nécessaire qu'il y ait une autre vertu ou une autre justice qui règle l'homme dans ce qui regarde les individus.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la justice légale n'est pas essentiellement toute vertu; mais il faut qu'indépendamment de cette justice qui règle l'homme immédiatement par rapport au bien commun, il y ait d'autres vertus qui le règlent immédiatement à l'égard des biens particuliers qui peuvent se rapporter ou à lui ou à un autre individu. Par conséquent, comme indépendamment de la justice légale, il faut qu'il y ait des vertus particulières qui règlent l'homme en lui-même, telles que la tempérance et la force; de même, outre cette justice légale, il faut qu'il y ait une justice particulière qui règle l'homme dans les rapports qu'il doit avoir avec les autres hommes (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice légale règle suffisamment l'homme dans ses rapports avec les autres, relativement au bien commun qui est son objet immédiat, et relativement au bien des individus, mais d'une manière médiate (2). C'est pourquoi il faut qu'il y ait une justice particulière qui le règle immédiatement dans ses rapports avec les individus.

Il faut répondre au *second*, que le bien général de la cité et le bien particulier de l'individu ne diffèrent pas seulement comme le *peu* et le *beaucoup*, mais ils diffèrent formellement. Car la raison du bien commun diffère de la raison du bien particulier, comme la raison du tout diffère de celle de la partie (3). C'est pourquoi Aristote dit (*Polit.* lib. I, cap. 1) qu'on a eu tort d'avancer que l'Etat, la famille, et les autres dénominations semblables ne diffèrent que du plus au moins, et que ces choses sont de la même espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que la société domestique se distingue, d'après Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3), en trois ordres constitutifs: l'épouse et l'époux, le père et le fils, le serviteur et le maître; l'une de ces personnes est en quelque sorte une partie de l'autre. C'est pourquoi à l'égard de ces personnes il n'y a pas de justice proprement dite (4), il n'y a qu'une espèce de justice, qu'on appelle économique, comme le dit encore le philosophe (*Eth.* lib. v, cap. 6).

ARTICLE VIII. — LA JUSTICE PARTICULIÈRE A-T-ELLE UNE MATIÈRE SPÉCIALE (5)?

1. Il semble que la justice particulière n'ait pas une matière spéciale. Car à l'occasion de ces paroles de la Genèse (II): *Fluvius quartus ipse est Euphrates,* la glose dit (*ordin. Aug.* lib. II, *de Gen. cont. Man.* cap. x), l'Euphrate signifie *fertile;* on ne dit pas contre qui il s'élance, parce que la justice appartient à toutes les parties de l'âme. Or, il n'en serait pas ainsi si elle avait une matière spéciale, parce que toute matière spéciale appartient à une puissance particulière. Donc la justice particulière n'a pas une matière spéciale.

2. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 61) qu'il y a dans l'âme

(1) La justice particulière règle les rapports des citoyens entre eux, au lieu que la justice légale règle les rapports des citoyens envers l'Etat.

(2) Dans le sens que le bien général de l'Etat contribue au bien propre des individus.

(3) Ainsi le rapport des parties entre elles n'est par le même que le rapport des parties au tout.

(4) Parce qu'il n'y a pas de l'une à l'autre égalité parfaite.

(5) La justice générale a pour matière les actes de toutes les vertus, selon qu'ils se rapportent au bien commun; la justice particulière a pour matière les actions et les choses extérieures par lesquelles les hommes peuvent communiquer entre eux.

quatre vertus au moyen desquelles on mène ici-bas une vie spirituelle; ce sont la tempérance, la prudence, la force et la justice. Il ajoute que la justice se répand sur toutes les autres. La justice particulière, qui est une des quatre vertus cardinales, n'a donc pas de matière spéciale.

3. La justice dirige suffisamment l'homme dans les choses qui se rapportent à autrui. Or, l'homme peut se rapporter aux autres au moyen de tout ce qui appartient à cette vie. Donc la matière de la justice est générale et non spéciale.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 2) que la justice particulière a spécialement pour objet les choses que l'on échange.

CONCLUSION. — Puisque la justice particulière met un homme en rapport avec un autre, elle a pour matière propre les actions extérieures de l'homme et les choses sur lesquelles un homme traite avec un autre.

Il faut répondre que toutes les choses qui peuvent être rectifiées par la raison sont la matière de la vertu morale qu'on définit la droite raison, comme on le voit (*Eth.* lib. ii, cap. 2 et 6). Or, la raison peut rectifier les passions intérieures de l'âme et les actions extérieures, et les choses dont les hommes font usage. Par les actions et par les choses extérieures que les hommes peuvent s'échanger réciproquement, on règle les rapports de l'individu avec ses semblables, par les passions intérieures on redresse l'homme en lui-même. C'est pourquoi la justice se rapportant à autrui, elle n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais elle a seulement pour objets les actions et les choses extérieures (1), considérées sous un rapport spécial, c'est-à-dire selon que l'individu traite avec un autre à leur égard.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice appartient essentiellement à une partie de l'âme, dans laquelle elle existe comme dans son sujet, c'est-à-dire à la volonté qui commande à toutes les autres puissances de l'âme et qui les meut par son ordre. Ainsi la justice n'appartient pas directement (2), mais par manière de surcroît, à toutes les autres parties de l'âme.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. lxi, art. 3 et 4), les vertus cardinales se considèrent de deux manières : d'abord comme des vertus spéciales qui ont une matière déterminée, et ensuite selon qu'elles expriment des modes généraux de la vertu. C'est dans ce dernier sens que parle saint Augustin ; car il dit que la prudence est la connaissance des choses que l'on doit rechercher et de celles qu'on doit fuir, que la tempérance est le frein qui éloigne la cupidité des choses qui délectent temporellement ; que la force est la fermeté de l'esprit contre les choses temporelles qui sont pénibles, et que la justice qui se répand sur toutes les autres vertus est l'amour de Dieu et du prochain, qui est la racine commune de tout ce qui se rapporte à autrui.

Il faut répondre au *troisième*, que les passions intérieures qui sont une partie de la matière des vertus morales ne se rapportent pas à autrui par elles-mêmes (3), ce qui appartient au caractère spécial de la justice ; mais

(1) Les actions extérieures dont il est ici question sont : la vente, le payement, le prêt, la location, etc. ; et par les choses, on entend l'argent, les terres, les denrées, et, en général, les biens de la fortune.

(2) Quoiqu'elle n'ait pas pour objet direct de régler les passions, cependant elle peut secondairement les modérer toutes les fois qu'elles tendent à anticiper sur son domaine. C'est ainsi qu'elle repousse l'avarice, qui cherche à s'emparer du bien d'autrui, et tous les autres vices qui ont ce caractère.

(3) Elles ne regardent que l'individu dans lequel elles se trouvent.

leurs effets qui sont les opérations extérieures peuvent s'y rapporter. Il ne résulte donc pas de là que la matière de la justice soit générale.

ARTICLE IX. — LA JUSTICE A-T-ELLE POUR OBJET LES PASSIONS?

1. Il semble que la justice se rapporte aux passions. Car Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 3) que la vertu morale a pour objet les plaisirs et les tristesses. Or, le plaisir ou la délectation et la tristesse sont des passions, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXIII, art. 4) en traitant des passions. La justice doit donc avoir les passions pour objet, puisqu'elle est une vertu morale.

2. Les opérations qui se rapportent à autrui sont rectifiées par la justice. Or, ces opérations ne peuvent être réglées, si les passions ne le sont elles-mêmes, parce que le désordre des passions produit le désordre dans les opérations; ainsi le désir des plaisirs charnels mène à l'adultère, et l'amour excessif de l'argent conduit au vol. Il faut donc que la justice ait les passions pour objet.

3. Comme la justice particulière se rapporte à autrui, de même la justice légale. Or, la justice légale a les passions pour objet; autrement elle ne s'étendrait pas à toutes les vertus, dont quelques-unes se rapportent évidemment aux passions. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1 et 2) qu'elle a pour objet les opérations.

CONCLUSION. — L'homme n'étant pas immédiatement en rapport avec les autres par les passions intérieures, la justice qui se rapporte à autrui ne peut pas avoir ces passions pour objet.

Il faut répondre que l'évidence de cette proposition est manifeste de deux manières : 1° Par rapport au sujet de la justice qui est la volonté. Les passions ne sont pas les actes ou les mouvements de cette puissance, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXII, art. 3, et quest. LIX, art. 4); on ne donne le nom de *passions* qu'aux mouvements de l'appétit sensitif. C'est pourquoi la justice n'a pas pour objet les passions, comme la tempérance et la force qui résident dans l'irascible et le concupiscible. 2° Par rapport à la matière, parce que la justice embrasse ce qui se rapporte à autrui, et nous ne pouvons être immédiatement réglés dans nos rapports avec les autres par les passions intérieures. C'est pour ce motif que la justice n'a pas les passions pour objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute vertu morale n'a pas pour matière le plaisir et la tristesse, puisque la force se rapporte à la crainte et à l'audace. Mais toute vertu morale se rapporte à la délectation et à la tristesse comme aux fins qui en résultent; parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11), le plaisir ou la peine est la fin principale que nous envisageons quand nous disons qu'une chose est bonne ou qu'elle est mauvaise. Et ces effets sont ceux de la justice, parce que, d'après le même philosophe (*Eth.* lib. I, cap. 8), celui qui ne se réjouit pas d'une action juste n'est pas juste lui-même.

Il faut répondre au *second*, que les opérations extérieures tiennent le milieu entre les choses extérieures qui sont leur matière et les passions intérieures qui sont leurs principes. Or, il arrive quelquefois que l'on pèche à l'égard de l'une de ces choses sans pécher à l'égard de l'autre; comme quand on ravit à autrui ce qui lui appartient non pour le posséder, mais pour lui nuire; ou quand au contraire on désire le bien d'autrui, sans vouloir pourtant le lui ravir. Il appartient donc à la justice de rendre droites les actions, selon qu'elles ont pour termes les choses extérieures; mais c'est aux autres vertus morales à les régler, selon qu'elles procèdent des passions. Ainsi la

justice empêche de ravir ce qui appartient à autrui, selon que cet acte est contraire à l'égalité qui doit exister dans les choses extérieures; la libéralité défend la même chose, mais selon que cet acte procède du désir immodéré des richesses. Mais parce que les opérations extérieures ne tirent pas leur espèce des passions intérieures, mais plutôt des choses extérieures, comme de leurs objets, il s'ensuit qu'absolument parlant les opérations extérieures sont plutôt la matière de la justice que celle des autres vertus morales.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien commun est la fin de chacun des individus qui existent dans une société, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Mais le bien d'un individu n'est pas la fin d'un autre. C'est pourquoi la justice légale qui se rapporte au bien commun (1) peut s'étendre plutôt aux passions intérieures qui règlent l'homme en lui-même que la justice particulière qui se rapporte au bien d'un autre individu; quoique la justice légale s'étende plus principalement aux autres vertus relativement à leurs opérations extérieures, en tant que la loi ordonne de faire des actes de force, de tempérance et de douceur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2).

ARTICLE X. — LE MILIEU DE LA JUSTICE EST-IL LE MILIEU DE LA CHOSE?

1. Il semble que le milieu de la justice ne soit pas le milieu de la chose. Car la nature du genre se retrouve dans toutes les espèces. Or, on définit la vertu morale (*Eth.* lib. II, cap. 6) une habitude élective qui existe dans un milieu que la raison a déterminé par rapport à nous. Il y a donc dans la justice un milieu rationnel, mais non un milieu réel.

2. Dans les choses qui sont absolument bonnes, il n'y a ni excès, ni défaut, et par conséquent il n'y a pas de milieu, comme on le voit à l'égard des vertus (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, la justice a pour objet ce qui est absolument bon, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1). Il n'y a donc pas en elle de milieu réel.

3. Dans les autres vertus, on dit qu'il y a un milieu rationnel, mais non un milieu réel, parce qu'elles se considèrent diversement, selon les différents individus; car ce qui est *beaucoup* pour l'un est *peu* pour l'autre, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, il en est de même pour la justice; puisqu'on ne punit pas de la même peine celui qui frappe un prince et celui qui frappe un simple particulier. La justice n'a donc pas un milieu réel, mais un milieu rationnel.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6 et 7, et lib. v, cap. 3 et 4) détermine le milieu de la justice d'après une proportion arithmétique qui est le milieu réel.

CONCLUSION. — Puisque la justice a pour objet les opérations et les choses extérieures, son milieu est un milieu réel qui consiste dans une certaine égalité proportionnelle entre la chose et la personne extérieure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. 1ª 2ª, quest. LIX, art. 4), les autres vertus morales ont principalement pour objet les passions, qui ne peuvent être réglées que relativement à l'homme lui-même, dans lequel elles se trouvent, c'est-à-dire selon qu'il se fâche ou qu'il convoite dans les différentes circonstances où il doit le faire. Le milieu de ces vertus ne se considère pas selon la proportion qu'il y a entre une chose et une autre, mais uniquement selon le rapport qu'elles ont avec l'homme vertueux (2).

(1) A ce titre, la justice générale est plus parfaite que la justice particulière, parce que son objet est plus étendu.

(2) Le milieu de ces vertus doit être déterminé par la raison, et c'est pour cela qu'on l'appelle *medium rationis*. Il varie selon la condition du sujet. Par exemple, le milieu de la tempérance ne consiste pas à prendre précisément telle ou telle

C'est pourquoi il n'y a en elles qu'un milieu rationnel qui est relatif. Mais la justice a pour matière les opérations extérieures, selon que l'opération ou la chose dont elle fait usage établit une certaine égalité de proportion à l'égard d'une personne autre que celle qui constitue cette égalité. C'est pourquoi le milieu de la justice consiste dans l'égalité ou la proportion d'une chose extérieure à une personne étrangère (1). Et comme cette égalité est un milieu qui se tient réellement entre le plus et le moins (2), comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 19), il s'ensuit que le milieu de la justice est un milieu réel.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce milieu réel est aussi un milieu rationnel, et que par conséquent la justice n'en est pas moins une vertu morale.

Il faut répondre au *second*, que le bien pur et simple s'entend de deux manières : 1° On appelle ainsi ce qui est bien de toutes les manières, comme les vertus sont bonnes. A l'égard de ce qui est bien de cette manière, il n'y a ni milieu, ni extrêmes. 2° On dit simplement qu'une chose est bonne quand elle l'est absolument, c'est-à-dire considérée dans sa nature, quoiqu'on puisse en abuser et la rendre mauvaise, comme on le voit à l'égard des richesses et des honneurs. Dans ce cas, il peut y avoir excès, défaut ou moyen terme relativement aux hommes, qui peuvent en faire un bon ou un mauvais usage. C'est dans ce sens qu'on dit que la justice a pour objet ce qui est absolument bon.

Il faut répondre au *troisième*, que l'injure que l'on fait à un prince a une autre proportion que celle qu'on fait à un simple particulier. C'est pourquoi il faut que la vengeance diffère pour être proportionnée à ces deux injures ; ce qui établit une différence réelle (3), et non une différence qui soit purement de raison.

ARTICLE XI. — L'ACTE DE LA JUSTICE CONSISTE-T-IL A RENDRE A CHACUN LE SIEN ?

1. Il semble que l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun le sien. Car saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 9) attribue à la justice le soulagement des malheureux. Or, en secourant les malheureux nous ne leur accordons pas ce qui leur appartient, mais plutôt ce qui est à nous. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à accorder à chacun le sien.

2. Cicéron dit (*De offic.* lib. i) que la bienfaisance, qu'on peut appeler bienveillance ou libéralité, appartient à la justice. Or, la libéralité nous fait donner à autrui ce qui est à nous et non ce qui lui appartient. L'acte de la justice ne consiste donc pas à rendre à chacun le sien.

3. Il appartient à la justice non-seulement de dispenser les choses d'une manière convenable, mais encore d'empêcher les actions injurieuses, comme les homicides, les adultères, etc. Or, il semble que rendre à chacun le sien se borne à la dispensation des choses. On ne fait donc pas suffisamment connaître l'acte de la justice quand on dit qu'il consiste à rendre à chacun le sien.

quantité d'aliments. Cette quantité varie selon les tempéraments et selon les circonstances du temps, de travail, etc.

(1) Le milieu de la justice consiste dans l'égalité des choses ; il ne dépend nullement du jugement de la raison. Ainsi, par exemple, si l'on doit cent francs, on ne peut s'acquitter qu'en payant cette somme. Les circonstances de temps, de lieu, de personnes, n'y font rien. Le milieu de cette vertu est déterminé par les choses elles-mêmes. C'est pour cela qu'on l'appelle *medium rei*.

(2) On ne doit donner ni plus ni moins qu'on ne doit.

(3) C'est-à-dire qui repose sur la nature même des choses, et qui est indépendante du jugement de la raison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De offic.* lib. I, cap. 24) que la justice rend à chacun le sien; elle ne revendique pas ce qui est à autrui, elle néglige ses intérêts propres pour conserver l'équité commune.

CONCLUSION. — L'acte propre de la justice consiste à rendre à chacun le sien.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 9 et 10 huj. quæst.), la matière de la justice est l'opération extérieure, selon que cette opération ou la chose qu'elle met en usage est proportionnée à une autre personne avec laquelle la justice nous met en rapport. Or, on dit qu'une personne possède comme sien ce qui lui est dû, selon une égalité de proportion. C'est pourquoi l'acte propre de la justice n'est pas autre que de rendre à chacun ce qui lui revient.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice étant une vertu cardinale, il y a d'autres vertus secondaires qui lui sont adjointes, comme la miséricorde, la libéralité et d'autres vertus semblables, comme on le verra (quest. LXXX). C'est pourquoi l'acte de secourir les malheureux, qui appartient à la miséricorde ou à la piété; celui de faire du bien avec générosité, qui se rapporte à la libéralité, se ramènent à la justice comme à la vertu principale.

La réponse au *second* est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 4), tout ce qui est en plus dans les choses qui regardent la justice est compris sous le nom général de *gain*; comme tout ce qui est en moins reçoit le nom de *perte*. Il en est ainsi parce que la justice a d'abord été exercée, et qu'elle l'est encore plus généralement dans les échanges volontaires de denrées, comme l'achat et la vente où ces mots trouvent leur application propre. C'est de là qu'on les a pris pour désigner tout ce qui peut être l'objet de la justice. Il en faut dire autant de ces mots : *Rendre à chacun le sien*.

ARTICLE XII. — LA JUSTICE L'EMPORTE-T-ELLE SUR TOUTES LES VERTUS MORALES?

1. Il semble que la justice ne l'emporte pas sur toutes les vertus morales. Car il appartient à la justice de rendre aux autres ce qui est à eux, tandis qu'il appartient à la libéralité de donner ce qui est à soi; ce qui est plus vertueux. La libéralité est donc une vertu plus grande que la justice.

2. Une vertu n'est ornée que par une autre plus digne qu'elle. Or, la magnanimité est l'ornement de la justice et de toutes les vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Elle est donc plus noble que la justice.

3. La vertu a pour objet ce qui est bon et difficile; comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, la force se rapporte à des choses plus difficiles que la justice, par exemple, aux périls de la mort, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. III, cap. 6). La force est donc plus noble que la justice.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron dit (*De offic.* lib. I) : C'est dans la justice que se manifeste avec le plus d'éclat la splendeur de la vertu, et c'est d'elle que les hommes de bien tirent leur nom.

CONCLUSION. — La justice particulière, aussi bien que la justice légale, étant une vertu qui existe dans la volonté et qui règle l'homme dans ses rapports avec les autres, elle est la plus excellente de toutes les vertus morales.

Il faut répondre que si nous parlons de la justice légale il est évident qu'elle est la plus noble de toutes les vertus morales, parce que le bien général l'emporte sur le bien particulier d'un individu. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la justice paraît être la plus éclatante de toutes les vertus; que ni l'astre du soir, ni l'astre du matin n'inspirent autant d'admiration. — Mais si nous parlons de la justice particulière,

elle l'emporte aussi sur les autres vertus morales pour deux raisons. La première peut se prendre du sujet, parce qu'elle réside dans la partie la plus noble de l'âme, c'est-à-dire dans l'appétit raisonnable, ou la volonté, tandis que les autres vertus morales existent dans l'appétit sensitif auquel appartiennent les passions qui sont la matière qu'elles ont pour objet. — La seconde se tire de l'objet. Car les autres vertus ne sont louées que pour le bien de celui qui les possède, tandis que la justice est louée parce que l'homme juste est pour les autres ce qu'il doit être. Ainsi la justice est en quelque sorte le *bien d'autrui*, selon l'expression du philosophe (*Eth.* lib. v, cap. 1); c'est ce qui lui fait dire (*Rhet.* lib. I, cap. 9) que les plus grandes vertus doivent être nécessairement celles qui sont les plus utiles aux autres, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore surtout ceux qui sont forts et justes; parce que la force est utile dans la guerre, et que la justice l'est dans la guerre et dans la paix.

Il faut répondre au *premier* argument, que la libéralité, quoiqu'elle donne du sien, le fait cependant parce qu'elle voit en cela le bien de sa propre vertu; tandis que la justice en donnant à un autre le sien, considère le bien général. En outre, la justice s'observe envers tout le monde, mais la libéralité ne peut pas s'étendre à tous, et de plus la libéralité en donnant du sien se fonde sur la justice qui accorde à chacun ce qui lui appartient (1).

Il faut répondre au *second*, que la magnanimité quand elle s'ajoute à la justice augmente sa bonté; mais sans elle (2), elle ne serait pas une vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la force ait pour objet ce qu'il y a de plus difficile, elle ne se rapporte pas à ce qu'il y a de meilleur; puisqu'elle n'est utile que dans la guerre, tandis que la justice l'est dans la guerre et dans la paix, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LIX.

DE L'INJUSTICE.

Après avoir parlé de la justice, nous avons à nous occuper de l'injustice. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'injustice est-elle un vice spécial? — 2° Est-on injuste du moment qu'on fait une injustice? — 3° Peut-on volontairement souffrir quelque chose d'injuste? — 4° L'injustice est-elle dans son genre un péché mortel?

ARTICLE I. — L'INJUSTICE EST-ELLE UN VICE SPÉCIAL?

1. Il semble que l'injustice ne soit pas un vice spécial. Car il est dit (I. Joan. III, 4): *Tout péché est une iniquité*. Or, l'iniquité paraît être la même chose que l'injustice, parce que la justice est une égalité; par conséquent l'injustice paraît être la même chose que l'inégalité ou l'iniquité. L'injustice n'est donc pas un péché spécial.

2. Aucun péché spécial n'est opposé à toutes les vertus. Or, l'injustice est opposée à toutes les vertus; car relativement à l'adultère elle est opposée à la chasteté, relativement à l'homicide elle est opposée à la douceur, et ainsi du reste. L'injustice n'est donc pas un péché spécial.

3. L'injustice est opposée à la justice qui réside dans la volonté. Or, tout péché existe dans la volonté, comme le dit saint Augustin (*Lib. de duab. anim.* cap. 10 et 11). L'injustice n'est donc pas un péché spécial.

(1) La libéralité est une partie de la justice, comme le prouve saint Thomas (quest. LXXX).

(2) Elle tire donc de la justice ce qu'il y a de bon en elle.

Mais c'est le *contraire*. L'injustice est opposée à la justice (1). Or, la justice est une vertu spéciale. L'injustice est donc un vice spécial aussi.

CONCLUSION. — La justice illégale est dans son essence un vice spécial, mais dans l'intention elle peut être un vice général, parce que par le mépris du bien commun l'homme peut être conduit à tous les péchés.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'injustice. L'une illégale qui est opposée à la justice légale. Elle est dans son essence un vice spécial, parce qu'elle a un objet spécial, le mépris du bien commun. Mais dans l'intention elle est un vice général, parce que le mépris du bien commun peut mener l'homme à tous les péchés. C'est ainsi que tous les vices, selon qu'ils répugnent au bien général, tiennent de l'injustice, comme s'ils en découlaient, suivant la remarque que nous avons faite à propos de la justice (quest. LVIII, art. 6). — Il y a une autre injustice qui résulte de l'inégalité de proportion qu'on veut établir entre soi et un autre individu, comme quand un homme veut avoir plus de biens, par exemple, plus de richesses et d'honneurs et moins de mal, par exemple moins de fatigues et moins de pertes (2). Cette injustice a une matière spéciale, et elle est un vice particulier opposé à la justice particulière.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme la justice légale se rapporte au bien général humain, de même la justice divine se rapporte au bien divin auquel tout péché répugne. C'est dans ce sens qu'il est dit que tout péché est une iniquité.

Il faut répondre au *second*, que l'injustice particulière est indirectement opposée à toutes les vertus, dans le sens que les actes extérieurs appartiennent à la justice et aux autres vertus morales, quoique de différentes manières, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 6).

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté, comme la raison, s'étend à toute la matière des vertus morales, c'est-à-dire aux passions et aux opérations extérieures qui se rapportent à autrui; au lieu que la justice perfectionne la volonté seulement selon qu'elle s'étend aux opérations qui se rapportent aux autres, et il en est de même de l'injustice.

ARTICLE II. — DIT-ON QU'UN INDIVIDU EST INJUSTE PARCE QU'IL FAIT UNE INJUSTICE?

1. Il semble qu'on dise un individu injuste par là même qu'il fait une injustice. Car l'espèce des habitudes est déterminée par leur objet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LIV, art. 2). Or, l'objet propre de la justice est le juste, et l'objet propre de l'injustice, l'injuste. On doit donc dire qu'un homme est juste par là même qu'il fait une chose juste, et on doit dire qu'il est injuste quand il fait le contraire.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 9) qu'ils se trompent ceux qui croient qu'il est au pouvoir de l'homme de commettre une injustice et que le juste a aussi aisé de la commettre que celui qui est injuste. Or, il n'en serait pas ainsi si le propre de l'homme injuste n'était pas de commettre l'injustice. On doit donc être regardé comme injuste par là même qu'on commet une injustice.

3. Toute vertu se rapporte de la même manière à l'acte qui lui est propre, et il en faut dire autant des vices opposés. Or, celui qui fait une intempérance

(1) Ainsi, comme la justice prise dans un sens large comprend toutes les vertus, de même l'injustice entendue de cette manière comprend toutes les fautes, et c'est dans ce sens que tout péché est une injustice. Considérée dans un sens strict comme vertu spéciale, on distingue la justice légale et la justice particulière. Cette division est applicable à l'injustice.

(2) Dans ce cas, il y a injustice personnelle, parce qu'on veut usurper le bien d'autrui.

est appelé intempérant. Donc celui qui fait une injustice est appelé injuste.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 6) qu'on peut faire un acte d'injustice, sans être injuste (1).

CONCLUSION. — On devient injuste quand on fait une injustice avec intention et liberté, mais il n'en est pas de même si on la fait sans intention ou par passion.

Il faut répondre que, comme l'objet de la justice est une certaine égalité dans les choses extérieures, de même l'objet de l'injustice est quelque chose d'inégal, c'est-à-dire qu'elle existe, quand on accorde à quelqu'un quelque chose de plus ou de moins qu'il ne lui revient. L'habitude de l'injustice est mise en rapport avec cet objet par l'intermédiaire de l'acte qui lui est propre et qu'on appelle un acte injuste. Il peut donc se faire que celui qui fait une injustice ne soit pas injuste de deux manières : 1° Par suite du défaut de rapport avec l'objet propre de l'action elle-même, qui tire son espèce et son nom de l'objet considéré absolument, mais non par accident. Or, dans les choses qui existent pour une fin, il n'y a d'absolu que ce qui existe dans l'intention ; ce qui est en dehors d'elle est accidentel. C'est pourquoi si on fait une chose injuste, sans avoir eu l'intention de commettre une injustice, comme quand on agit par ignorance, sans penser que l'on agit injustement, alors on ne fait pas d'injustice, absolument et formellement parlant, on n'en fait une que par accident et pour ainsi dire matériellement ; c'est pourquoi on n'appelle pas cet acte un acte injuste (2). — 2° La même chose peut arriver parce que l'action elle-même ne se trouve pas en rapport avec l'habitude. Car un acte injuste peut quelquefois provenir d'une passion, par exemple, de la colère ou de la concupiscence, et d'autres fois il peut être l'effet du libre arbitre, comme quand l'acte injuste plaît par lui-même. Dans ce dernier cas il procède de l'habitude proprement dite, parce que celui qui a une habitude fait volontiers ce qui convient à cette habitude. Par conséquent commettre une injustice avec intention et préméditation, c'est le propre de l'homme injuste, selon qu'on appelle injuste celui qui a l'habitude de l'injustice ; mais on peut faire un acte injuste, involontairement ou par passion, sans avoir l'habitude de l'injustice (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet pris absolument et formellement détermine l'espèce de l'habitude, mais il n'en est pas de même quand on le considère matériellement et par accident.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas facile à tout le monde de commettre une injustice librement, comme une chose qui plaît par elle-même et non par rapport à une autre. Mais c'est le propre de celui qui en a l'habitude, comme le dit Aristote.

Il faut répondre au *troisième*, que l'objet de la tempérance n'est pas quelque chose d'extérieur comme l'objet de la justice ; mais il se considère seulement relativement à l'homme lui-même. C'est pourquoi ce qui est accidentel et ce qui est en dehors de l'intention ne peut être l'objet de cette vertu ; ni matériellement, ni formellement. Il ne peut pas être non plus l'objet de l'intempérance, et sous ce rapport il y a une différence entre la justice et les autres vertus morales ; mais quant au rapport de l'action à l'habitude, il est le même dans toutes les vertus.

(1) Philosophiquement parlant, c'est-à-dire sans avoir l'habitude de l'injustice.

(2) Dans ce cas, l'acte est excusé par l'ignorance de fait ou de droit, et il n'est pas coupable.

(3) L'acte n'en est pas moins répréhensible ; c'est un acte injuste, mais il ne produit pas ou il ne suppose pas l'habitude de l'injustice. C'est ainsi qu'on ne dit pas d'un homme qu'il est tempérant, parce qu'il a fait un acte de tempérance.

ARTICLE III. — PEUT-ON SUBIR VOLONTAIREMENT UNE INJUSTICE (1)?

1. Il semble qu'on puisse souffrir volontairement ce qui est injuste. Car l'injustice est une chose inégale, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, en se blessant soi-même, on s'écarte de l'égalité aussi bien qu'en blessant les autres. Donc on peut commettre contre soi une injustice aussi bien que contre un autre. Et comme l'injustice qu'on fait contre soi-même, on la fait volontairement, il s'ensuit qu'on peut volontairement souffrir une injustice, surtout de la part de soi-même.

2. On n'est puni par les lois civiles que parce qu'on fait une injustice. Or, ceux qui se tuent sont punis par l'Etat, puisqu'on les privait autrefois des honneurs de la sépulture, comme on le voit (*Eth.* lib. v *implic.* cap. ult. sed express. hab. in *Syntag. juris*, lib. XXXII, cap. 29). Donc on peut commettre envers soi une injustice, et par conséquent il arrive qu'on souffre volontairement ce qui est injuste.

3. On ne fait d'injustice qu'à celui qui la subit. Or, il arrive que l'on est injuste à l'égard de quelqu'un qui le veut bien, par exemple, si on lui vend une chose plus cher qu'elle ne vaut. Il peut donc se faire que l'on subisse volontairement une injustice.

Mais c'est le *contraire*. Supporter l'injustice et la commettre sont deux choses opposées. Or, on ne commet d'injustice qu'autant qu'on le veut. Par conséquent, on n'en subit qu'autant qu'on ne le veut pas.

CONCLUSION. — On ne peut commettre d'injustice absolument et formellement qu'autant qu'on le veut, et on ne peut en subir qu'autant qu'on ne le veut pas, mais on peut faire sans le vouloir ou subir volontairement une chose qui est injuste par accident et matériellement.

Il faut répondre que l'action procède essentiellement de l'agent, tandis que la passion selon sa propre nature provient d'un autre (2). Par conséquent, le même être ne peut pas être tout à la fois, sous le même rapport, agent et patient, comme l'observe Aristote (*Phys.* lib. III, text. 8, et lib. VIII, text. 40). Or, dans l'homme, le principe propre de l'action, c'est la volonté; c'est pourquoi l'homme fait proprement et absolument ce qu'il fait volontairement. Au contraire, il pâtit, dans le sens propre du mot, ce qu'il subit en dehors de sa volonté, parce que, quand il veut, il est de lui-même un principe, et, par conséquent, comme tel, il est plutôt agent que patient. — On doit donc dire qu'on ne peut faire ce qui est injuste, absolument et formellement parlant, qu'autant qu'on le veut, et qu'on ne peut le subir qu'involontairement (3). Mais, par accident et matériellement parlant, on peut faire sans le vouloir ce qui est injuste de soi (comme quand on le fait sans en avoir l'intention), ou bien on peut le subir volontairement, comme quand on donne à un autre, parce qu'on le veut bien, plus qu'on ne lui doit.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on donne à quelqu'un volontairement plus qu'on ne lui doit, on ne fait ni injustice, ni inégalité. Car c'est par sa volonté que l'homme possède ses biens (4), et par conséquent il n'y a pas inégalité de proportion si, conformément à cette même volonté, quelque chose lui est enlevé par lui ou par un autre.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut considérer un individu de deux

(1) Cet article est l'explication de cet axiome que les moralistes invoquent souvent : *Scienti et volenti non fit injuria.*

(2) Elle résulte d'un principe extérieur.

(3) Parce que du moment qu'on consent volontairement à une chose, on est agent plutôt que patient.

(4) Il peut par conséquent en disposer comme bon lui semble.

manières : 1° en lui-même. S'il vient à se nuire, il peut, à ce point de vue, se rendre coupable d'un autre péché, tel que l'intempérance ou l'imprudence; mais il ne peut pas commettre d'injustice, parce que comme la justice se rapporte toujours à autrui, il en est de même de l'injustice. 2° On peut considérer un individu comme étant une partie d'un Etat, ou comme étant quelque chose de Dieu, sa créature, par exemple, et son image. Alors celui qui se tue fait injure (1) non pas à lui, mais à l'Etat et à Dieu. C'est pourquoi il est puni par les lois divines aussi bien que par les lois humaines. C'est ainsi que l'Apôtre dit du fornicateur (I. *Cor.* III, 17) : *Si quelqu'un vient à violer le temple de Dieu, Dieu le perdra.*

Il faut répondre au *troisième*, que la passion est l'effet d'une action extérieure. Car faire une injustice et la subir sont deux choses corrélatives; ce qu'il y a en elles de matériel se rapporte à l'acte extérieur considéré en lui-même, comme nous l'avons vu (art. préc.); mais ce qu'il y a en elles de formel et d'absolu se considère d'après la volonté de l'agent et du patient, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. et art. præc.*). Il faut donc dire que quand l'on fait une injustice, un autre la subit : ce sont deux choses, matériellement parlant, qui sont toujours concomitantes. Mais si nous parlons formellement, on peut faire une injustice avec l'intention de la commettre, et cependant un autre ne la subira pas formellement, s'il consent à la supporter. Au contraire, un individu peut subir une injustice formelle, s'il souffre malgré lui ce qui est injuste, quoique celui qui l'a faite l'ait commise par ignorance et qu'il n'ait pas fait une injustice formelle, mais seulement une injustice matérielle.

ARTICLE IV. — CELUI QUI FAIT UNE INJUSTICE PÈCHE-T-IL MORTELLEMENT?

1. Il semble qu'en faisant une injustice on ne pèche pas toujours mortellement. Car le péché véniel est opposé au péché mortel. Or, il y a des injustices qui ne sont qu'un péché véniel; puisque Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 8) en parlant de ceux qui font des injustices, que non-seulement toutes les fautes que l'on commet sans le savoir, mais aussi celles dont l'ignorance est la cause, sont excusables. Par conséquent tous ceux qui font des injustices ne pèchent pas mortellement.

2. Celui qui pèche contre la justice, en matière légère, s'écarte peu du milieu que l'on doit garder. Il semble que l'on doive tolérer cette faute et la ranger parmi les moindres maux, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. ult.). Tous ceux qui font une injustice ne pèchent donc pas mortellement.

3. La charité est la mère de toutes les vertus, et un péché est mortel par là même qu'il lui est opposé. Or, tous les péchés opposés aux autres vertus ne sont pas mortels. Une injustice n'est donc pas toujours un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui est contraire à la loi de Dieu est un péché mortel. Or, celui qui fait une injustice agit contre un précepte de la loi divine, parce que son acte revient à un vol, ou à un adultère, ou à un homicide : ou à quelque autre crime semblable, comme on le verra d'après ce que nous disons (quest. LXIV et seq.). Celui qui fait une injustice pèche donc mortellement.

CONCLUSION. — Puisque l'injustice consiste à blesser un autre ou à lui nuire, c'est pécher mortellement que de faire une chose injuste.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 12, et 1ª 2ª,

(1) Il en est de même de celui qui tuerait un individu qui consentirait à être mis à mort. Il ne ferait pas injure à cet individu, puisqu'il s'est dessaisi de son droit, mais il ferait injure à Dieu et à l'État.

quest. LXXII, art. 5) en traitant de la différence des péchés, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, par laquelle la vie spirituelle existe. Or, tout ce qui cause du tort aux autres répugne de soi à la charité, qui nous porte à vouloir le bien d'autrui. Par conséquent, puisque l'injustice consiste à nuire à autrui, il est évident que commettre une injustice est dans son genre un péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole d'Aristote s'entend de l'ignorance de fait, qu'il appelle l'ignorance des circonstances particulières, et qui mérite pardon, mais non de l'ignorance de droit, qui n'excuse pas (1). Or, celui qui fait une injustice sans le savoir ne la commet que par accident, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.).

Il faut répondre au *second*, que celui qui commet une injustice en matière légère ne fait pas absolument ce qui est de l'essence de cette faute, parce qu'on peut supposer que son acte n'est pas entièrement contraire à la volonté de celui qui le souffre; comme quand on prend à quelqu'un une pomme ou quelque chose de semblable, qui probablement ne l'a pas blessé et ne lui a pas déplu (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les péchés qui sont contraires aux autres vertus ne nuisent pas toujours à autrui, mais ils impliquent un certain désordre qui se rapporte aux passions humaines (3). Il n'y a donc pas de parité.

QUESTION LX.

DU JUGEMENT.

Après avoir parlé de l'injustice, nous devons nous occuper du jugement. — A cet égard six questions se présentent : 1° Le jugement est-il un acte de justice? — 2° Est-il permis de juger? — 3° Doit-on juger d'après des soupçons ? — 4° Doit-on interpréter les choses douteuses dans le meilleur sens? — 5° Doit-on toujours juger d'après les lois écrites? — 6° Le jugement usurpé est-il mauvais?

ARTICLE I. — LE JUGEMENT EST-IL UN ACTE DE JUSTICE?

1. Il semble que le jugement ne soit pas un acte de justice. Car Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 3) que chacun juge bien ce qu'il connaît; et ainsi le jugement paraît appartenir à la puissance cognitive. Or, cette puissance est perfectionnée par la prudence. Le jugement appartient donc plutôt à la prudence qu'à la justice qui réside dans la volonté, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 4).

2. Saint Paul dit (I. *Cor.* II, 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses.* Or, l'homme est rendu spirituel surtout par la vertu de la charité, qui *est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint que nous avons reçu* (*Rom.* V, 5), selon l'expression du même apôtre. Le jugement appartient donc plus à la charité qu'à la justice.

3. Le jugement droit appartient à chaque vertu relativement à la matière qui lui est propre, parce que l'homme vertueux est en chaque chose la règle et la mesure, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 4). Le jugement n'appartient donc pas plus à la justice qu'aux autres vertus morales.

4. Le jugement paraît n'appartenir qu'aux juges, tandis que l'acte de la justice se trouve dans tous les justes. Par conséquent, puisqu'il n'y a pas

(1) L'ignorance du droit n'excuse pas toujours du péché, parce qu'elle peut être vincible ou affectée (Voy. tom. III, p. 180).

(2) Quelquefois il y a des personnes que le moindre dommage irrite; mais leur mécontentement étant déraisonnable, ne peut servir de base à l'appréciation de l'acte dont elles se plaignent.

(3) Ce désordre ne va pas toujours jusqu'à détruire la charité, et c'est pour cela que parmi ce péchés il y en a qui sont véniels.

que les juges qui soient justes, il semble que le jugement ne soit pas l'acte propre de la justice.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* XCIII, 15) : *Jusques à quand la justice se tournera-t-elle contre le jugement ?*

CONCLUSION. — Le jugement étant la détermination de ce qui est juste, il s'ensuit que c'est un acte de justice.

Il faut répondre que le jugement désigne proprement l'acte du juge considéré comme tel. Le mot juge (*judex*) signifie en quelque sorte celui qui proclame le droit (*jus dicens*). Le droit est l'objet de la justice, comme nous l'avons vu (quest. LVII, art. 1). C'est pourquoi, dans son acception primitive, le jugement implique la définition ou la détermination du juste ou du droit (1). Or, une bonne décision à l'égard des opérations vertueuses, provient, à proprement parler, de l'habitude de la vertu. Ainsi celui qui est chaste détermine bien ce qui appartient à la chasteté. C'est pour ce motif que le jugement qui implique la droite détermination de ce qui est juste appartient proprement à la justice. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 4) que les hommes ont recours au jugement comme à la justice personnifiée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot de jugement, qui dans son acception première signifie la droite détermination des choses qui sont justes, a reçu de l'extension, et qu'on lui a fait exprimer la droite détermination de toutes choses, de celles qui sont spéculatives aussi bien que de celles qui sont pratiques. Toutefois, en toutes choses la rectitude du jugement exige deux conditions, dont l'une est la puissance même qui porte le jugement, et, à ce point de vue, le jugement est un acte de raison ; car c'est à la raison à dire ou à définir une chose (2). L'autre est la disposition de celui qui juge ; ce qui le rend apte à bien juger. Alors, pour ce qui appartient à la justice, le jugement procède de cette vertu (3), comme pour ce qui appartient à la force, il procède de la force. Par conséquent, le jugement est un acte de justice et de prudence. Il appartient à la justice, parce qu'elle nous porte à bien juger, et il appartient à la prudence, parce qu'elle prononce le jugement (4). C'est pour cela que nous avons dit (quest. LI, art. 3) que le bon sens qui appartient à la prudence est appelé une bonne judiciaire.

Il faut répondre au *second*, que l'homme spirituel reçoit de l'habitude de la charité l'inclination qui le porte à bien juger de tout d'après les règles divines qui déterminent son jugement au moyen du don de sagesse, comme le juste juge d'après les règles du droit au moyen de la vertu de prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que les autres vertus règlent l'homme en lui-même ; tandis que la justice règle ses rapports avec autrui, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LVIII, art. 2, 9 et 10). Or, l'homme est le maître de ce qui lui appartient, mais il n'est pas le maître de ce qui appartient à un autre. C'est pourquoi, en ce qui regarde les autres vertus, on ne requiert que le jugement de l'homme vertueux, en prenant le mot de jugement dans son sens le plus étendu, comme nous l'avons dit (*in resp.* ad 1). Mais, en ce qui concerne la justice, il faut de plus le juge-

(1) Cette signification première vient de son étymologie *juris dictio*.

(2) C'est à la raison à juger tous les actes de vertu, quels qu'ils soient.

(3) C'est à la justice à juger des matières qui lui sont propres, comme c'est à la tempérance à juger celles qui la concernent.

(4) Il appartient à la justice comme vertu particulière qui juge des actes qui lui sont propres, et il appartient à la prudence, parce qu'il lui appartient de juger toutes les choses pratiques. On peut voir d'ailleurs sur cette question les discussions auxquelles se livrent Bannès et Serra.

ment d'un supérieur qui puisse examiner les deux intérêts qui sont en jeu et les peser. C'est pour cette raison que le jugement appartient plus spécialement à la justice qu'à une autre vertu.

Il faut répondre au *quatrième*, que la justice dans le prince est comme la vertu royale et dominante, qui ordonne et commande ce qui est juste; tandis que dans les sujets elle est comme la vertu qui exécute et qui obéit. C'est pourquoi le jugement qui implique la définition du juste, appartient à la justice, selon qu'elle est dans le chef d'une manière plus éminente.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS DE JUGER (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de juger. Car on n'est puni que pour une chose illicite. Or, ceux qui jugent sont frappés d'une peine qu'évitent ceux qui ne jugent pas, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. VII, 1) : *Ne jugez pas pour que vous ne soyez pas jugés.* Il est donc défendu de juger.

2. Saint Paul dit (*Rom.* XIV, 4) : *Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui? C'est à son maître à voir s'il demeure ferme ou s'il tombe.* Or, le maître de tous, c'est Dieu. Il n'est donc permis à aucun homme de juger.

3. Aucun homme n'est sans péché, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. Joan. I, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péchés, nous nous trompons nous-mêmes.* Or, il n'est pas permis à celui qui pèche de juger, suivant cette parole de saint Paul (*Rom.* II, 1) : *Vous êtes inexcusable, vous qui jugez : car en jugeant les autres vous vous condamnez vous-même, puisque vous faites ce que vous jugez.* Il n'est donc permis à personne de juger.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut.* XVI, 18) : *Vous établirez des juges et des magistrats à toutes vos portes, afin qu'ils jugent le peuple d'après un juste jugement* (2).

CONCLUSION. — Il est toujours défendu de juger une chose avec injustice, présomption et témérité; mais il est permis, sans aucun doute, de porter un jugement qui est un acte de justice.

Il faut répondre que le jugement n'est licite qu'autant qu'il est un acte de justice. Mais, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), pour qu'un jugement soit un acte de justice, il faut trois choses : 1° qu'il procède de l'inclination de la justice; 2° qu'il provienne de l'autorité du chef; 3° qu'il soit prononcé selon la raison droite de la prudence. Toutes les fois que l'une de ces conditions manque, le jugement est vicieux et illicite. Il l'est d'abord quand il est contraire à la droiture de la justice; c'est ce qu'on appelle un jugement *pervers* ou *injuste* (3). Il l'est ensuite quand l'homme juge dans le cas où il n'a pas autorité pour le faire; c'est ce qu'on appelle un jugement *usurpé* (4). Enfin il l'est quand on le prononce sans avoir la certitude de la raison, comme quand on juge des choses douteuses ou cachées d'après de légères conjectures; alors on dit que le jugement est *soupçonneux* ou *téméraire*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur, en cet endroit (5),

(1) Cet article est une réfutation des vaudois et des anabaptistes, qui prétendaient que les chrétiens n'avaient pas le droit de rendre des jugements.

(2) Saint Pierre a jugé Ananie et Saphire (*Act.* V), saint Paul l'incestueux de Corinthe (I. *Cor.* V), et dès les temps apostoliques, l'Église avait un tribunal auquel furent déférées les causes ecclésiastiques, puis les causes séculières, comme on le voit (lib. II, *Const. apost.* cap. 57).

(3) Le jugement est pervers, s'il est rendu, non d'après l'amour de la justice, mais par un motif humain, comme la colère, la haine, l'avarice, etc. Dans ce cas il est vicieux, mais il peut se faire qu'il ne soit pas injuste. Il n'est injuste qu'autant qu'il est contraire à la justice.

(4) Cette condition ne regarde que les jugements publics, parce qu'entre particuliers le jugement peut être vrai sans qu'on ait autorité pour le porter.

(5) Les hérétiques ont abusé de ces paroles de Notre-Seigneur, et c'est là ce qui les a jetés dans l'erreur.

nous défend le jugement téméraire qui porte sur les intentions du cœur ou sur d'autres choses incertaines, comme le dit saint Augustin (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 18); ou bien il nous défend de juger des choses divines que nous ne devons pas juger, puisqu'elles sont au-dessus de nous, mais que nous devons croire simplement, comme le dit saint Hilaire (*Sup. Matth.* cap. 5); ou bien il nous défend le jugement qui vient non de la bienveillance, mais de l'amertume du cœur, d'après saint Chrysostome (*Hom.* XVII *in op. imperf. circ. princ.*).

Il faut répondre au *second*, que le juge est établi comme le ministre de Dieu. Aussi, après avoir dit (*Deut.* I, 16) : *Jugez ce qui est juste,* on ajoute : *parce que c'est le jugement de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième,* que ceux qui sont dans des péchés graves ne doivent pas juger ceux qui font les mêmes fautes ou qui en font de moindres, comme le dit saint Chrysostome, à l'occasion de ce passage de l'Evangile (Matth. VII) : *Nolite judicare* (*Hom.* XXIV *op. imp.*). Ces paroles sont surtout applicables quand les péchés sont publics, parce qu'il en résulte du scandale pour les autres. S'ils ne sont pas publics, mais occultes, et qu'il y ait nécessité de juger, parce que c'est un devoir, on peut reprendre ou juger avec humilité et avec crainte. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 19) : Si nous trouvons que nous avons le même vice, excitons-nous à faire les mêmes efforts. Toutefois l'homme ne se condamne pas lui-même pour cela, de telle sorte qu'il en résulte pour lui un nouveau motif de condamnation (1), mais en condamnant les autres, il montre qu'il est lui-même condamnable pour le même péché ou pour un péché semblable.

ARTICLE III. — LE JUGEMENT QUI VIENT D'UN SOUPÇON EST-IL ILLICITE (2)?

1. Il semble que le jugement qui provient d'un soupçon ne soit pas illicite. Car un soupçon paraît être une opinion incertaine au sujet d'une chose mauvaise. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 3) que le soupçon se rapporte au vrai et au faux. Or, à l'égard des choses contingentes, on ne peut avoir qu'une opinion incertaine. Par conséquent, puisque le jugement humain se rapporte à des actes humains qui consistent dans des choses particulières et contingentes, il semble qu'il ne serait jamais permis de juger, si on ne pouvait le faire d'après un soupçon.

2. Par un jugement illicite on fait injure au prochain. Or, le mauvais soupçon ne consiste que dans l'opinion d'un homme, et par conséquent il ne paraît pas faire injure à autrui. Le jugement soupçonneux n'est donc pas défendu.

3. S'il est illicite, il faut qu'il soit une chose injuste, parce que le jugement est un acte de justice, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, l'injustice est toujours dans son genre un péché mortel, comme nous l'avons vu (quest. LIX, art. 4). Le jugement de suspicion serait donc toujours un péché mortel, s'il était illicite. Mais il n'en est pas ainsi, parce que nous ne pouvons éviter les soupçons, comme le dit la glose de saint Augustin (*Ord. tract.* XC *in Joan.*) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* IV) : *Ne jugez pas avant le temps.* Le jugement soupçonneux ne paraît donc pas être illicite.

Mais c'est le *contraire*. Saint Chrysostome, à l'occasion de ces paroles de

(1) Dans cette hypothèse, il n'y a rien de coupable dans le jugement que le juge prononce. Saint Thomas avait enseigné d'abord le contraire (IV. dist. 19, quest. II, art. 2, quest. II), mais Cajétan et ses autres commentateurs observent qu'il s'est rétracté non-seulement ici, mais dans ses commentaires (Lect. in cap. VIII Joan. et in cap. II *Rom.*).

(2) Saint Thomas comprend sous le nom général de soupçon le doute et le jugement téméraire.

l'Evangile (Matth. VII) : *Nolite judicare*, dit (*alius auctor Hom.* XVII *in op. imperf.*) que par ce précepte le Seigneur ne nous défend pas de reprendre les autres chrétiens par bienveillance, mais il nous défend de faire jactance de nos vertus et de mépriser les autres en les haïssant et en les condamnant sur de simples soupçons.

CONCLUSION. — C'est un péché mortel que de juger et de condamner les autres sur de simples soupçons; c'est une chose légère que de commencer à douter de la probité d'un autre d'après de légers indices; mais le sentiment de celui qui juge les autres sur des preuves légères s'aggrave en raison de la gravité de la matière qui en fait l'objet.

Il faut répondre que, comme le dit Cicéron, le soupçon implique une mauvaise opinion des autres fondée sur des preuves légères. Il provient de trois sources : 1° de ce qu'un individu est mauvais en lui-même, et par là même qu'il a le sentiment de sa perversité, il croit facilement le mal des autres, suivant cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* X, 3) : *L'insensé manifeste sa folie dans la voie la plus unie, et comme il est insensé, il croit que tous les autres le sont aussi.* 2° Il provient de ce qu'on est mal disposé à l'égard d'un autre. Car quand on méprise ou qu'on hait quelqu'un, quand on est fâché contre lui ou qu'on lui porte envie, on en pense mal sur le moindre indice, parce qu'on croit facilement ce qu'on désire. 3° Il provient d'une longue expérience. Ainsi Aristote remarque (*Rhet.* lib. II, cap. 13) que les vieillards sont les plus soupçonneux, parce qu'ils ont maintes fois éprouvé les défauts des autres.—Les deux premières de ces causes appartiennent évidemment à la dépravation de la volonté ; mais la troisième affaiblit la nature du soupçon lui-même (1), parce que l'expérience mène à la certitude, qui est contraire à l'essence même du soupçon. C'est pourquoi le soupçon implique un vice, et plus il est développé, plus il est vicieux. Or, il y a dans le soupçon trois degrés. Le premier, c'est que sur de légers indices on commence à douter de la bonté de quelqu'un (2). Cette faute est légère et vénielle, car elle appartient à la tentation humaine, dont la vie ne peut être exempte, comme on le voit dans la glose (*Ord. Aug. cit. in arg.* 3) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* IV) : *Ne jugez pas avant le temps.* Le second degré, c'est quand on regarde comme certaine la malice d'autrui d'après des preuves légères. S'il s'agit de quelque chose de grave (3), il y a péché mortel, parce qu'on ne fait pas cela sans mépriser le prochain. C'est pourquoi la glose ajoute : Si nous ne pouvons éviter les soupçons parce que nous sommes des hommes, nous devons du moins retenir nos jugements, c'est-à-dire ne pas porter de sentences fermes et définitives. Le troisième degré, c'est quand un juge s'appuie sur un soupçon pour condamner quelqu'un (4). Cet acte appartient directement à l'injustice, et par conséquent il y a là un péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a pour les actes humains une certitude (5) qui n'est pas comme celle qui existe dans les sciences dé-

(1) Le doute que l'expérience inspire est ordinairement le doute négatif qui, au lieu d'être une faute, est un acte de prudence. Ainsi il est nécessaire que les maîtres, les pères de famille, les supérieurs, soupçonnent la conduite de ceux qui leur sont confiés ; que celui qui reçoit un inconnu dans sa maison prenne des précautions pour mettre ce qui lui appartient en sûreté.

(2) Dans ce cas, le doute n'est pas pleinement délibéré, comme l'observent Sylvius et les autres interprètes de saint Thomas.

(3) Il y a des théologiens qui prétendent que le soupçon téméraire, quand il se borne au doute et à l'opinion, n'est pas un péché mortel dans son genre. Cajétan, Lessius, La Cruz et plusieurs autres, sont de ce sentiment. Sylvius, Bannès, Medina, Molanus, Billuart, sont du sentiment opposé. Nous croyons que ces derniers ont le mieux saisi la pensée de saint Thomas.

(4) Un juge ne doit faire reposer sa sentence que sur des preuves certaines. Dans une affaire criminelle, s'il n'a que des preuves douteuses, il doit prononcer en faveur de l'accusé.

(5) La certitude morale ne peut pas avoir le caractère apodictique de la certitude métaphysique.

monstratives, mais qui est en rapport avec cette matière. C'est celle qu'on obtient au moyen de la preuve testimoniale.

Il faut répondre au *second*, que par là même qu'on a une mauvaise opinion d'un autre sans cause suffisante, on le méprise injustement, et c'est pour ce motif qu'on lui fait injure.

Il faut répondre au *troisième*, que la justice et l'injustice se rapportant aux opérations extérieures, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 9, et quest. LIX, art. 2), alors le jugement soupçonneux appartient directement à l'injustice quand il en vient à l'acte extérieur, et dans ce cas il est un péché mortel, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*). Mais le jugement intérieur appartient à l'injustice selon qu'il se rapporte au jugement extérieur, comme l'acte intérieur à l'acte extérieur, comme la concupiscence à la fornication, et la colère à l'homicide.

ARTICLE IV. — LES CHOSES DOUTEUSES DOIVENT-ELLES ÊTRE INTERPRÉTÉES DANS LE MEILLEUR SENS?

1. Il semble qu'on ne doive pas interpréter ce qui est douteux dans le meilleur sens. En effet, le jugement doit plutôt se porter sur ce qui arrive le plus souvent. Or, il arrive le plus souvent qu'on agit mal. *Car le nombre des insensés est infini*, d'après l'Ecriture (*Eccl.* I, 15), et il est dit ailleurs (*Gen.* VIII, 21) que *les sens de l'homme sont portés au mal dès sa jeunesse.* Nous devons donc plutôt interpréter ce qui est douteux en mal qu'en bien.

2. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 27) que c'est vivre selon la piété et la justice que d'apprécier sainement les choses sans pencher ni d'un côté, ni de l'autre. Or, celui qui prend dans le meilleur sens ce qui est douteux, penche d'un côté plus que d'un autre. On ne doit donc pas le faire.

3. L'homme doit aimer le prochain comme lui-même. Or, l'homme doit à l'égard de lui-même interpréter ce qui est douteux dans le sens le plus défavorable, d'après ce mot de Job (IX, 28) : *Je craignais toutes mes œuvres.* Il semble donc que ce qui est douteux à l'égard du prochain doive se prendre au pire.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* XIV) : *Qui non manducat, manducantem non judicet,* la glose dit (*Ord. Aug.* lib. II, *De serm. Dom. in mont.* cap. 18) qu'on doit interpréter dans le meilleur sens ce qui est douteux.

CONCLUSION. — Les preuves douteuses sur la perversité d'un autre doivent toujours s'interpréter de la meilleure part.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), par là même qu'on a une mauvaise opinion d'un autre sans cause suffisante, on lui fait injure et on le méprise. Or, on ne doit mépriser personne et on ne doit faire aucun tort, si on n'y est contraint. C'est pourquoi dès que nous n'avons pas de preuves évidentes de la malice de quelqu'un, nous devons le considérer comme bon, en interprétant dans le meilleur sens ce qui est douteux (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il peut se faire que celui qui interprète les choses en bonne part se trompe le plus souvent. Mais il vaut mieux qu'on se trompe souvent en pensant bien d'un méchant que de se

(1) Les théologiens distinguent deux sortes d'interprétation, l'une négative, qui empêche de prendre la chose au pire, et l'autre positive, qui la fait considérer au mieux. Ils reconnaissent qu'on ne doit pas la juger au pire, car ce serait tomber dans le jugement téméraire, mais ils croient qu'on ne doit pas la juger de la manière la plus favorable, à moins qu'on ne soit obligé d'agir. Dans d'autres cas on peut garder la plus stricte neutralité. C'est le sentiment de Cajétan et de la plupart des théologiens.

tromper quelquefois en pensant mal d'un homme de bien; parce que dans le second cas on fait injure à quelqu'un, et il n'en est pas de même dans le premier (1).

Il faut répondre au *second*, qu'autre chose est de juger des choses et autre chose de juger des hommes. Quand nous jugeons des choses, nous ne considérons pas le bien ou le mal relativement à la chose elle-même qui nous occupe et qui est indifférente à l'égard de la manière dont on la juge. On ne considère alors que le bien de celui qui juge, si son jugement est vrai, ou le mal, si son jugement est faux. Car le vrai est le bien de l'intellect, tandis que le faux est son mal, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). C'est pourquoi chacun doit s'efforcer de juger des choses d'après ce qu'elles sont. Mais quand nous jugeons des hommes, le bien et le mal se considèrent surtout relativement à celui qui est jugé. Il passe pour honorable, du moment qu'on le juge bon, et il est méprisable si on le juge mauvais. C'est pourquoi dans ce jugement nous devons plutôt chercher à juger l'individu favorablement, si nous n'avons pas la preuve évidente du contraire. Et quand l'homme se trompe, en jugeant bien d'un autre, cette erreur ne fait ni bien ni mal à son intelligence qui n'a pas à connaître en soi la vérité des choses contingentes, mais elle prouve plutôt la bonté de ses dispositions.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut interpréter une chose de deux manières en bonne ou en mauvaise part. 1° Par supposition (2). Ainsi quand nous devons employer un remède contre un mal qui est en nous ou dans les autres, il convient, pour appliquer ce remède avec plus de sécurité, que nous supposions que ce qui est efficace contre un grand mal, l'est beaucoup plus encore contre un mal moindre. 2° Nous interprétons une chose en bien ou en mal, en la définissant ou en la déterminant. Quand il s'agit des choses on doit s'efforcer d'interpréter chacune d'elles comme elle est; mais s'il s'agit des personnes, on doit tout interpréter dans le meilleur sens, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et ad 2).

ARTICLE V. — DOIT-ON TOUJOURS JUGER D'APRÈS LES LOIS ÉCRITES?

1. Il semble qu'on ne doive pas toujours juger d'après les lois écrites. Car il faut toujours éviter les jugements injustes. Or, quelquefois les lois écrites renferment des injustices, d'après cette parole du prophète (Is. X, 1) : *Malheur à ceux qui établissent des lois iniques et qui ont rendu des ordonnances injustes.* On ne doit donc pas toujours juger d'après les lois écrites.

2. Il faut que le jugement porte sur chaque événement en particulier. Or, aucune loi écrite ne peut comprendre tous les faits particuliers, comme on le voit (*Eth.* lib. V, cap. 10). Il semble donc qu'on ne doive pas toujours juger d'après les lois écrites.

3. La loi est écrite pour manifester le sentiment du législateur. Or, quelquefois il arrive que si le législateur était présent, il jugerait autrement. On ne doit donc pas toujours juger d'après les lois écrites.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de ver. relig.* cap. 31) : Pour les lois temporelles, quoique les hommes en soient juges quand ils les établissent, cependant une fois qu'elles sont instituées et confirmées, il n'est pas permis aux juges de les juger, mais ils doivent s'y conformer.

CONCLUSION. — Il est nécessaire qu'on juge toujours selon la lettre de la loi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le juge-

(1) *Quid perdo, si credo quod bonus est?* dit saint Augustin (*Ps.* CXLVII). Il ne peut en résulter au plus qu'un mal matériel, qui n'est rien comparativement au mal moral.

(2) Dans ce cas, on peut prendre la chose au pire, pour ne pas se trouver au dépourvu.

ment n'est rien autre chose qu'une définition ou une détermination de ce qui est juste. Or, une chose devient juste de deux manières : 1° d'après la nature même de la chose, et c'est ce qu'on appelle *le droit naturel;* 2° d'après une certaine convention humaine, et c'est ce qu'on appelle *le droit positif*, comme nous l'avons vu (quest. LVII, art. 2). Les lois sont écrites pour la manifestation de ces deux espèces de droit, mais d'une manière différente. Car la loi écrite contient le droit naturel, mais elle ne l'établit pas, parce qu'il ne tire pas sa force de la loi, mais de la nature. Au contraire le droit positif renferme la loi écrite et l'établit en lui donnant toute son autorité. C'est pourquoi il faut que le jugement soit conforme aux lois écrites; autrement il s'écarterait de la justice naturelle ou de la justice positive.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme la loi écrite ne donne pas de force au droit naturel, de même elle ne peut pas non plus l'affaiblir ou le détruire; parce que la volonté de l'homme ne peut changer la nature. C'est pourquoi si la loi écrite renferme quelque chose qui soit contraire au droit naturel, elle est injuste et n'est pas obligatoire. Car le droit positif n'est applicable que quand il est indifférent au droit naturel qu'une chose soit faite de telle ou telle manière, comme nous l'avons vu (quest. LVII, art. 2 ad 2). C'est pourquoi ces ordonnances sont beaucoup moins des lois que des altérations de la loi, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XCV, art. 2). Par conséquent on ne doit pas y conformer ses jugements.

Il faut répondre au *second*, que, comme les lois iniques sont par elles-mêmes toujours contraires au droit naturel ou qu'elles le sont le plus souvent; de même les lois positives qui sont justes peuvent s'écarter de l'équité dans certaines circonstances, au point que si on les suivait, on irait contre le droit naturel. Dans ce cas on ne doit pas juger selon la lettre de la loi, mais on doit revenir à l'équité que le législateur avait en vue. C'est ce qui fait dire au jurisconsulte Modestinus (*in Rep.* lib. VIII *ex quo refertur in ff.* lib. I, tit. III, leg. 25) que la raison du droit ou la bienveillance de l'équité ne souffre pas que ce qui a été introduit dans l'intérêt des hommes, soit interprété d'une manière trop dure et trop sévère contrairement à leur avantage. Dans ces circonstances le législateur jugerait lui-même autrement, et s'il eût prévu le cas, il l'aurait déterminé dans sa loi (1).

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE VI. — LE JUGEMENT USURPÉ EST-IL MAUVAIS?

1. Il semble que le jugement usurpé ne soit pas mauvais. Car la justice est la droiture des actions. Or, il importe peu à la vérité par qui elle soit proclamée, mais elle doit être acceptée de tout le monde. Il est donc indifférent à la justice que ce soit une personne ou une autre qui détermine ce qui est juste; ce qui est de l'essence du jugement.

2. Il appartient au jugement de punir les péchés. Or, il y en a qui sont loués pour avoir puni des fautes et qui n'avaient cependant pas d'autorité sur les prévaricateurs. C'est ainsi qu'on impute à justice à Moïse d'avoir tué un Egyptien (*Exod.* II) et qu'on exalte Phinées, le fils d'Eléazar (*Ps.* CV), pour avoir tué Zambri, le fils de Salum (*Num.* XXV). L'usurpation du jugement n'est donc pas une injustice.

3. La puissance spirituelle est distincte de la puissance temporelle. Or,

(1) On doit dans ce cas user de l'*épikie*. Nous avons dit dans quelles circonstances on devait faire usage de ce droit (tom. III, p. 429, not. 1). Dans le doute, il faut consulter le législateur, si la chose est possible; mais si on ne le peut sans de graves inconvénients, on peut agir contrairement aux paroles de la loi, s'il est probable qu'il n'a pas eu l'intention d'obliger dans cette circonstance.

quelquefois les prélats qui ont la puissance spirituelle se mêlent de ce qui regarde la puissance séculière. Le jugement usurpé n'est donc pas illicite.

4. Comme l'autorité est nécessaire pour bien juger, de même il faut à celui qui juge la justice et la science, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, on ne dit pas qu'un jugement est injuste, si on le prononce sans avoir l'habitude de la justice ou sans avoir la science du droit. Le jugement usurpé qu'on porte sans en avoir l'autorité n'est donc pas toujours injuste.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Rom.* XIV, *4*) : *Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui?*

CONCLUSION. — Comme on fait une injustice en forçant quelqu'un à observer une loi qui n'est pas revêtue de l'autorité publique, de même on pèche grièvement en jugeant un individu qu'on n'a pas le droit de juger, ou en usurpant la puissance judiciaire.

Il faut répondre que puisqu'on doit juger d'après les lois écrites, comme nous l'avons dit (art. préc.), celui qui porte un jugement, interprète d'une certaine façon le texte de la loi, en l'appliquant à une affaire particulière. Or, puisqu'il faut la même autorité pour interpréter la loi que pour la faire, il s'ensuit que comme on ne peut faire la loi que par l'autorité publique, de même on ne peut porter un jugement qu'au même titre; et cette autorité s'étend sur tous ceux qui font partie de la société. C'est pourquoi comme il serait injuste de forcer un autre individu à observer une loi qui n'aurait pas été sanctionnée par l'autorité publique; de même il est injuste de forcer quelqu'un à subir un jugement qui n'est pas prononcé au nom de cette même autorité.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui nous dit la vérité ne nous contraint pas à la recevoir (1), chacun reste libre de l'accepter ou de ne pas l'accepter comme il le veut; au lieu qu'un jugement implique une contrainte. C'est pourquoi il est injuste qu'on soit jugé par celui qui n'a pas légalement le droit de le faire.

Il faut répondre au *second*, que Moïse paraît avoir reçu par inspiration divine le pouvoir de tuer l'Egyptien, comme on le voit par ces paroles de l'Ecriture (*Act.* VII, 24) qui *rapporte qu'il frappa l'Egyptien parce qu'il croyait que ses frères comprendraient que le Seigneur devait délivrer Israël par son ministère.* — Ou bien on peut dire qu'il défendait avec la modération d'une juste protection celui de ses frères que l'Egyptien injuriait. C'est l'interprétation de saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 36), qui dit que celui qui ne met pas son compagnon à l'abri de l'injure, quand il le peut, est aussi coupable que celui qui l'injurie, et il cite à cette occasion l'exemple de Moïse. — On peut encore répondre avec saint Augustin (*Quæst. Exod.* lib. II, quest. II, et lib. XXII *cont. Faust.* cap. 70) que comme on loue la fertilité d'une terre qui produit des herbes inutiles avant d'avoir reçu de bonnes semences; ainsi cet acte de Moïse qui était coupable est loué, parce qu'il était un indice de la séve puissante qu'il y avait en lui; dans le sens qu'il révélait la vertu par laquelle il devait délivrer son peuple. — A l'égard de Phinées on doit dire qu'il agit sous l'inspiration divine, poussé par le zèle de Dieu; ou bien quoiqu'il ne fût pas grand prêtre, il était cependant le fils du grand prêtre; et il lui appartenait de juger cette action aussi bien qu'aux autres juges qui en étaient chargés (2).

(1) Ainsi le jurisconsulte est parfaitement en droit de donner une décision spéculative sur telle ou telle affaire qui lui est soumise, mais il n'y a que le juge qui puisse rendre une décision pratique qui soit obligatoire pour les parties.

(2) D'ailleurs la loi s'exprimait ainsi : *Occidet*

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle, comme le corps à l'âme : c'est pourquoi il n'y a pas usurpation, si le chef spirituel se mêle des choses temporelles relativement aux affaires pour lesquelles la puissance séculière lui est soumise, ou que cette puissance lui abandonne.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'habitude de la science et de la justice sont des perfections propres à chaque individu. C'est pourquoi quand elles font défaut on ne dit pas que le jugement est usurpé (1), comme on le dit, quand on n'a pas l'autorité publique à laquelle le jugement emprunte sa force coactive.

QUESTION LXI.

DES PARTIES DE LA JUSTICE.

Après avoir parlé de la justice, de l'injustice et du jugement, nous devons nous occuper des parties de la justice; et d'abord des parties subjectives qui sont les différentes espèces de justice, la justice distributive et la justice commutative; ensuite de ses parties intégrantes; enfin de ses parties potentielles, ou des vertus qui lui sont adjointes. Sur le premier point il y a deux sortes de considérations qui se présentent. La première a pour objet les parties mêmes de la justice et la seconde les vices qui lui sont opposés. Et comme la restitution parait être un acte de la justice commutative, nous traiterons : 1° de la distinction de la justice commutative et distributive; 2° de la restitution. — A l'égard de la première de ces deux considérations quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il deux espèces de justice, la justice distributive et la justice commutative? — 2° Leur milieu se prend-il de la même manière? — 3° Leur matière est-elle uniforme ou multiple? — 4° D'après une de ces espèces est-il juste de souffrir soi-même ce qu'on a fait souffrir aux autres?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER DEUX ESPÈCES DE JUSTICE, LA JUSTICE COMMUTATIVE ET LA JUSTICE DISTRIBUTIVE?

1. Il semble qu'on distingue à tort deux espèces de justice, la justice distributive et la justice commutative. En effet, il ne peut pas y avoir une espèce de justice qui nuise à la multitude; puisque la justice se rapporte au bien général. Or, il est contraire au bien général de la société de distribuer entre plusieurs les biens qui sont communs, parce que d'une part on épuise les richesses communes, et que de l'autre on corrompt les mœurs des hommes. Car Cicéron dit (*De offic.* lib. II) que celui qui reçoit devient pire, et qu'il est toujours plus disposé à attendre la même faveur. Cette distribution n'appartient donc pas à une espèce de justice.

2. L'acte de la justice consiste à rendre à chacun le sien, comme nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 2). Or, dans la distribution on ne rend pas à chacun le sien, mais on s'approprie ce qui était commun. Ce n'est donc pas une chose qui appartienne à la justice.

3. La justice n'existe pas seulement dans le prince, mais encore dans les sujets, comme nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 6). Or, c'est au prince qu'il appartient toujours de distribuer. Cet acte ne se rapporte donc pas toujours à la justice.

4. La justice distributive a pour objet les biens qui sont communs, comme on le voit (*Eth.* lib. V, cap. 2 et 3). Or, les biens communs appartiennent à la justice légale. Donc la justice distributive n'est pas une espèce de justice particulière, mais une espèce de justice légale.

5. L'unité et la pluralité ne changent pas l'espèce de la vertu. Or, la justice

unusquisque proximos suos, qui initiati sunt Beelphegor.

(1) Le jugement peut être faux, parce que celui qui l'a prononcé n'avait pas les lumières suffisantes, mais il n'est pas usurpé.

commutative consiste en ce qu'on rend quelque chose à un seul homme; et la justice distributive en ce qu'on donne quelque chose à plusieurs. Il n'y a donc pas là deux espèces de justice différente.

Mais c'est le *contraire*. Aristote distingue dans la justice deux parties (*Eth.* lib. v, cap. 2), et il dit que l'une dirige les distributions et l'autre les échanges.

CONCLUSION. — Il y a deux espèces de justice : l'une commutative qui dirige l'homme dans les conventions qui se font entre particuliers, et l'autre distributive qui distribue les choses communes dans une certaine proportion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest LVIII, art. 7 et 8), la justice particulière se rapporte à l'individu qui est à la société ce que la partie est au tout. Or, à l'égard d'une partie il peut y avoir deux espèces de rapport. Il y a celui de la partie à une autre partie, et c'est cette espèce de rapport qui existe entre un individu et un autre. Il est dirigé par la justice commutative qui consiste dans les échanges réciproques que se font deux personnes. L'autre rapport existe entre le tout et les parties, et il a pour analogue le rapport qu'il y a entre ce qui est général et chacun des individus (1). Ce rapport a pour règle la justice distributive qui répartit proportionnellement les choses qui sont communes. C'est pourquoi il y a deux espèces de justice, la justice distributive et la justice commutative.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme dans les largesses des particuliers on loue la modération et l'on blâme la profusion; de même dans la distribution des biens communs on doit y mettre un mode et une proportion, et c'est en cela que la justice distributive sert de règle.

Il faut répondre au *second*, que, comme la partie et le tout sont en quelque sorte une même chose; de même ce qui appartient au tout appartient d'une certaine manière à la partie; par conséquent, quand on distribue quelque chose des biens communs à certains individus, ils reçoivent tous en quelque façon ce qui est le leur (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte de la distribution qui a les biens communs pour objet, n'appartient qu'à celui qui est à la tête de ces biens; mais la justice distributive existe néanmoins dans les sujets auxquels on les distribue, dans le sens qu'ils sont contents de cette juste distribution. D'ailleurs cette distribution des biens communs se fait quelquefois, non pas à un Etat, mais à une seule famille; dans ce cas, elle peut être faite par l'autorité d'une personne privée.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement tire son espèce de son but (*ad quem*). C'est pourquoi il appartient à la justice légale de rapporter au bien général ce qui est propre aux personnes privées; tandis qu'au contraire c'est à la justice particulière à rapporter le bien général à de simples individus en le leur distribuant.

Il faut répondre au *cinquième*, que la justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement d'après l'unité et la pluralité, mais d'après la nature différente de la chose due (3). Car on ne doit pas à quelqu'un ce qui est commun de la même manière et au même titre que ce qui lui est propre.

(1) Ce rapport est celui du prince aux sujets. C'est au chef de l'Etat à répartir les charges, les honneurs, les peines et les récompenses sur les particuliers.

(2) Mais il y a entre eux une inégalité de droits fondée sur l'inégalité de leurs mérites.

(3) Le droit que l'on a aux emplois et aux récompenses publiques n'est pas un droit strict comme celui du créancier à l'égard de son débiteur. C'est pourquoi, quand on pèche contre la justice distributive, on n'est pas tenu, à ce titre, à restituer, comme quand on pèche contre la justice commutative.

ARTICLE II. — LE MILIEU S'ENTEND-IL DE LA MÊME MANIÈRE DANS LA JUSTICE DISTRIBUTIVE ET DANS LA JUSTICE COMMUTATIVE.

1. Il semble que le milieu s'entende de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative. Car elles sont l'une et l'autre comprises sous la justice particulière, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le milieu se considère de la même manière dans toutes les parties de la tempérance ou de la force. On doit donc le considérer aussi de la même façon dans la justice distributive et commutative.

2. La forme de la vertu morale consiste dans un milieu qui est déterminé conformément à la raison. Par conséquent, puisque la même vertu n'a qu'une forme, il semble qu'on doive dans ces deux espèces de justice considérer le milieu de la même manière.

3. Dans la justice distributive on considère le milieu d'après la dignité différente des personnes. Or, on considère aussi la dignité des personnes dans la justice commutative; par exemple pour les punitions. Car on punit plus celui qui frappe un prince que celui qui frappe une personne privée. Le milieu se considère donc de la même manière dans ces deux espèces de justice.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 3) que dans la justice distributive, on considère le milieu d'après une proportion géométrique, tandis que dans la justice commutative, on le considère d'après une proportion arithmétique.

CONCLUSION. — Dans la justice distributive, le milieu se prend d'après une proportion géométrique, tandis que dans la justice commutative, il se considère d'après une proportion arithmétique.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans la justice distributive on donne quelque chose à un individu, en tant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Or, ce qui est dû est d'autant plus grand que la partie a dans le tout une plus grande importance. C'est pourquoi dans la justice distributive, on donne une part des biens communs d'autant plus forte à un individu qu'il joue un rôle plus considérable dans la société. Ce rôle s'apprécie dans un Etat aristocratique (1) d'après la vertu; dans une oligarchie d'après les richesses, dans une démocratie d'après la liberté (2), et dans d'autres gouvernements d'une autre manière. C'est pour ce motif que dans cette justice le milieu ne se prend pas selon l'égalité d'une chose à une autre, mais selon la proportion des choses aux personnes; de telle sorte que, comme une personne en surpasse une autre, de même la chose qui est donnée à l'une surpasse celle qui est donnée à une autre. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 3) que ce milieu est en rapport avec la proportion géométrique, dans laquelle l'égalité se considère non d'après la quantité, mais d'après la proportion, comme si nous disions que : six sont à quatre ce que trois sont à deux (3). Il y a là une proportion dont le quotient est 1 1/2, parce que le nombre le plus élevé renferme 1 fois 1/2 le plus petit. Mais il n'y a pas égalité dans l'excédant sous le rapport de la quantité ; parce que 6 surpassent 4 de deux et 3 surpassent 2 seulement d'une unité. — Au contraire, dans les échanges on rend quelque chose à une personne à cause de ce qu'on en a reçu, comme on le voit princi-

(1) Le mot *aristocratie* se prend ici dans toute la rigueur de son étymologie grecque, et signifie le gouvernement des meilleurs. On peut voir sur ces différentes formes de gouvernement ce qu'en dit Aristote dans sa Politique (liv. IV). Saint Thomas suit ici ses idées.

(2) D'après Aristote, c'est la pauvreté qui donne naissance à la démocratie (*Pol.* lib. IV, cap. 5).

(3) La récompense est ainsi proportionnée au mérite, d'après la raison géométrique.

palement à l'égard de l'achat et de la vente qui sont les contrats dans lesquels on trouve l'essence première de l'échange. C'est pourquoi il faut qu'il y ait égalité entre une chose et une autre, de telle sorte que quand on a d'un autre plus que le sien, on doit le rendre dans la même quantité à celui à qui il appartient. L'égalité a donc lieu alors d'après le milieu arithmétique, qui se considère selon l'excédant égal de la quantité. C'est ainsi que le nombre cinq tient le milieu entre six et quatre, parce qu'il surpasse et il est surpassé d'une unité. Par conséquent, si au début, deux individus possédaient cinq, et que l'un ait pris une unité à l'autre, il s'est trouvé avec six, tandis que l'autre n'avait plus que quatre. La justice consiste donc à les ramener l'un et l'autre au milieu, en prenant un à celui qui a six et en le donnant à celui qui a quatre. Car alors ils auront l'un et l'autre cinq, ce qui est le milieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les autres vertus morales on considère le milieu d'après la raison et non d'après la chose; mais dans la justice on considère le milieu de la chose, c'est pour cela qu'on le considère d'une manière différente, selon que les choses sont diverses.

Il faut répondre au *second*, que la forme générale de la justice est l'égalité qui est commune à la justice distributive et à la commutative; mais elle existe dans l'une selon la proportion géométrique, tandis qu'elle existe dans l'autre selon la proportion arithmétique.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les actions et les passions la condition de la personne influe sur la quantité de la chose : car l'injure est plus grande, si l'on frappe un prince, que si l'on frappe une personne privée. C'est pourquoi la condition de la personne se considère en elle-même dans la justice distributive; au lieu que dans la justice commutative on ne la considère que selon qu'elle change les choses.

ARTICLE III. — LA MATIÈRE DE CES DEUX ESPÈCES DE JUSTICE EST-ELLE DIFFÉRENTE?

1. Il semble que la matière de ces deux espèces de justice ne soit pas différente. Car la diversité de la matière produit la diversité de la vertu, comme on le voit pour la tempérance et la force. Si donc la matière de la justice distributive et de la justice commutative est différente, il semble qu'elles ne soient pas contenues toutes les deux sous une seule vertu, c'est-à-dire sous la justice.

2. La distribution qui appartient à la justice distributive a pour objet l'argent, l'honneur, ou les autres choses que l'on peut répartir entre ceux qui font partie de la même société, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2). C'est sur ces mêmes choses que portent les échanges qui ont lieu entre les individus et qui constituent la justice commutative. La matière de la justice distributive et commutative n'est donc pas différente.

3. Si la matière de la justice distributive est autre que la matière de la justice commutative, parce qu'elles diffèrent d'espèce, là où il n'y aura pas différence d'espèce, il ne devra pas y avoir diversité de matière. Or, Aristote (*loc. cit.*) fait une seule espèce de la justice commutative qui a cependant une matière multiple. Il ne semble donc pas que la matière de ces espèces soit multiple.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 2) qu'il y a une espèce de justice pour diriger les distributions, et une autre espèce pour régler les échanges.

CONCLUSION. — La matière de la justice distributive et de la justice commutative n'est pas la même, mais elle est différente; puisque l'une a pour objet les distributions et l'autre les échanges.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 9 ad 2, et art. 10), la justice a pour objet les opérations extérieures, c'est-à-dire les distributions et les échanges qui consistent dans l'usage de ce qui est extérieur; des choses, des personnes ou des œuvres: des choses, comme quand on ravit ou qu'on rend à un autre ce qui est le sien; des personnes, comme quand on fait injure à une personne en la frappant ou en l'injuriant, ou quand on lui témoigne du respect; des œuvres, quand on exige d'un autre ou qu'on lui accorde un travail à juste titre. Si donc nous considérons comme la matière de ces deux espèces de justice les choses, dont on fait usage, elles ont l'une et l'autre la même matière (1); car les choses peuvent être distribuées par l'autorité publique aux particuliers, et elles peuvent être échangées d'individu à individu, et les travaux peuvent être également l'objet d'une répartition et d'une récompense (2). — Mais si nous considérons comme la matière de ces deux espèces de justice, les actions principales par lesquelles nous employons les personnes, les choses et les œuvres, nous trouverons que cette matière n'est pas de part et d'autre la même. Car la justice distributive dirige les répartitions, et la justice commutative règle les commutations qui peuvent se faire entre deux individus, et parmi ces commutations, les unes sont involontaires et les autres volontaires. Elles sont involontaires quand on se sert de la chose d'un autre, de sa personne ou de son œuvre, malgré lui; ce qui arrive quelquefois secrètement par la fraude et d'autres fois ouvertement par la violence. Or, il peut se faire qu'on attaque un individu de ces deux manières, dans sa chose ou dans la personne qui lui est unie. Pour sa chose, si on la prend à la dérobée, on appelle cela un *vol;* si on la prend ouvertement, on dit que c'est une *rapine.* Sa propre personne peut être atteinte ou dans son existence même ou dans sa dignité. On l'attaque dans son existence d'une manière occulte en le frappant ou en le tuant perfidement, et en l'empoisonnant; on l'attaque ouvertement, en le mettant à mort devant tout le monde, en l'incarcérant, en le fustigeant ou en le mutilant. On le blesse dans sa dignité en lui nuisant en secret par de faux témoignages ou des détractions qui lui enlèvent sa réputation, et par d'autres moyens semblables; ou en l'accusant ouvertement en justice et en le couvrant d'injures. Relativement aux personnes qui lui sont unies, on le blesse secrètement dans son épouse, quand on en abuse par l'adultère; dans son serviteur, quand on le séduit pour l'éloigner de lui, et ces mêmes actes peuvent se faire ouvertement. Il faut faire le même raisonnement sur les autres personnes unies à un individu et que l'on peut injurier de toutes les manières dont on injurie la personne principale. Mais l'adultère et la séduction du serviteur sont des injures propres qui ont pour objet ces personnes. Toutefois, comme le serf (3) est la possession du maître, cette dernière injure revient au vol. — Les commutations sont volontaires quand un individu cède volontairement sa chose à un autre. Si on la donne simplement à un autre sans la lui devoir, comme dans la donation, ce n'est pas un acte de justice, mais un acte de libéralité. La cession volontaire n'appartient à la justice qu'autant qu'elle constitue une dette. Ce qui arrive de plusieurs façons. 1° Quand on cède absolument sa chose à un autre pour recevoir en retour une autre chose, comme il arrive dans les ventes et les achats. 2° Quand on transmet sa chose à un autre

(1) Elles ont l'une et l'autre la même matière éloignée, mais elles n'ont pas la même matière prochaine.

(2) Il appartient à la justice distributive de répartir, et à la justice commutative de récompenser.

(3) Le mot *servus* est pris ici dans le sens qu'on attachait au mot serf dans le moyen âge.

et qu'on lui en accorde l'usage avec l'obligation de la rendre. Si on lui accorde gratuitement cet usage, on l'appelle *usufruit*, pour les choses qui fructifient (1), ou simplement *prêt* ou *commodat*, pour celles qui ne fructifient pas, comme l'argent, des vases, etc. Mais si on n'en accorde pas gratuitement l'usage, on lui donne le nom de *location*, de *bail*. 3° On donne sa chose sans l'aliéner, non pour qu'on en fasse usage, mais pour qu'on la garde, comme quand on fait un dépôt, ou à titre d'obligation, comme quand on laisse une chose en gage ou quand on est garant pour un autre. Dans toutes ces actions volontaires ou involontaires, le milieu doit être considéré sous le même rapport, c'est-à-dire selon l'égalité de la compensation (2). C'est pourquoi elles appartiennent toutes à la même espèce de justice, qui est la justice commutative.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — EST-IL JUSTE ABSOLUMENT QUE L'ON SOUFFRE SOI-MÊME CE QUE L'ON A FAIT SOUFFRIR AUX AUTRES (3)?

1. Il semble qu'il soit juste de souffrir absolument ce que l'on a fait souffrir aux autres. Car le jugement de Dieu est juste absolument. Or, la forme du jugement de Dieu est telle que l'on souffre d'après le mal qu'on a fait, suivant ces paroles de l'Evangile (Matth. VII, 2): *Vous serez jugés selon que vous aurez jugé, et on se servira envers vous de la mesure dont vous vous serez servis*. Il est donc juste absolument qu'on souffre ce qu'on a fait souffrir aux autres.

2. Dans les deux espèces de justice, on donne quelque chose à quelqu'un d'après une certaine égalité. On regarde à la dignité de la personne dans la justice distributive, et il semble qu'on doive apprécier son mérite en raison des services qu'elle rend à la société; au lieu que dans la justice commutative, on regarde à la chose dans laquelle on a éprouvé du dommage. Or, suivant ces deux sortes d'égalité, on souffre en raison de ce que l'on fait. Il semble donc juste absolument qu'on souffre ce qu'on a fait souffrir aux autres.

3. Il semble que si on ne devait pas souffrir selon le mal qu'on a fait, ce serait surtout à cause de la différence qu'il y a entre le volontaire et l'involontaire; car celui qui a fait une injure involontairement est moins puni. Or, le volontaire et l'involontaire qui se considèrent par rapport à nous, ne changent pas le milieu de la justice, qui est le milieu de la chose, et non un milieu relatif. Il paraît donc absolument juste qu'on souffre ce qu'on a fait souffrir aux autres.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 5) qu'il y a des circonstances où il n'est pas juste qu'on souffre ce que l'on a fait souffrir (4).

CONCLUSION. — Dans la justice commutative on doit souffrir ce qu'on a fait souffrir, mais il n'en est pas de même dans la justice distributive.

Il faut répondre que ce qu'on appelle *contrepassion* (5) implique une juste correspondance entre la passion et l'action antérieure qui l'a déterminée;

(1) Comme un pré, une vigne.

(2) C'est-à-dire qu'il faut que chacun ait exactement ce qui lui revient.

(3) Saint Thomas examine ici la loi ou la peine du talion, qui n'a pas seulement été en vigueur chez les Juifs, mais qui a été aussi admise chez un grand nombre de peuples anciens. Elle est mentionnée dans la loi des douze tables, et on peut voir à ce sujet les réflexions du philosophe Favorinus dans Aulu Gelle (*Noct. Attic.* lib. XX, cap. 1).

(4) Les pythagoriciens définissaient la justice : une action par laquelle on fait souffrir à un autre ce qu'on a souffert soi-même. C'était aussi une des maximes de *Rhadamante*, d'après Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 5).

(5) Ce mot, imaginé par de Marand, est ici employé pour rendre l'expression d'Aristote ἀντιπεπονθὸς qui n'a pas de terme correspondant en français. M. Thurot le traduit par réciprocité d'action. (V. sa traduction de la *Morale d'Aristote*.)

ce qui, dans le sens le plus propre, s'entend des passions et des actions injurieuses, par lesquelles on blesse la personne du prochain; comme quand celui qui frappe est à son tour frappé. La loi détermine cette espèce de justice quand elle dit (*Ex.* XXI, 23) *qu'on rendra âme pour âme, œil pour œil*, etc. Et parce que c'est une injustice que d'enlever le bien d'autrui, on a secondairement fait l'application de cette maxime au voleur, dans le sens que celui qui a fait du tort doit lui-même en subir dans ses biens. La loi renferme aussi cette juste compensation; car il est dit (*Ex.* XXII, 1) : *Si un homme a volé un bœuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq bœufs pour un et quatre brebis pour une.* Enfin on a appliqué en troisième lieu cette expression aux échanges volontaires dans lesquels il y a de part et d'autre action et passion, mais où le volontaire diminue la nature de la passion, comme nous l'avons dit (quest. LIX, art. 3). Dans toutes ces circonstances, d'après la nature de la justice commutative, il doit y avoir égalité de correspondance, de manière que la passion soit égale à l'action. Mais cette égalité n'aurait pas toujours lieu, si l'on éprouvait dans l'espèce le même mal que celui qu'on a produit. Car quand on injurie une personne qui est plus élevée que soi, l'action l'emporte sur la passion de la même espèce que l'on pourrait subir. C'est pourquoi celui qui frappe un prince n'est pas seulement frappé de la même manière, mais il est beaucoup plus puni. De même quand on fait du tort involontairement à quelqu'un dans ses biens, l'action l'emporterait sur la passion, si on se contentait de reprendre à l'individu la chose qui n'est pas à lui, parce que celui qui a fait tort à l'autre ne perdrait rien dans la réalité. C'est pourquoi, pour le punir, on exige qu'il rende davantage, parce qu'il n'a pas seulement fait du tort à un simple particulier, mais encore à l'Etat, en méconnaissant l'assurance que donne sa protection. De même dans les échanges volontaires la passion ne serait pas toujours égale, si l'on donnait sa chose en retour de celle d'un autre; parce que la chose de l'autre peut mieux valoir que la sienne. C'est pourquoi il faut dans ces échanges égaler la passion à l'action d'après une certaine mesure proportionnelle, et c'est pour cela que la monnaie a été inventée (1). La *contrepassion* a donc lieu dans la justice commutative. — Mais elle n'est pas applicable dans la justice distributive. Car dans cette justice on ne considère pas l'égalité selon la proportion d'une chose à une autre ou de la passion à l'action, d'où est venue la *contrepassion*, mais on la considère selon le rapport des choses aux personnes, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette forme du jugement de Dieu se considère suivant l'essence de la justice commutative, c'est-à-dire selon le rapport qu'il doit y avoir entre les mérites et les récompenses, entre les supplices et les péchés.

Il faut répondre au *second*, que si l'on accordait à celui qui aurait servi la société une récompense pour les services qu'il lui aurait rendus, cet acte n'appartiendrait pas à la justice distributive, mais à la justice commutative. Car dans la justice distributive on ne considère pas l'égalité de la chose reçue à la chose donnée, mais on ne considère que le mérite et la condition des personnes.

Il faut répondre au *troisième*, que quand l'action injurieuse est volontaire l'offense est plus grande, et la chose par conséquent est considérée comme

(1) On peut voir sur l'origine de la monnaie ce qu'en disent Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5) et Averroës dans son commentaire sur la République de Platon (p. 356 et 345).

plus grave. Il faut donc qu'elle soit punie davantage, ce qui ne repose pas sur une différence relative, mais sur une différence réelle.

QUESTION LXII.

DE LA RESTITUTION.

Nous devons maintenant nous occuper de la restitution. — A cet égard huit questions se présentent : 1° De quelle espèce de justice est-elle l'acte ? — 2° Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce qu'on a volé ? — 3° Faut-il restituer plus qu'on a pris ? — 4° Doit-on restituer ce qu'on n'a pas ravi ? — 5° Faut-il restituer l'objet à celui auquel il a été ravi ? — 6° Faut-il que celui qui possède l'objet le restitue ? — 7° Y en a-t-il d'autres qui y soient tenus ? — 8° Doit-on restituer immédiatement ?

ARTICLE I. — LA RESTITUTION EST-ELLE UN ACTE DE LA JUSTICE COMMUTATIVE ?

1. Il semble que la restitution ne soit pas un acte de la justice commutative. Car la justice a pour objet ce qui est dû. Or, comme la donation peut avoir pour objet ce qu'on ne doit pas, de même aussi la restitution. La restitution n'est donc l'acte d'aucune des parties de la justice.

2. On ne peut pas restituer ce qui est passé et ce qui ne subsiste plus. Or, la justice et l'injustice ont pour objet les actions et les passions qui ne subsistent pas, mais qui passent. La restitution ne paraît donc pas être l'acte d'une des parties de la justice.

3. La restitution est une réparation qui a pour but de rendre ce qu'on a soustrait. Or, on peut soustraire quelque chose à un individu non-seulement dans les échanges, mais encore dans les répartitions, comme quand on donne à quelqu'un moins qu'il ne doit avoir. La restitution n'est donc pas plus l'acte de la justice commutative que de la justice distributive.

Mais c'est le *contraire*. Restituer, c'est le contraire de ravir. Or, ravir la chose d'autrui est un acte d'injustice qui a pour objet les échanges. La restitution est donc l'acte de la justice commutative qui règle ces transactions.

CONCLUSION. — La restitution est un acte de la justice commutative.

Il faut répondre que restituer ne paraît être rien autre chose que de mettre de nouveau quelqu'un en possession de sa chose. Ainsi dans la restitution l'égalité de la justice se considère d'après le rapport qu'il y a d'une chose à une autre ; ce qui appartient à la justice commutative. C'est pourquoi la restitution est un acte de cette justice, quand la chose de l'un est retenue par un autre, soit volontairement comme dans le prêt ou dans le dépôt ; soit involontairement comme dans la rapine ou le vol (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qu'on ne doit pas à un autre, n'est pas à lui, à proprement parler, quoiqu'il lui ait appartenu à une époque. C'est pourquoi quand on rend à un autre ce qu'on ne lui doit pas, il y a plutôt une donation nouvelle qu'une restitution. Cependant il y a là une apparence de restitution, parce que la chose est matériellement la même ; mais elle ne l'est pas selon la raison formelle que la justice a pour objet et qui consiste à rendre à chacun le sien. Il n'y a donc pas de restitution proprement dite.

Il faut répondre au *second*, que le mot restitution, selon qu'il implique la

(1) Les théologiens définissent la restitution : *Rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio.*

rentrée en jouissance, suppose l'identité de la chose. C'est pourquoi, selon la première acception de ce mot, la restitution paraît avoir lieu surtout pour les choses extérieures, qui en restant les mêmes substantiellement et par rapport au droit de propriété, peuvent passer de l'un à l'autre. Mais comme le mot de communication est passé de ces choses aux actions ou aux passions qui ont pour objet le respect ou l'injure des personnes; ce qui leur nuit ou ce qui leur est avantageux; de même le mot de restitution a été employé pour des choses qui, quoiqu'elles ne subsistent pas réellement, subsistent cependant dans leur effet corporel, comme quand on a été blessé par les coups qu'on a reçus, ou dans l'opinion, comme quand un homme reste diffamé par les paroles injurieuses qu'on a dites sur son compte, ou lorsqu'il a été atteint dans son honneur (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la récompense accordée par le distributeur à quelqu'un qui a reçu de lui moins qu'il ne devait lui donner, repose sur le rapport d'une chose à une autre; de telle sorte qu'on doit donner d'autant plus à quelqu'un qu'il a reçu moins qu'il ne devait avoir. C'est pourquoi cet acte appartient à la justice commutative (2).

ARTICLE II. — EST-IL DE NÉCESSITÉ DE SALUT QU'ON RESTITUE CE QU'ON A DÉROBÉ (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire au salut qu'on restitue ce qu'on a dérobé. Car ce qui est impossible n'est pas de nécessité de salut. Or, il est quelquefois impossible de restituer ce qu'on a pris; par exemple, quand on a enlevé à quelqu'un un membre ou la vie. Il ne semble donc pas qu'il soit de nécessité de salut qu'on rende à un autre ce qu'on lui a ravi.

2. Il n'est pas de nécessité de salut qu'on fasse un péché, parce qu'alors l'homme serait perplexe. Or, quelquefois on ne peut pas rendre à autrui ce qu'on lui a enlevé sans péché : par exemple, quand on a enlevé à quelqu'un sa réputation en disant la vérité. Il n'est donc pas de nécessité de salut qu'on rende ce qu'on a pris.

3. Il ne peut pas se faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été. Or, quelquefois un individu perd toute sa dignité personnelle par là même qu'il s'est laissé blâmer injustement par quelqu'un. On ne peut donc pas lui rendre ce qu'on lui a ravi, et par conséquent il n'est pas de nécessité de salut qu'on le fasse.

4. Celui qui empêche quelqu'un d'arriver à un avantage paraît le lui enlever. parce qu'une différence légère paraît être nulle, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 56). Or, quand on empêche quelqu'un d'obtenir une prébende ou quelque autre avantage semblable, il ne semble pas qu'on soit tenu de le lui restituer, parce que quelquefois on ne le pourrait pas. Il n'est donc pas nécessaire au salut de rendre ce qu'on a pris.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Ep. ad Maced.* CLIII) : Si on peut rendre le bien d'autrui pour lequel on a péché et qu'on ne le rende pas, la pénitence n'est pas réelle, mais feinte. Si au contraire on agit sincèrement, le péché n'est remis qu'autant qu'on a restitué ce qu'on a pris, quand on peut le faire (4).

(1) Cette réparation que l'on fait à l'honneur de l'offensé est plutot une satisfaction qu'une restitution, surtout quand on s'en acquitte en s'humiliant et en faisant ses excuses.

(2) Il est rare que la justice commutative ne se trouve pas ainsi annexée à la justice distributive.

(3) L'Ecriture est formelle à cet égard (Matth XXII, 21) : *Reddite ergò quæ sunt Cæsaris Cæsari.* (*Rom.* XIII, 7) : *Reddite ergò omnibus debita.*

(4) L'obligation de restituer est de droit naturel, de droit divin et de droit humain. Elle n'est pas de nécessité de moyen pour être sauvé, mais elle est de nécessité de précepte.

CONCLUSION. — Il est de nécessité de salut de restituer ce qu'on a dérobé injustement.

Il faut répondre que la restitution, comme nous l'avons dit (art. préc.), est un acte de la justice commutative qui consiste dans une certaine égalité. C'est pourquoi pour restituer, il faut rendre la chose qu'on a injustement ravie. Car en la reproduisant on répare l'égalité qui avait été troublée. Mais si l'objet a été enlevé à juste titre, l'égalité existe; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il y ait restitution, puisque la justice consiste dans l'égalité. Par conséquent puisque pour être sauvé il est nécessaire d'observer la justice, il s'ensuit qu'il est nécessaire au titre même de rendre ce que l'on a pris injustement.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on ne peut pas rendre l'équivalent, il suffit de rendre ce qu'on peut, comme on le voit à l'égard des honneurs qui se rapportent à Dieu et aux parents, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.). C'est pourquoi quand ce qu'on a ravi ne peut pas être restitué sur le pied de l'égalité, on doit faire ce qu'il est possible. Ainsi quand on a ravi à quelqu'un un membre, on doit lui faire une compensation en argent ou en dignité selon la condition des personnes, suivant l'arbitrage d'un homme de bien.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut enlever à quelqu'un sa réputation de trois manières : 1° en disant la vérité et en la disant à bon droit, comme quand on fait connaître les vices d'un individu, en observant toutes les règles qu'on doit observer en pareil cas; et alors on n'est pas tenu à rétablir la réputation qu'on a ainsi compromise; 2° en disant des choses fausses et en le faisant injustement. Dans ce cas on est tenu de rétablir la réputation en avouant que l'on a dit des faussetés; 3° en disant vrai, mais injustement, comme quand on révèle les fautes d'un autre sans en avoir le droit. On est tenu alors de réparer sa réputation autant qu'on le peut, mais sans dire de mensonge (1); par exemple, on peut dire qu'on a mal parlé, ou qu'on l'a diffamé injustement (2). Ou bien si on ne peut rétablir sa réputation, il faut user autrement de compensation à son égard, comme nous l'avons dit pour les autres circonstances (*in solut. præc.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne peut pas se faire que l'action de celui qui injurie n'ait pas existé; mais il peut se faire que son effet, c'est-à-dire la perte que devait subir la dignité de la personne dans l'opinion des hommes, soit réparée par le respect qu'on lui témoigne.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut empêcher quelqu'un d'avoir une prébende de beaucoup de manières : 1° justement, si pour la gloire de Dieu ou l'utilité de l'Eglise on la fait obtenir à une autre personne qui en est plus digne, et alors on n'est tenu d'aucune manière à lui restituer ou à l'indemniser; 2° injustement, par exemple si on a voulu nuire à l'individu par haine, par vengeance, ou de quelque autre manière. Dans ce cas si on empêche de donner la prébende à celui qui la mérite, en conseillant de ne pas la lui donner, avant qu'on ne fût bien décidé à le faire, on est tenu à une indemnité, selon la condition des personnes et de l'affaire appréciée par un homme sage. On n'est pas toutefois tenu à lui donner ce que valait la prébende, parce qu'il ne l'avait pas encore obtenue et que bien des choses pouvaient l'empêcher de l'avoir. Mais s'il était décidé qu'on donnerait une pré-

(1) Ce serait réparer un mal par un autre mal; ce qui n'est jamais permis.

(2) On peut dire de lui tout le bien qu'on en sait, afin de lui faire regagner l'estime et la considération qu'on lui a ravies. Mais souvent ces moyens sont insuffisants; ce qui prouve combien l'on doit veiller sur soi-même pour éviter la médisance, puisque cette faute peut être irréparable.

bende à quelqu'un et que sans de justes motifs on vînt à faire révoquer cet arrêt, c'est comme si on lui ravissait la prébende elle-même ; c'est pourquoi on est tenu de lui restituer une valeur égale (1), toutefois selon ses moyens.

ARTICLE III. — SUFFIT-IL DE RESTITUER UNIQUEMENT CE QUE L'ON A PRIS INJUSTEMENT ?

1. Il semble qu'il ne suffise pas de restituer simplement ce que l'on a pris injustement. Car il est dit (*Ex.* XXII, 1) : *Si on a volé un bœuf ou une brebis, et qu'on l'ait tué ou vendu, on rendra cinq bœufs pour un seul et quatre brebis pour une.* Or, tout le monde est tenu d'observer les préceptes de la loi divine. Celui qui vole est donc tenu de restituer le quadruple ou le quintuple.

2. *Ce qui est écrit l'a été pour notre enseignement,* comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XV, 4). Or, Zachée dit au Seigneur (Luc. XIX, 8) : *Si j'ai pris quelque chose, je rends le quadruple.* L'homme doit donc rendre plus qu'il n'a reçu injustement.

3. On ne peut pas enlever justement à quelqu'un ce qu'il ne doit pas donner. Or, le juge fait rendre à bon droit au voleur pour l'amende plus qu'il n'a pris. On doit donc payer ce surcroît, et par conséquent il ne suffit pas de rendre simplement ce qu'on a pris.

Mais c'est le *contraire.* La restitution ramène à l'égalité ce qui a été enlevé inégalement. Or, en rendant simplement ce qu'on a reçu on revient à l'égalité. On est donc tenu seulement de restituer autant qu'on a reçu.

CONCLUSION. — Avant la condamnation du juge on n'est pas tenu de rendre plus qu'on a reçu, mais en punition de l'injustice qu'on a faite on est tenu de restituer conformément à sa sentence.

Il faut répondre que quand on ravit injustement le bien d'autrui, il y a là deux choses à considérer : l'une est l'inégalité de la part de la chose, qui est quelquefois sans injustice, comme on le voit à l'égard du prêt (2) ; l'autre est le péché d'injustice qui peut exister, quoique l'égalité de la chose n'ait pas été troublée (3), comme quand on cherche à faire violence à quelqu'un, mais qu'on n'y parvient pas (4). — On remédie à la première chose par la restitution, dans le sens qu'elle répare l'égalité. A cet égard il suffit de rendre à autrui autant qu'on en a reçu. Mais on remédie à la faute par la peine qu'il appartient au juge d'infliger. C'est pourquoi avant d'avoir été condamné par le juge, on n'est pas tenu de rendre plus qu'on a reçu (5), mais après la condamnation il faut subir sa peine.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente, parce que cette loi qui détermine la peine que le juge doit infliger, ne doit plus être observée maintenant, puisque personne n'est tenu d'observer les préceptes judiciels depuis l'avénement du Christ, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CIV, art. 3). Cependant une loi humaine peut établir la même prescription ou une prescription semblable.

Il faut répondre au *second,* que Zachée a ainsi parlé parce qu'il avait l'in-

(1) Cette obligation passe aux héritiers, d'après de Lugo, Lessius, Laynann, les conférences d'Angers (Vid. saint Alphonse de Liguori, lib. III, n° 996).

(2) Dans le prêt ou le dépôt, on reçoit et l'on conserve la chose d'autrui sans commettre la moindre injustice.

(3) Ainsi on peut avoir l'intention de ravir à un autre ce qui lui appartient. Cette intention est une faute, cependant elle ne cause au prochain aucun tort tant qu'elle n'est pas réalisée

(4) Mais il y a tout à la fois faute et dommage causé, quand on ravit injustement à quelqu'un ce qui lui appartient.

(5) Ainsi, par exemple, s'il est défendu de vendre le blé au delà de 3 francs, sous peine d'une amende de 200 francs, et qu'on le vende 5 francs, on ne doit restituer que 2 francs à l'acheteur. On n'est obligé à donner les 200 francs qu'autant qu'on a été trouvé en faute par le pouvoir civil et qu'on a été condamné à cette amende.

tention de faire des œuvres de surérogation (1). C'est pourquoi il avait dit auparavant : *Je donne aux pauvres la moitié de mes biens.*

Il faut répondre au *troisième*, que le juge peut à juste titre condamner le coupable à quelque chose de plus qu'il n'a pris, sous forme d'amende ; mais cela n'était pas dû avant qu'il n'eût porté sa condamnation.

ARTICLE IV. — DOIT-ON RESTITUER CE QU'ON N'A PAS PRIS ?

1. Il semble qu'on doive restituer ce qu'on n'a pas pris. Car celui qui fait du tort à quelqu'un est tenu de le réparer. Or, quelquefois on fait tort à quelqu'un au delà de ce qu'on lui a pris. Ainsi celui qui prend des semences fait tort à celui qui les a semées de toute la moisson qu'il aurait récoltée. Il semble donc que dans ce cas il soit tenu de la lui restituer et par conséquent de lui rendre ce qu'il ne lui a pas enlevé.

2. Celui qui retient l'argent d'un créancier au delà du terme fixé, paraît lui faire tort de tout ce qu'il aurait pu gagner avec cet argent, et cependant il ne le lui enlève pas. Il semble donc qu'on soit tenu de restituer ce qu'on n'a pas enlevé.

3. La justice humaine vient de la justice divine. Or, on doit rendre à Dieu plus qu'on en a reçu, d'après ces paroles (Matth. xxv, 26) : *Vous saviez que je moissonne où je n'ai pas semé, et que je recueille où je n'ai rien mis.* Il est donc juste de rendre à un homme ce qu'on n'en a pas reçu.

Mais c'est le *contraire*. La restitution appartient à la justice dans le sens qu'elle produit l'égalité. Or, si on restituait ce qu'on n'a pas reçu, il n'y aurait pas d'égalité. Par conséquent il n'est pas juste que cette restitution se fasse.

CONCLUSION. — On n'est pas tenu de restituer ce qu'on n'a pas enlevé.

Il faut répondre que celui qui fait du tort à quelqu'un semble lui enlever l'objet sur lequel porte le dommage qu'il lui cause ; car il y a perte par là même qu'on a moins qu'on ne doit avoir, d'après Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4). C'est pourquoi on est tenu à restituer le dommage qu'on a causé à quelqu'un. Or, on nuit ainsi à quelqu'un de deux manières : 1° parce qu'on lui enlève ce qu'il possédait actuellement. Cette perte doit toujours être réparée par une compensation égale. Par exemple, si on a fait tort à quelqu'un en renversant sa maison, on est tenu à lui en rendre la valeur. 2° On peut faire tort à quelqu'un en l'empêchant d'acquérir ce qu'il était en voie de posséder. Cette perte ne doit pas être compensée par une valeur égale, parce que posséder une chose virtuellement c'est moins que de la posséder en acte. Or, celui qui est en voie d'obtenir une chose ne la possède que virtuellement ou en puissance. C'est pourquoi si on lui rendait de quoi posséder la même chose en acte, on ne lui restituerait pas simplement ce qu'on lui a ravi, mais davantage, ce qui n'est pas nécessaire à la restitution, comme nous l'avons dit (art. préc.). On est tenu cependant à une indemnité proportionnée à la condition des personnes et des affaires (2).

La réponse au *premier* et au *second* argument est par là même évidente. Car celui qui a ensemencé un champ ne possède pas encore la moisson en acte (3), il ne l'a que virtuellement. De même celui qui a de l'argent, n'a pas encore en acte le profit qu'il en espère, il ne l'a qu'en puissance ; et ces deux choses peuvent ne pas réussir pour une foule de motifs.

(1) Ce que Zachée fit est de conseil, mais non de précepte.

(2) Dans ce cas, il faut s'en rapporter au jugement des personnes prudentes et probes pour faire apprécier la somme que l'on doit restituer.

(3) Celui qui couperait ou qui foulerait des grains encore en herbes ne devrait donc pas rendre le prix qu'ils auraient produit au temps de la moisson.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu n'exige pas de l'homme autre chose que le bien qu'il a semé en nous. C'est pourquoi cette parole doit s'entendre selon l'opinion fausse du serviteur paresseux qui prétendait n'avoir rien reçu de personne; ou bien elle signifie que Dieu exige de nous les fruits de ses dons qui sont de lui et de nous, quoiqu'il nous accorde ses dons sans nous.

ARTICLE V. — FAUT-IL TOUJOURS RESTITUER A CELUI DONT ON A REÇU QUELQUE CHOSE?

1. Il semble qu'il ne faille pas restituer à celui dont on a reçu quelque chose. Car nous ne devons nuire à personne. Or, quelquefois on nuirait à un individu, si on lui rendait ce qu'on a reçu de lui, ou l'on nuirait aux autres; par exemple si l'on rendait à un furieux le glaive qu'il a mis en dépôt. On ne doit donc pas toujours restituer à quelqu'un ce qu'on en a reçu.

2. Celui qui a donné quelque chose illicitement ne mérite pas de le recouvrer. Or, quelquefois on donne illicitement ce qu'un autre reçoit de même; comme on le voit à l'égard de celui qui donne et de celui qui reçoit quelque chose par simonie. On ne doit donc pas toujours restituer à celui dont on a reçu.

3. Personne n'est tenu à l'impossible. Or, il est quelquefois impossible de restituer à celui dont on a reçu, soit parce qu'il est mort, soit parce qu'il est trop éloigné, soit parce qu'il est inconnu. On ne doit donc pas toujours restituer à celui auquel on a pris quelque chose.

4. L'homme doit une plus grande récompense à celui dont il a reçu un plus grand bienfait. Or, l'homme a reçu des autres personnes, par exemple de ses parents, un bienfait plus grand que de celui qui lui a fait un prêt ou un dépôt. On doit donc quelquefois secourir une autre personne plutôt que de restituer à celle dont on a reçu.

5. Il est inutile de restituer ce qui reviendra par la restitution dans la main de celui qui restitue. Or, si un prélat a soustrait quelque chose injustement à l'Eglise et qu'il le lui restitue, l'objet restitué reviendra dans ses mains, parce qu'il est le conservateur des biens ecclésiastiques. Il ne doit donc pas restituer à l'Eglise qu'il a frustrée, et par conséquent on ne doit pas toujours restituer à celui qu'on a dépouillé.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 7) : *Rendez à chacun ce qui lui est dû, le tribut à qui vous devez le tribut, l'impôt à qui vous devez l'impôt.*

CONCLUSION. — On doit toujours restituer à celui dont on a reçu, puisque ce qu'on en a reçu est à lui.

Il faut répondre que par la restitution on revient à l'égalité de la justice commutative qui consiste dans l'égalité des choses, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. LVIII, art. 10). Cette égalité ne peut exister qu'autant qu'on ajoute ce qui manque à celui qui a moins que le sien. Et pour y ajouter, il est nécessaire qu'on lui restitue ce qu'on en a reçu.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand la chose que l'on doit restituer paraît être gravement nuisible à celui auquel on doit la rendre ou à un autre (1), on ne doit pas alors la lui remettre; parce que la restitution se fait dans l'intérêt de celui auquel on restitue, puisque tout ce qu'on possède revient à l'utile. Cependant celui qui retient la chose d'autrui ne doit pas se l'approprier, mais il doit ou la mettre en réserve pour la

(1) Ainsi on ne pourrait pas sans injustice rendre à quelqu'un de l'argent qu'on en a reçu, si l'on savait qu'il doit l'employer à faire de l'usure ou de la simonie, à moins qu'en refusant de le lui rendre on ne soit exposé à quelques dangers, ou que l'on n'y soit contraint par les voies judiciaires.

rendre dans le temps convenable, ou la remettre à un autre pour qu'elle soit plus en sûreté.

Il faut répondre au *second*, qu'on donne quelque chose illicitement de deux manières : 1° Parce que le don lui-même est illicite et contraire à la loi, comme cela est évident pour celui qui fait un don simoniaque. Dans ce cas on mérite de perdre ce qu'on a donné. Il n'y a donc pas de restitution à faire envers le donateur. Et parce que celui qui a reçu, l'a fait contre la loi, il ne doit rien conserver pour lui, mais il doit tout employer en bonnes œuvres. 2° On donne illicitement, parce qu'on donne pour une chose qui est défendue, quoique le don ne le soit pas lui-même ; comme quand on donne à une femme publique en vue du crime. La femme peut conserver pour elle ce qu'on lui a donné; mais si elle avait extorqué quelque chose de plus par le dol ou par la fraude, elle serait tenue de le restituer.

Il faut répondre au *troisième*, que si celui auquel on doit restituer est absolument inconnu, on doit restituer comme on le peut, c'est-à-dire en faisant des aumônes pour son salut (1) (qu'il soit mort ou vivant), mais on a dû auparavant s'informer avec soin et rechercher la personne à laquelle on doit faire la restitution. Si cette personne est morte, on doit restituer à ses héritiers qui sont considérés comme ne formant qu'une même personne avec elle. Si elle est très-éloignée, on doit lui faire passer ce qu'on lui doit, surtout si c'est une chose d'une grande valeur et qu'on puisse facilement la lui transmettre ; autrement on doit déposer cet objet dans un lieu sûr pour qu'on le lui conserve et indiquer à qui il appartient.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on doit de préférence avec son propre bien soutenir ses parents, ou ceux dont on a reçu les plus grands bienfaits ; mais on ne doit pas soulager un bienfaiteur avec l'argent d'autrui ; ce qui arriverait si ce que l'on doit à l'un, on le restituait à un autre ; il n'y a d'exception que pour le cas de nécessité extrême où l'on pourrait et l'on devrait employer l'argent d'autrui pour secourir son père (2).

Il faut répondre au *cinquième*, qu'un prélat peut enlever le bien de l'Eglise de trois manières : 1° S'il prend une chose qui ne lui est pas destinée et qu'il s'en empare; par exemple si l'évêque venait à prendre ce qui appartient au chapitre. Alors il est évident qu'il doit restituer, en remettant cette chose dans les mains de ceux auxquels elle appartient de droit. 2° S'il transfère une chose qui est confiée à sa garde sous le domaine d'un autre, d'un parent ou d'un ami, par exemple : dans ce cas il doit la restituer à l'Eglise et avoir soin qu'elle passe à son successeur. 3° Le prélat peut ravir les biens de l'Eglise par son intention seule, dès qu'il commence à avoir la pensée de les posséder comme siens, et non au nom de l'Eglise. Alors il doit restituer, en quittant cette intention.

ARTICLE VI. — CELUI QUI A REÇU EST-IL TOUJOURS TENU DE RESTITUER?

1. Il semble que celui qui a reçu ne soit pas toujours tenu de restituer. Car par la restitution on répare l'égalité de la justice qui consiste à retirer à celui qui a plus et à donner à celui qui a moins. Or, il arrive quelquefois que celui qui soustrait une chose à quelqu'un ne l'a pas, mais qu'elle passe aux mains d'un autre. Ce n'est donc pas celui qui a reçu la chose, mais c'est celui qui la possède qui est tenu de restituer.

(1) Soto et quelques autres théologiens prétendent que l'on peut conserver l'objet et le considérer comme une chose abandonnée, mais les théologiens suivent en général le sentiment de saint Thomas.

(2) Dans ce cas, on devrait se borner à lui procurer le strict nécessaire, et faire tous les efforts possibles pour ne pas le laisser ainsi à la charge des autres.

2. Personne n'est tenu de découvrir son crime. Or, quelquefois en faisant une restitution on découvre son crime, comme on le voit à l'égard du vol. Celui qui a enlevé une chose n'est donc pas toujours tenu de la restituer.

3. On ne doit pas restituer la même chose plusieurs fois. Or, quelquefois il y a beaucoup d'individus qui ont pris ensemble une chose et l'un d'eux l'a rendue intégralement. Celui qui a reçu n'est donc pas toujours tenu de restituer.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui a péché est tenu à satisfaire. Or, la restitution appartient à la satisfaction. Celui qui a enlevé une chose est donc tenu de la rendre.

CONCLUSION. — Celui qui a reçu injustement la chose d'un autre ou qui la retient contre le gré du maître, est toujours tenu à restituer; mais celui qui a reçu la chose d'un autre sans lui faire injure et non pour son utilité, n'est point tenu de la rendre, si elle lui a été ravie sans qu'il y ait de sa faute.

Il faut répondre qu'à l'égard de celui qui a reçu ce qui est à autrui il y a deux choses à considérer : l'objet que l'on a reçu et son acceptation. Relativement à la chose, on est tenu de la rendre tant qu'on la possède (1), parce que ce qu'on a au delà de ce qu'on doit avoir, on est tenu de l'abandonner pour qu'on le donne à celui qui n'a pas ce qu'il lui faut, selon les règles de la justice commutative. Quant à la réception ou à l'acceptation de la chose d'autrui, elle peut avoir lieu de trois manières. En effet : 1° elle est quelquefois injurieuse, c'est-à-dire contraire à la volonté de celui qui est le maître de l'objet, comme dans le vol et la rapine. On est tenu alors à la restitution non-seulement en raison de la chose, mais encore en raison de l'injure qui a été faite (2), quand même on ne serait plus possesseur de ce qu'on a pris. Car comme celui qui frappe quelqu'un est tenu de l'indemniser pour l'injure qu'il lui a faite, quoiqu'il n'en ait retiré aucun profit; de même celui qui fait un vol ou une rapine, est tenu de compenser le tort qu'il cause, quand même il n'aurait retiré de ces actes aucun avantage; et il doit même être puni ultérieurement pour l'injure qu'il a faite. 2° On reçoit la chose d'autrui pour son avantage personnel sans injure, c'est-à-dire du consentement même du maître, comme on le voit à l'égard du prêt. Alors celui qui l'a reçue est tenu à la restituer à celui de qui il la tient, non-seulement en raison de la chose elle-même, mais en raison de l'acceptation (3), s'il vient à la perdre. Car on est tenu de récompenser celui qui accorde une faveur; ce qui n'aurait pas lieu, s'il venait à subir une perte. — 3° On reçoit le bien d'un autre sans lui faire injure, mais sans en tirer aucun avantage, comme on le voit à l'égard des dépôts. Celui qui l'a reçu à ce titre n'est tenu à rien en raison de son acceptation, et même en le recevant il fait un acte de complaisance. Mais il est obligé de le rendre en raison de la chose elle-même. C'est pourquoi si la chose vient à lui être ravie sans qu'il y ait de sa faute, il n'est pas tenu de la restituer; mais il en serait autrement, s'il perdait l'objet qu'il a reçu en dépôt et que ce fût absolument par sa faute (4).

(1) Si on n'a pas l'objet même, on doit rendre sa valeur.

(2) Saint Thomas suppose ici que la faute est mortelle. Quand la faute est vénielle, parce qu'elle n'est pas parfaitement volontaire, il y a controverse parmi les théologiens. Saint Alphonse de Liguori, Navarre, Sanchez, de Lugo, Lessius, Azor, Vogler, Roncaglia, Sa, Viva, Sales, etc., croient qu'on n'est tenu à rien; Billuart, Sylvius, Soto, pensent le contraire.

(3) Dans ce cas, il y a un contrat, et l'emprunteur, en vertu de l'engagement qu'il a pris, doit rendre ce qu'il a emprunté.

(4) Le dépositaire doit soigner la chose qui lui a été confiée, comme si elle lui appartenait. Il devrait même la soigner davantage s'il avait reçu de l'argent pour la garder.

Il faut répondre au *premier* argument, que la restitution n'a pas principalement pour but de retrancher quelque chose à celui qui a plus qu'il ne doit avoir; mais elle a lieu pour suppléer à celui qui a moins. Par conséquent à l'égard des choses que l'un peut recevoir d'un autre, sans faire tort à ce dernier, la restitution n'est pas applicable; comme quand on reçoit la lumière du flambeau d'un autre. C'est pourquoi, bien que celui qui a ravi l'objet ne l'ait plus ou qu'il soit passé entre les mains d'un autre; cependant parce que le possesseur est privé de son bien, ils sont tenus tous les deux de le lui rendre. Celui qui a pris l'objet y est tenu en raison de l'injure qu'il lui a faite, et celui qui le possède en raison de la chose elle-même.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'homme ne soit pas tenu de découvrir son crime à ses semblables, il est cependant tenu de le découvrir à Dieu dans la confession; par conséquent il peut restituer au moyen du prêtre auquel il a fait l'aveu de sa faute.

Il faut répondre au *troisième*, que la restitution ayant principalement pour but de réparer la perte de celui qui a été injustement lésé; il s'ensuit que quand l'un a fait une restitution suffisante, les autres ne sont plus tenus de restituer; mais ils doivent plutôt dédommager celui qui a restitué; toutefois ce dernier peut les en dispenser.

ARTICLE VII. — CEUX QUI N'ONT PAS REÇU SONT-ILS TENUS A RESTITUER?

1. Il semble que ceux qui n'ont pas reçu ne soient pas tenus à restituer. Car la restitution est le châtiment de celui qui reçoit. Or, on ne doit être puni qu'autant qu'on a péché. Il n'y a donc que celui qui a reçu qui doive restituer.

2. La justice n'oblige pas quelqu'un à augmenter le bien d'un autre. Or, si on obligeait à restituer non-seulement celui qui a reçu, mais encore ceux qui ont coopéré à son action, celui qui a été volé y gagnerait, soit parce qu'on lui restituerait plusieurs fois la même chose, soit parce qu'il y en a qui travaillent à voler une chose à quelqu'un sans y réussir. Les autres ne sont donc pas tenus à la restitution.

3. Personne n'est tenu de s'exposer à un péril pour sauver le bien d'un autre. Or, quelquefois en faisant connaître un voleur ou en lui résistant, on s'exposerait au danger de mort. On n'est donc pas tenu à la restitution, parce qu'on ne fait pas connaître le voleur ou qu'on ne lui résiste pas.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* I, 32) : *Ils sont dignes de mort non-seulement ceux qui agissent, mais encore ceux qui consentent à l'action.* Donc, pour la même raison, ceux qui consentent à recevoir sont tenus de restituer.

CONCLUSION. — Non-seulement ceux qui ont ravi le bien d'autrui, mais encore ceux qui ont été cause qu'on l'a reçu injustement de quelque manière, sont tenus de le restituer, quoiqu'ils ne l'aient pas reçu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), un individu est tenu à restituer non-seulement en raison de la chose étrangère qu'il a reçue, mais encore en raison de l'injure qu'il a faite en la recevant. C'est pourquoi quiconque est cause de l'acceptation injuste d'une chose est tenu de la restituer; ce qui arrive de deux manières : directement et indirectement. Directement, quand on porte un autre à recevoir; et cela de trois façons : 1° de la part de la réception, en l'excitant à recevoir, ce qui se fait principalement en ordonnant, en conseillant, en y consentant expressément et en le louant comme un homme habile d'avoir reçu ce qui est à autrui; 2° de la part de celui qui reçoit, parce qu'on le

recèle ou qu'on lui prête secours de quelque manière; 3° de la part de la chose reçue, en participant au vol ou à la rapine, comme étant complice du méfait. — Indirectement, quand on n'empêche pas lorsqu'on pourrait et qu'on devrait empêcher, soit qu'on ne donne ni ordre ni conseil pour empêcher le vol et la rapine, soit qu'on ne donne pas le secours qu'il faudrait pour pouvoir résister au mal, soit qu'on cache le fait après qu'il est commis. Toutes ces circonstances ont été renfermées dans les vers suivants :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Il est à remarquer que dans cinq de ces cas on est toujours tenu à la restitution. On y est obligé : 1° par l'ordre (1), parce que celui qui ordonne est le moteur principal; il est, par conséquent, tenu principalement à la restitution; 2° par le consentement, lorsqu'il porte sur une chose sans laquelle le vol n'aurait pu avoir lieu (2); 3° par la protection, quand on recèle un voleur et qu'on le patrone; 4° par la participation, quand on participe au crime du voleur et à son butin (3). 5° par le défaut d'opposition, quand on ne résiste pas, quoiqu'on y soit tenu (4). Ainsi, les princes qui sont chargés de faire respecter la justice sur la terre sont tenus de restituer, si, par leur faute, les voleurs se multiplient; parce que les revenus qu'on leur fait sont une espèce de solde qui a été établie pour qu'ils fissent observer la justice dans les contrées soumises à leur juridiction. Dans les autres cas, la restitution n'est pas toujours obligatoire; car le conseil ou l'adulation, ou les autres circonstances, ne sont pas toujours une cause efficace de rapine. Par conséquent, le conseiller et le flatteur ne sont tenus à restituer que quand on peut penser probablement qu'ils ont été la cause d'une action injuste.

Il faut répondre au *premier* argument, que non-seulement celui qui exécute le péché est coupable, mais encore celui qui en est cause de quelque façon, soit par ses conseils, soit par ses ordres, soit de toute autre manière (5).

Il faut répondre au *second*, que celui qui a le plus de part à l'action est celui qui est tenu principalement à restituer. Ainsi, c'est d'abord celui qui ordonne, ensuite celui qui exécute, puis les autres par ordre; mais quand l'un a restitué à celui qui a souffert le dommage, un autre n'est pas tenu de restituer au même. Ceux qui ont pris le plus de part à l'action et qui ont participé à la chose doivent restituer à ceux qui ont fait la restitution. Si quelqu'un ordonne de prendre quelque chose injustement et qu'on ne le fasse pas, il ne doit pas restituer, puisque la restitution a principalement

(1) Que l'ordre soit explicite ou implicite, il oblige également à restituer.

(2) Pour que le consentement oblige à restituer, il faut qu'il soit la cause efficace du dommage. Celui qui ne fait qu'applaudir à une mesure injuste n'est pas tenu à la restitution. Les théologiens examinent si dans une assemblée où l'on vote une chose injuste, celui qui donne sa voix après le nombre suffisant de suffrages est tenu à restituer. Saint Alphonse de Liguori, de Lugo, Lessius, Laymann, Sylvius, Vasquez, Vogler, disent qu'il n'y est pas tenu; Hennot, Billuart, Habert, Collet, Dens, pensent le contraire.

(3) Quand on a reçu simplement une portion du butin, on est tenu seulement à rendre la portion qu'on a reçue. Si on participe à un crime en aidant à le commettre, on est coupable en raison de l'influence que la coopération a eue sur l'action.

(4) La loi civile rend les parents responsables du dommage causé par leurs enfants mineurs, les instituteurs et les artisans de ce que font les élèves ou apprentis placés sous leur surveillance (*Cod. civ.* 1384).

(5) Pour savoir si l'on est tenu à restituer, il faut voir si l'on a été de quelque manière cause influente et efficace du dommage. Tout repose sur ce principe : *Tenentur omnes illi qui, quoquo modo, sunt causa influens et efficax damni illati; ac qui ex officio et obligatione justitiæ obligati cavere damnum, non caverunt.* Mgr Bouvier, Vogler, Sanchez, etc.

pour but de rétablir dans la possession de sa chose celui qui a subi une perte injustement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on n'oblige pas toujours à restituer celui qui ne fait pas connaître le voleur, ni celui qui ne s'oppose pas à lui ou qui ne le reprend pas; on n'y oblige seulement que ceux qui en sont chargés par devoir, comme les princes de la terre, qui peuvent le faire d'ailleurs sans grand péril; parce qu'on leur a mis les forces publiques en main pour qu'ils soient les gardiens de la justice.

ARTICLE VIII. — EST-ON TENU DE RESTITUER IMMÉDIATEMENT OU SI L'ON PEUT DIFFÉRER LA RESTITUTION?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de restituer immédiatement, mais qu'on peut plutôt différer licitement la restitution; car les préceptes affirmatifs n'obligent pas à toujours (*ad semper*). Or, c'est un précepte affirmatif qui nous force à restituer; par conséquent, on n'est pas obligé de le faire immédiatement.

2. Personne n'est tenu à l'impossible. Or, quelquefois on ne peut pas restituer immédiatement. On n'est donc pas tenu de le faire aussitôt.

3. La restitution est un acte de vertu ou de justice. Or, le temps est une des circonstances que les actes de vertu requièrent. Par conséquent, puisque les autres circonstances ne sont pas déterminées dans les actes de vertu, mais que c'est à la prudence à le faire, il semble que le temps ne soit pas non plus déterminé pour la restitution, et qu'on ne soit pas tenu de la faire immédiatement.

Mais c'est le *contraire*. Il semble qu'on doive suivre la même ligne de conduite pour toutes les restitutions qui sont à faire. Or, celui qui loue des mercenaires ne peut pas différer de leur rendre ce qui leur est dû, comme on le voit par ces paroles de la loi (*Levit.* XIX, 13) : *Vous ne devez pas conserver près de vous le travail du mercenaire jusqu'au matin.* On ne doit donc pas non plus différer les autres restitutions, mais on est obligé de les faire immédiatement.

CONCLUSION. — Celui qui a reçu une chose doit la rendre immédiatement, s'il le peut, ou bien il doit demander un délai à celui qui peut lui en accorder l'usage.

Il faut répondre que comme c'est un péché contraire à la justice de recevoir le bien d'autrui, de même c'en est un de le retenir; parce que par là même qu'on retient le bien d'autrui malgré son maître, on l'empêche d'en faire usage, et par conséquent on lui fait injure (1). D'ailleurs il est évident qu'on ne peut rester dans le péché, même pendant un temps court, mais qu'on est tenu de le quitter immédiatement (2), d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XXI, 1) : *Fuyez le péché comme à la vue du serpent.* C'est pourquoi on est tenu de restituer immédiatement, si on le peut, ou de demander un délai à celui qui peut accorder l'usage de la chose (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le précepte de la restitution, quoiqu'il soit affirmatif dans la forme, implique cependant en lui-même un précepte négatif (4) qui nous empêche de retenir ce qui est à autrui.

(1) Si en différant la restitution il en résultait pour celui qui a été volé un dommage grave, il y aurait péché mortel à la différer; autrement le péché n'est que véniel.

(2) Cette expression doit s'entendre dans un sens moral, c'est-à-dire qu'on est tenu de restituer le plus tôt possible.

(3) Si on a besoin d'un délai, on le ferait demander par un tiers, car on n'est pas obligé de se diffamer.

(4) Ce qu'il y a de négatif, c'est qu'il nous ordonne de ne pas retenir ce qui est à autrui.

Il faut répondre au *second*, que quand on ne peut pas restituer immédiatement, l'impuissance (1) même délivre de l'obligation de le faire à l'instant, comme on en est quitte absolument si on ne le peut pas du tout; cependant on doit demander, par soi-même ou par un autre, un délai ou la remise de la dette à celui auquel on doit.

Il faut répondre au *troisième*, que l'omission d'une circonstance étant contraire à la vertu, on doit regarder comme une chose déterminée la nécessité où l'on est d'observer cette circonstance. Et parce qu'en différant la restitution on retient injustement le bien d'autrui, ce qui est contraire à la justice, il s'ensuit qu'il faut que le temps soit déterminé pour que la restitution se fasse immédiatement.

QUESTION LXIII.

DE L'ACCEPTION DES PERSONNES.

Après avoir parlé de la justice distributive et de la justice commutative, nous avons à nous occuper des vices opposés à ces deux espèces de justice; nous traiterons : 1° de l'acception des personnes qui est contraire à la justice distributive; 2° des péchés qui sont opposés à la justice commutative. — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° L'acception des personnes est-elle un péché? — 2° A-t-elle lieu dans la dispensation des biens spirituels? — 3° Dans les honneurs que l'on rend? — 4° Dans les jugements?

ARTICLE I. — L'ACCEPTION DES PERSONNES EST-ELLE UN PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que l'acception des personnes ne soit pas un péché; car par le nom de la personne on entend sa dignité. Or, il appartient à la justice distributive de considérer la dignité des personnes. Leur acception n'est donc pas un péché.

2. Dans les affaires humaines les personnes sont plus importantes que les choses, parce que les choses sont pour les personnes et non réciproquement. Or, puisque l'acception des choses n'est pas un péché, l'acception des personnes l'est encore moins.

3. En Dieu il ne peut y avoir ni iniquité, ni péché. Or, Dieu paraît faire acception des personnes, parce que quelquefois de deux hommes de la même condition il élève l'un par la grâce et laisse l'autre dans le péché, d'après cette parole de l'Evangile (Luc. XVII, 34) : *De deux hommes qui seront dans le même lit, l'un sera pris et l'autre laissé.* L'acception des personnes n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. La loi de Dieu ne défend que ce qui est un péché. Or, elle défend ces préférences, puisqu'il est dit (*Deut.* I, 17) : *Vous ne ferez aucune acception de personnes.* C'est donc un péché.

CONCLUSION. — L'acception des personnes étant contraire à la justice distributive, est nécessairement un péché.

Il faut répondre que l'acception des personnes est contraire à la justice distributive; car l'égalité de la justice distributive consiste à accorder des choses différentes aux différentes personnes, proportionnellement à leurs

(1) Les théologiens distinguent l'impuissance physique ou absolue et l'impuissance morale, qui consiste dans une grande difficulté de certitude. Celle-ci excuse également quand on ne peut restituer sans tomber dans une extrême nécessité, sans perdre son honneur et sans exposer sa famille aux plus grands désastres.

(2) Billuart définit l'acception des personnes : *Injustitia quâ in rebus communibus ex justitiâ distribuendis, non attenditur ad proportionem meritorum vel idoneitatis eorum quibus dantur, sed ad aliquam causam huic rei impertinentem.*

mérites. Si donc on considère le caractère de la personne qui fait que ce qu'on lui accorde lui est dû, il n'y a pas acception de personne, mais de cause. C'est ce qui fait dire à la glose (*interl.*), à l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Ephes.* VI) : *En Dieu il n'y a pas acception de personnes*, que Dieu est un juste juge qui discerne les causes, mais non les personnes. Par exemple, si on donne à quelqu'un un titre dans l'enseignement, parce qu'il a la science suffisante, dans ce cas c'est la cause légitime, mais non la personne que l'on considère. Au contraire, si dans l'individu auquel on accorde une faveur on considère, non le rapport qu'il y a entre ses titres légitimes et la chose qu'on lui donne, mais qu'on ne fasse attention qu'à l'homme lui-même, par exemple à Pierre et à Martin, alors il y a acception de personne; parce qu'on ne lui accorde pas une chose en raison de ce qu'il en est digne, mais simplement parce qu'il porte tel ou tel nom. La personne comprend ici tous les motifs qui influent sur une faveur et qui sont étrangers au mérite de l'individu qui la reçoit; comme quand on élève quelqu'un à une prélature ou à une chaire, parce qu'il est riche ou parce que c'est un parent. Dans toutes ces circonstances il y a acception de personne. — Cependant il arrive que la condition d'une personne la rend digne par rapport à une chose et non par rapport à une autre. Ainsi la parenté fait qu'un individu est digne d'être institué l'héritier d'un patrimoine, mais non de recevoir un bénéfice ecclésiastique. C'est pourquoi la même condition personnelle, considérée dans une affaire, fait qu'il y a acception de personne, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans une autre. Il est donc évident que l'acception des personnes est opposée à la justice distributive, en ce qu'elle trouble la proportion qu'on doit observer. Et comme il n'y a que le péché qui soit opposé à la vertu, il s'ensuit que l'acception des personnes en est un (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la justice distributive on considère les conditions des personnes qui les rendent dignes de la chose qu'elles doivent recevoir et qui font qu'elles y ont droit; mais quand il y a acception de personnes on s'arrête à des conditions étrangères à ce mérite, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les personnes doivent le mérite qui les rend dignes des faveurs qu'on leur donne, à des choses qui appartiennent à leur condition. C'est pourquoi on doit regarder ces conditions comme le fondement même de leurs droits. Mais quand on considère les personnes elles-mêmes, ce ne sont pas leurs titres qu'on observe comme tels; c'est pourquoi il est évident que quoique les personnes soient plus dignes absolument (2), elles ne le sont pas relativement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de don. L'un appartient à la justice, et consiste à donner à quelqu'un ce qui lui est dû : à l'égard de ces dons, il est possible qu'il y ait acception de personnes. L'autre appartient à la libéralité, et il consiste à donner gratuitement à quelqu'un ce qu'on ne lui doit pas. Telle est la collation des dons de la grâce par laquelle Dieu élève les pécheurs. Dans ce cas il n'est pas possible qu'il y ait acception de personnes; parce que tout le monde peut donner du sien au-

(1) Elle est un péché mortel, parce que la justice distributive est plus élevée que la justice commutative, et que d'ailleurs en péchant contre la justice distributive on pèche toujours contre cette dernière. Cependant ce péché peut être véniel en raison de la légèreté de sa matière.

(2) L'homme est plus que la chose absolument parlant, mais c'est la chose qui le rend digne de tel ou tel honneur. Ainsi la science est la condition essentielle pour arriver au doctorat, quoique l'homme considéré dans sa nature soit supérieur à la science.

tant qu'il veut et à qui il veut sans injustice, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xx, 14 et 15) : *Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux? Prenez ce qui est à vous et allez.*

ARTICLE II. — L'ACCEPTION DES PERSONNES A-T-ELLE LIEU DANS LA DISPENSATION DES CHOSES SPIRITUELLES (1)?

1. Il semble que l'acception des personnes n'ait pas lieu dans la dispensation des choses spirituelles. Car il semble qu'il y ait acception de personnes quand on confère une dignité ecclésiastique ou un bénéfice à quelqu'un, parce que c'est un parent; puisque la parenté n'est pas une cause qui rende l'individu digne d'un bénéfice ecclésiastique. Or, il semble qu'il n'y ait pas là de péché, puisque les prélats le font ordinairement. L'acception des personnes ne paraît donc pas avoir lieu dans la dispensation des biens spirituels.

2. Il semble qu'on fasse acception des personnes en préférant le riche au pauvre, comme on le voit (Jac. II). Or, on dispense plus facilement les riches et les puissants que les autres du degré défendu pour le mariage. Il ne semble donc pas que l'acception des personnes soit une faute dans la dispensation des choses spirituelles.

3. D'après le droit (*in Glos.* in cap. *Custos*) il suffit de choisir ce qui est bon, mais il n'est pas nécessaire qu'on se décide pour ce qu'il y a de mieux. Or, quand on choisit ce qu'il y a de moins bon au lieu de ce qu'il y a de plus élevé, il semble qu'il y ait acception de personnes. Ce n'est donc pas un péché que de faire une acception de personnes en matière spirituelle.

4. D'après les lois de l'Eglise (cap. *Cum dilectus*, de Electione), on doit élire quelqu'un du sein de l'Eglise où il y a une place vacante. Or, il semble qu'il y ait en cela une acception de personnes, parce que quelquefois on trouverait ailleurs des sujets plus capables. L'acception des personnes n'est donc pas répréhensible dans les choses spirituelles.

Mais c'est le *contraire*. L'apôtre saint Jacques dit (Jac. II, 1) : *Ne faites point d'acception de personnes, vous qui avez la foi de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Et à cette occasion saint Augustin s'écrie (*Epist. ad Hier.* CLXVII) : Qui pourrait supporter qu'on élevât un riche sur le siége d'honneur de l'Eglise au mépris d'un pauvre qui serait plus saint et plus instruit.

CONCLUSION. — Dans les choses spirituelles, l'acception des personnes est un péché d'autant plus grave que les biens spirituels l'emportent sur les biens temporels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'acception des personnes est un péché, selon qu'elle est contraire à la justice. Par conséquent le péché est d'autant plus grave que l'on transgresse la justice dans des points plus importants. Ainsi les biens spirituels l'emportant sur les biens temporels, on pèche plus grièvement en faisant acception des personnes dans la dispensation des choses spirituelles que dans celle des choses temporelles (2). Comme il y a acception de personnes quand on donne à un individu quelque chose qui n'est pas en rapport avec son mérite ou sa dignité, il est à remarquer que l'on peut apprécier la dignité d'une personne de deux manières : 1° Absolument et en soi. A ce point de

(1) Le concile de Trente fait un devoir de choisir les hommes les plus dignes pour les élever aux premières fonctions de l'Eglise (sess. XXIV, cap. 1 et cap. 18). Voyez à cet égard le droit canon (cap. unic. *Ut ecclesiastica beneficia*, extra, lib. III, tit. 12, num. 5).

(2) Quand on donne les bénéfices ou les emplois ecclésiastiques à des hommes qui en sont indignes, il peut en résulter les plus graves inconvénients : la dépravation des mœurs, la perte de la foi, la négligence du culte, la dissipation des biens ecclésiastiques, etc.

vue celui qui est le plus digne, c'est celui qui possède avec la plus grande abondance les dons spirituels de la grâce. 2° Par rapport au bien général. Car il arrive quelquefois que quelqu'un qui a moins de savoir et de sainteté peut contribuer davantage au bien général, à cause de sa puissance ou de son habileté dans le monde, ou pour d'autres motifs semblables. Et, parce que la dispensation des choses spirituelles a principalement pour but l'intérêt général, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* xii, 7): *Les dons visibles de l'Esprit-Saint ne sont donnés à chacun que pour l'utilité de tous*, il s'ensuit que, sans qu'il y ait acception de personnes, on préfère quelquefois dans la dispensation des biens spirituels ceux qui sont moins parfaits absolument à ceux qui le sont davantage; comme Dieu accorde lui-même quelquefois les grâces gratuitement données aux individus qui sont moins bons.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à l'égard des parents d'un prélat il faut distinguer. Car quelquefois ils sont moins dignes et absolument et par rapport au bien général. Alors s'il les préfère à d'autres qui sont plus dignes, il y a acception de personnes, et il pèche dans la dispensation des biens spirituels (1). L'évêque n'est pas le maître des biens de l'Eglise pour pouvoir les donner à qui il lui plaît; mais il en est le dispensateur, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* iv, 1): *Que l'on nous considère comme les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu.* D'autres fois les parents de l'évêque sont aussi dignes que les autres; il peut alors, sans faire acception de personnes, les préférer aux autres licitement; parce qu'ils lui offrent du moins cet avantage, c'est qu'il pourra compter davantage sur eux, pour traiter d'un commun accord avec lui toutes les affaires de l'Eglise. Cependant il devrait s'en abstenir à cause du scandale, si d'autres s'autorisaient de cet exemple pour donner les biens de l'Eglise à leurs parents, sans que ceux-ci en fussent dignes.

Il faut répondre au *second*, que les dispenses de mariage sont accordées principalement pour affermir la paix : ce qui est plus nécessaire au bien général quand il s'agit de personnes éminentes. C'est pour ce motif qu'on accorde plus facilement ces dispenses aux grands, sans qu'il y ait en cela acception de personnes.

Il faut répondre au *troisième*, que pour qu'on ne puisse pas attaquer une élection devant le tribunal ecclésiastique, il suffit que celui qui a été élu soit homme de bien (2), il n'est pas nécessaire qu'il soit le meilleur; parce que dans ce cas toute élection pourrait être contestée. Mais pour la sécurité de la conscience de celui qui élit, il est nécessaire qu'il choisisse celui qui est le mieux, absolument ou par rapport au bien général; parce que si l'on peut avoir un sujet plus méritant pour une dignité, et que cependant on lui préfère un autre, il faut que ce soit pour un motif. Si ce motif se rapporte à la nature de la charge, celui qui est choisi est par là même le plus apte à la chose; mais si on se décide par un motif étranger, il y a évidemment acception de personnes.

Il faut répondre au *quatrième*, que le sujet pris dans le sein de l'Eglise est ordinairement celui qui convient le mieux dans l'intérêt général, parce qu'il aime davantage l'Eglise où il a été élevé, et c'est pour cette raison qu'il est dit (*Deut.* xvii, 15): *Vous ne pourrez prendre pour roi un homme d'une autre nation, et qui ne soit pas votre frère.*

(1) Quand un ecclésiastique indigne a été élevé à un poste important, son promoteur et lui sont tenus de réparer les dommages que l'Eglise a eu à souffrir par suite de ce mauvais choix.

(2) Dans ce cas, l'élection est valide; mais pour qu'elle soit licite, il faut que le promoteur ait choisi celui qui est le plus digne relativement, sinon absolument.

ARTICLE III. — L'ACCEPTION DES PERSONNES PEUT-ELLE ÊTRE UN PÉCHÉ A L'ÉGARD DE L'HONNEUR ET DU RESPECT QUE NOUS TÉMOIGNONS AUX AUTRES (1)?

1. Il semble qu'on ne puisse pécher en faisant acception de personnes par un témoignage d'honneur et de respect. Car l'honneur ne paraît pas être autre chose que le respect qu'on manifeste pour quelqu'un en témoignage de sa vertu, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 5 et 12). Or, on doit honorer les prélats et les princes, même quand ils sont méchants, aussi bien que les parents dont il est dit (*Ex.* xx, 12) : *Honorez votre père et votre mère.* Les maîtres doivent être également honorés par leurs serviteurs, quand même ils seraient vicieux, d'après cette parole de l'Apôtre (I. *Tim.* vi, 1) : *Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude sachent qu'ils sont obligés de rendre toute sorte d'honneurs à leurs maîtres.* Il paraît donc que l'acception des personnes ne soit pas un péché, quand on rend des hommages aux autres.

2. La loi dit (*Lev.* xix, 32) : *Levez-vous devant celui qui a les cheveux blancs, et honorez la personne du vieillard.* Or, il semble qu'il y ait en cela acception de personnes; puisque quelquefois les vieillards ne sont pas vertueux, suivant ces mots du prophète (Dan. xiii, 15) : *L'iniquité est sortie des vieillards qui étaient juges et qui paraissaient conduire le peuple.* L'acception de personnes n'est donc pas un péché quand on rend à un autre un hommage.

3. Sur ces paroles de l'apôtre saint Jacques (ii) : *Ne faites pas acception de personnes,* etc., saint Augustin dit (*Glos. ord. ex Ep.* clxvii *ad Hieron.*) : que si l'on entend des réunions quotidiennes ces mots de ce même apôtre : *Quand un homme ayant un anneau d'or entre dans votre assemblée,* quel est celui qui ne pèche pas, s'il y a péché en cela? Or, c'est une acception de personnes que d'honorer les riches pour leurs richesses ; car saint Grégoire dit (*Hom.* xxviii *in Ev.*) : Notre orgueil est humilié, parce que dans les hommes, ce n'est pas leur nature faite à l'image de Dieu, mais ce sont leurs richesses que nous honorons. Et puisque les richesses ne sont pas un motif légitime pour honorer quelqu'un, il y a en cela acception de personnes. Donc, en pareil cas, l'acception de personnes n'est pas répréhensible.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ce passage de saint Jacques (ii): *Nolite in personarum acceptione,* etc., la glose dit (*interl.*), que celui qui honore un riche à cause de ses richesses, pèche, et il en est de même si l'on honore quelqu'un pour d'autres causes qui ne le rendent pas digne d'honneur; ce qui appartient à l'acception de personnes. Donc à l'égard des honneurs que l'on rend, l'acception de personnes est une faute.

CONCLUSION. — Quand il s'agit de rendre hommage à quelqu'un, l'acception de personnes est coupable, et elle a lieu s'il n'y a pas dans l'individu un mérite qui justifie l'honneur qu'on lui fait.

Il faut répondre que l'honneur est un témoignage rendu à la vertu de celui qui en est l'objet; c'est pourquoi il n'y a que la vertu qui soit une cause légitime pour honorer quelqu'un. Cependant il faut observer qu'un individu peut être honoré non-seulement pour sa propre vertu, mais encore pour celle d'un autre. C'est ainsi qu'on honore les princes et les prélats quoiqu'ils soient mauvais, parce qu'ils tiennent la place de Dieu et de la société à la tête de laquelle ils sont préposés, d'après ce mot du Sage (*Prov.* xxvi, 8), *Celui qui rend des honneurs à un insensé est comme celui qui jette une pierre dans le monceau amassé en l'honneur de Mercure* (2). Car, comme les gen-

(1) Cet article a pour but l'explication de l'Épître de saint Jacques où il s'élève contre les honneurs rendus aux riches (cap. ii).

(2) Mercure était autrefois le dieu des chemins, on y dressait sa statue, et les voyageurs jetaient des pierres en monceau au pied de cette image. Le Sage dit que honorer un insensé, c'est faire comme ceux qui honorent ce dieu qui préside aux chemins sans pouvoir marcher : c'est lui donner une autorité dont il est incapable.

tils attribuaient le calcul à Mercure, le monceau de Mercure désigne le tas du marchand dans lequel il jette quelquefois une petite pierre (1) au lieu de cent marcs. — Ainsi on honore l'insensé qui tient la place de Dieu et qui représente la société entière. Pour la même raison on doit honorer les parents et les maîtres, parce qu'ils participent à la dignité de Dieu qui est le Père et le Seigneur de tous. On doit honorer les vieillards, parce que la vieillesse est l'indice de la vertu ; quoique cet indice soit quelquefois trompeur. C'est ce qui fait dire au Sage (*Sap.* IV, 8) que *ce qui rend la vieillesse vénérable ce n'est pas la longueur de la vie, ni le nombre des années ; mais que la prudence de l'homme lui tient lieu de cheveux blancs, et la vie sans tache est une heureuse vieillesse.* On doit honorer les riches, parce qu'ils occupent dans la société une place plus importante. Mais si on les honore uniquement en vue de leurs richesses (2), il y a acception de personnes et péché.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ D'ACCEPTION DE PERSONNES A-T-IL LIEU DANS LES JUGEMENTS?

1. Il semble que le péché d'acception de personnes n'ait pas lieu dans les jugements. Car l'acception de personnes est contraire à la justice distributive, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, les jugements paraissent appartenir surtout à la justice commutative. L'acception de personnes n'a donc pas lieu dans les jugements.

2. Les peines sont infligées d'après un jugement. Or, dans les peines on fait acception des personnes sans péché; parce qu'on punit plus sévèrement ceux qui font injure aux personnes des princes qu'aux autres individus. L'acception de personnes n'a donc pas lieu dans les jugements.

3. Il est dit (*Eccl.* IV, 10) : *Soyez miséricordieux pour l'orphelin dans vos jugements.* Or, il semble qu'il y ait là acception de la personne du pauvre. L'acception des personnes dans les jugements n'est donc pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Prov.* XVIII, 5) : *Il n'est pas bon d'avoir égard à la personne dans les jugements.*

CONCLUSION. — L'acception des personnes dans le jugement est un péché, puisqu'elle pervertit et corrompt le jugement lui-même.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 1), le jugement est un acte de justice, dans le sens que le juge ramène à l'égalité de la justice ce qui peut produire une inégalité contraire. L'acception des personnes produisant une inégalité, puisqu'on attribue à un individu quelque chose qui s'écarte de la proportion dans laquelle consiste l'égalité de la justice, il s'ensuit évidemment que cet acte fausse le jugement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut considérer le jugement de deux manières : 1° Quant à la chose même que l'on juge; le jugement se rapporte ainsi en général, à la justice commutative et à la justice distributive. Car le jugement peut déterminer de quelle manière on doit distribuer à plusieurs ce qui est commun à tous, et comment un individu doit restituer à un autre ce qu'il en a reçu. 2° On peut le considérer quant à sa forme elle-même, c'est-à-dire selon que le juge, dans la justice commutative elle-même, ôte à l'un pour donner à l'autre; et ceci appartient à la justice distri-

(1) Ces petites pierres avaient une valeur de convention, comme des jetons; elles aidaient à faire les calculs. Ce sens que donne saint Thomas à ce texte est celui de Hugues de Saint-Victor, de Nicolas de Lyra.

(2) Le péché est mortel s'il est accompagné de mépris pour les pauvres, autrement il est véniel, d'après Billuart.

butive. C'est ainsi que dans tout jugement quel qu'il soit, il peut y avoir acception de personnes.

Il faut répondre au *second*, que quand on punit quelqu'un plus sévèrement, parce qu'il a injurié un plus grand personnage, il n'y a pas acception de personnes; parce que la diversité de la personne produit à cet égard la diversité de la chose, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 10, et quest. LXI, art. 2 ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme doit en jugement ménager le pauvre autant que possible, mais sans blesser la justice; autrement ce passage de l'Ecriture serait sans application (*Ex.* XXIII, 3) : *Vous n'aurez point égard au pauvre dans les jugements.*

QUESTION LXIV.

DES VICES OPPOSÉS A LA JUSTICE COMMUTATIVE ET D'ABORD DE L'HOMICIDE.

Après avoir parlé de ce qui est contraire à la justice distributive, nous devons nous occuper des vices opposés à la justice commutative. Nous avons d'abord à examiner les péchés que l'on commet à l'occasion des commutations involontaires, puis nous traiterons de ceux qu'on commet au sujet des échanges volontaires. — A l'égard des commutations involontaires on commet des péchés par là même qu'on nuit au prochain contrairement à sa volonté; ce qui peut se faire de deux manières, par action et par parole. Par action, quand on blesse le prochain dans sa propre personne, ou dans une personne qui lui est unie ou dans ses propres biens. — Nous considérerons toutes ces choses successivement, en commençant par l'homicide, qui est le tort le plus grave qu'on puisse causer au prochain. — A ce sujet huit questions se présentent : 1° Est-ce un péché de tuer des animaux ou de détruire des plantes? — 2° Est-il permis de tuer un pécheur? — 3° Est-ce permis à un particulier ou seulement à une personne publique? — 4° Est-ce permis à un clerc? — 5° Est-il permis à quelqu'un de se tuer lui-même? — 6° Est-il permis de tuer un homme juste? — 7° Est-il permis à quelqu'un de tuer un homme en se défendant lui-même? — 8° Un homicide fortuit est-il un péché mortel?

ARTICLE I.—EST-IL DÉFENDU DE TUER LES ÊTRES VIVANTS QUELS QU'ILS SOIENT (1)?

1\. Il semble qu'il soit défendu de tuer tout ce qui est vivant. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 2) : *Ceux qui résistent à l'ordre de Dieu attirent sur eux la damnation.* Or, tous les êtres vivants sont conservés par l'ordre de la divine providence, puisque d'après le Psalmiste (CXLVI, 8) : *C'est Dieu qui produit l'herbe sur les montagnes, et c'est lui qui donne aux chevaux leur nourriture.* Il paraît donc défendu de donner la mort aux êtres qui vivent.

2\. L'homicide est un péché, parce qu'il prive l'homme de la vie. Or, la vie est commune à tous les animaux et à toutes les plantes. Pour la même raison il semble donc qu'il y ait péché à tuer les animaux et les plantes.

3\. La loi de Dieu ne détermine une peine spéciale que pour ce qui est un péché. Or, elle détermine une peine pour celui qui tue le bœuf ou la brebis d'un autre (*Ex.* XXII). Le meurtre des animaux est donc un péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 20), quand nous lisons, *Vous ne tuerez pas :* Nous ne pensons pas qu'il s'agit là des végétaux, parce qu'ils n'ont pas de sentiment; nous ne l'appliquons pas non plus aux animaux irraisonnables, parce qu'aucun d'eux ne nous est as-

(1) Les manichéens prétendaient qu'il n'était pas permis de tuer les animaux, ni de détruire les herbes, parce qu'ils disaient que leurs âmes venaient du bon principe, et qu'elles étaient des particules de la Divinité. Les pauvres de Lyon ont renouvelé cette erreur, et il y a eu dans le siècle dernier des philosophes qui n'ont pas craint d'en faire une thèse de déclamation pour reprocher à l'humanité sa barbarie.

socié par la raison; par conséquent il nous reste à entendre de l'homme ces paroles : *Vous ne tuerez point.*

CONCLUSION. — Il est permis de détruire les plantes pour que les animaux en fassent usage, et de faire périr les animaux eux-mêmes pour nourrir l'homme.

Il faut répondre que personne ne pèche en employant une chose à la fin pour laquelle elle existe. Or, dans l'ordre des êtres, les plus imparfaits existent pour les plus parfaits ; comme dans la génération la nature va de l'imparfait au parfait. De là il résulte que, comme dans la génération de l'homme, ce qui existe d'abord c'est ce qui a vie, ensuite l'animal, et enfin l'homme ; de même les choses qui vivent seulement, comme les plantes, existent en général pour les animaux, et tous les animaux existent pour l'homme. C'est pourquoi si l'homme se sert des plantes dans l'intérêt des animaux, et des animaux pour l'usage de ses semblables, il n'y a en cela rien d'illicite, comme on le voit (*Pol.* lib. I, cap. 5 et 7).— Parmi les différents usages le plus nécessaire paraît principalement consister en ce que les animaux se servent des plantes pour leur nourriture, et l'homme se sert des animaux, ce qui ne peut avoir lieu qu'autant qu'on les tue. Par conséquent, il est permis de détruire les plantes pour l'usage des animaux et les animaux pour l'usage de l'homme, d'après l'ordre de Dieu lui-même. Car il est dit (*Gen.* I, 29) : *Je vous ai donné toutes les herbes et tous les arbres fruitiers, pour qu'ils vous servent de nourriture ainsi qu'à tous les animaux qui sont sur la terre.* Et ailleurs (*Gen.* IX, 3) : *Tout ce qui se meut et tout ce qui vit sera votre nourriture.*

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après l'ordre de Dieu la vie des animaux et des plantes est conservée, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu. Par conséquent, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. I, cap. 20), par l'ordre le plus juste du Créateur leur vie et leur mort sont soumises à notre usage.

Il faut répondre au *second,* que les animaux et les plantes n'ont pas la vie raisonnable par laquelle ils pourraient se conduire par eux-mêmes; mais ils sont toujours menés par leur instinct naturel, comme par une force étrangère ; ce qui indique qu'ils sont naturellement esclaves, et qu'ils sont faits pour les usages des autres.

Il faut répondre au *troisième,* que celui qui tue le bœuf d'un autre, pèche, non parce qu'il tue cet animal, mais parce qu'il fait du tort à son prochain dans ses biens. Aussi cette faute n'est-elle pas comprise sous le péché d'homicide, mais sous le péché de vol ou de rapine.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS DE TUER LES PÉCHEURS (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de tuer les pécheurs. Car le Seigneur a défendu (Matth. XIII) d'extirper la zizanie qui représente les méchants, comme on le voit (*in Glos. ord.*). Or, tout ce que Dieu défend est un péché. C'est donc un péché de tuer un pécheur.

2. La justice humaine est conforme à la justice divine. Or, d'après la justice divine on conserve les pécheurs pour qu'ils se repentent, suivant cette parole du prophète (*Ex.* XVIII et XXXIII, 11) : *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais je veux plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive.* Il semble donc qu'il soit absolument injuste de faire périr les pécheurs.

3. Ce qui est mal en soi ne peut être fait pour aucune bonne fin, comme on le voit dans saint Augustin (*Lib. cont. mend.* cap. 7) et dans Aristote

(1) Les cathares et les pauvres de Lyon ont refusé à la société le droit de se délivrer de ceux de ses membres qui lui étaient funestes. De nos jours, il s'est aussi trouvé des novateurs qui ont repris cette thèse et qui ont entrepris de la soutenir au point de vue du sentiment et de la philanthropie.

(*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, le meurtre d'un homme est en soi une chose mauvaise ; parce que nous sommes tenus d'avoir de la charité pour tous les hommes, et que nous voulons que nos amis vivent et existent, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. IX, cap. 4). Il n'est donc permis d'aucune manière de tuer un pécheur.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ex.* XXII. 18) : *Vous ne laisserez pas vivre les malfaiteurs*, et dans les Psaumes (*Ps.* C, 8) : *Je me hâterai d'exterminer tous les pécheurs de la terre.*

CONCLUSION.— Non-seulement il est permis, mais il est nécessaire de tuer les pécheurs, s'ils sont funestes et dangereux pour la société.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est permis de tuer les animaux, parce qu'ils existent naturellement pour l'usage de l'homme, comme l'imparfait se rapporte à ce qui est parfait. Toute partie se rapportant au tout comme l'imparfait au parfait, il s'ensuit que toute partie existe naturellement pour le tout. C'est pourquoi nous voyons que s'il est avantageux au salut du corps entier qu'on coupe un de ses membres, parce qu'il est gâté ou parce qu'il gâte les autres, on approuve cette amputation comme étant salutaire. Or, tout individu étant par rapport à la société entière ce que la partie est au tout, il s'ensuit que si un homme est dangereux pour la société ou qu'il la corrompe par l'effet de son péché, il est louable et salutaire de le mettre à mort dans l'intérêt du bien général (1). Car *il ne faut qu'un peu de levain pour corrompre la masse entière*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* V, 6).

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur a défendu d'arracher la zizanie pour épargner le froment, c'est-à-dire les bons ; ce qui arrive quand on ne peut tuer les mauvais sans tuer en même temps les bons, soit parce qu'ils se cachent parmi eux, soit parce qu'ils ont une foule de disciples, de telle sorte qu'on ne pourrait les faire mourir sans mettre les bons en péril aussi, comme le dit saint Augustin (*Cont. Parmen.* lib. III, cap. 2). D'où le Seigneur conclut qu'il vaut mieux laisser vivre les méchants et remettre la vengeance jusqu'au dernier jugement que de faire périr en même temps les bons. Mais quand la mort des méchants ne fait courir aucun péril aux bons et qu'elle leur donne plutôt sécurité et protection, alors on peut les mettre à mort licitement.

Il faut répondre au *second*, que Dieu, selon l'ordre de sa sagesse, tue quelquefois immédiatement les pécheurs pour la délivrance des bons ; d'autres fois il leur accorde le temps de se repentir, selon le profit qu'il sait que ses élus en retirent. D'ailleurs la justice humaine l'imite autant qu'il est en son pouvoir. Car elle fait mourir ceux qui sont funestes aux autres ; quant à ceux qui pèchent sans nuire aux autres grièvement, elle les épargne pour qu'ils se repentent.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme, en péchant, s'éloigne de l'ordre de la raison. C'est pourquoi il blesse sa propre dignité, dans le sens qu'étant naturellement libre et existant pour lui-même, il tombe d'une certaine manière dans l'asservissement des animaux de telle sorte qu'on peut en disposer pour l'utilité des autres, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* XLVIII, 21) : *L'homme, lorsqu'il était en honneur, ne l'a pas compris ; il s'est comparé*

(1) Il est à remarquer que c'est la raison de bien public qui est ici prédominante. Par conséquent, quand il s'agit de la peine de mort, on doit moins regarder à la gravité de la faute qu'au mal qui peut en résulter. C'est pour cela que dans l'ordre militaire, où la discipline est essentielle, il y a quelquefois peine de mort contre celui qui l'enfreint pour une faute qui peut paraître légère en elle-même.

aux animaux sans raison, et il est devenu semblable à eux. Et ailleurs (*Prov.* XI, 29) : *Celui qui est insensé servira celui qui est sage.* Ainsi, quoique ce soit une chose mauvaise en elle-même que de tuer un homme qui conserve sa dignité, cependant il peut être bon de tuer un pécheur comme il est bon de tuer un animal. Car le méchant est pire qu'une bête féroce, et il est plus nuisible, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2, et *Eth.* lib. VII, cap. 6).

ARTICLE III. — EST-IL PERMIS A UN SIMPLE PARTICULIER DE TUER UN PÉCHEUR (1)?

1. Il semble qu'il soit permis à un simple particulier de tuer un pécheur. Car la loi divine n'ordonne rien d'illicite. Or, Moïse a donné ce précepte (*Ex.* XXXII, 27) : *Que chacun tue son frère, son ami et son prochain* pour avoir adoré le veau d'or. Il est donc permis aux simples particuliers de tuer un pécheur.

2. L'homme est comparé aux bêtes à cause du péché, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Or, il est permis à un simple particulier de tuer une bête féroce qui cause beaucoup de dégât. Pour la même raison il est donc permis de tuer un pécheur.

3. Quoiqu'un individu soit un simple particulier, néanmoins on le loue de faire ce qui est utile au bien général. Or, le meurtre des malfaiteurs est utile au bien général, comme nous l'avons dit (art. préc.). On doit donc louer les individus qui tuent les malfaiteurs.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 26) que celui qui tue un malfaiteur, sans agir au nom de l'autorité publique, doit être jugé comme un homicide, et cela d'autant plus qu'il n'a pas craint d'usurper une puissance qu'il n'a pas reçue de Dieu.

CONCLUSION. — Il est seulement permis aux princes et aux juges, mais non aux simples particuliers, de tuer les pécheurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est permis de tuer un malfaiteur dans le but d'être utile à la société. C'est pourquoi cet acte n'appartient qu'à celui qui est chargé de la conservation de la société elle-même; comme il appartient au médecin de couper un membre malade, quand on lui a confié le soin de sauver le corps entier. Or, le soin des intérêts généraux a été confié aux princes qui ont l'autorité publique; par conséquent il n'est permis qu'à eux de tuer les malfaiteurs; cela n'est pas permis aux simples particuliers.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chose est faite par celui d'après l'autorité duquel on la fait, comme on le voit dans saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 12). C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. I, cap. 21), celui qui tue, ce n'est pas celui qui prête son ministère à celui qui le lui commande, mais il est son instrument comme le glaive entre les mains de celui qui s'en sert. Par conséquent ceux qui ont tué leurs parents et leurs amis sur l'ordre de Dieu ne paraissent pas avoir fait eux-mêmes cette action; c'est plutôt celui dont l'autorité les a fait agir qui en est l'auteur. C'est ainsi que le soldat tue l'ennemi d'après l'autorité du prince, et que le bourreau fait périr un brigand d'après l'autorité du juge.

Il faut répondre au *second*, que la bête est naturellement distincte de l'homme. Il ne faut donc pas un jugement particulier pour décider qu'on

(1) Il y a controverse entre les théologiens quand il s'agit d'un tyran usurpateur. Tant que l'État ne l'a pas reconnu pour chef, saint Thomas enseigne que tout citoyen peut le mettre à mort, à condition : 1° qu'il soit certain qu'il n'a aucun droit à la couronne ; 2° qu'il n'y ait pas de supérieur à qui l'on puisse avoir recours ; 3° que la nation ne s'oppose pas à ce meurtre ; 4° que l'on ait lieu d'espérer que cette action procurera la tranquillité de l'État, et qu'on n'ait pas à craindre au contraire de plus grands maux. Ces conditions ne se rencontrant presque jamais, il n'arrive que très-rarement qu'on puisse faire usage d'un pareil remède.

doit la tuer, si elle est sauvage. A l'égard d'un animal domestique, il faut un jugement, non pour lui-même, mais à cause du tort qui en résulte pour son maître. Au contraire le pécheur n'est pas d'une autre nature que ceux qui sont justes. C'est pourquoi il faut un jugement public pour décider si on doit le tuer pour le salut général.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il est permis à un particulier de faire, dans l'intérêt général, ce qui ne nuit à personne; mais s'il en résulte un dommage pour un tiers, il ne doit pas agir, à moins qu'il n'y soit autorisé par celui qui est en position de juger ce que l'on doit enlever aux parties pour le salut du tout.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS AUX CLERCS DE TUER LES MALFAITEURS (1)?

1. Il semble qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs. Car les clercs doivent surtout accomplir ce que dit l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 16) : *Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ.* Par là il nous engage à imiter Dieu et ses saints. Or, Dieu que nous adorons tue les malfaiteurs, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* CXXXV, 10) : *C'est lui qui a frappé l'Egypte dans ses premiers-nés.* Moïse a fait tuer par les lévites vingt-trois mille hommes pour avoir adoré le veau d'or (*Ex.* XXXII). Le prêtre Phinées a tué un Israélite qui s'était uni avec une Madianite, comme on le voit (*Num.* XXV). Samuel a fait périr Agag, roi d'Amalec; Elie, les prêtres de Baal; Mathathias, celui qui s'était approché pour sacrifier; et, dans le Nouveau Testament, saint Pierre a frappé de mort Ananie et Saphire. Il semble donc qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs.

2. La puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle et plus rapprochée de Dieu. Or, la puissance temporelle tue licitement les malfaiteurs, comme étant le ministre de Dieu, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* XIII). Donc à plus forte raison les clercs, qui sont les ministres de Dieu revêtus de la puissance spirituelle, peuvent-ils licitement les tuer également.

3. Celui qui reçoit licitement une charge, peut licitement exercer ce qui appartient à cette charge. Or, le devoir du prince de la terre est de tuer les malfaiteurs, comme nous l'avons dit (art. préc.). Les clercs qui sont princes, peuvent donc licitement les tuer.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (I. *Tim.* III, 2) : *Il faut que l'évêque soit irrépréhensible... qu'il ne soit pas adonné au vin, qu'il ne frappe pas qui que ce soit.*

CONCLUSION. — Les clercs ayant été choisis pour le ministère de l'autel, comme les ministres du Nouveau Testament, il ne leur est aucunement permis de tuer les malfaiteurs.

Il faut répondre qu'il n'est pas permis aux clercs (2) de tuer, pour deux raisons : 1° parce qu'ils ont été choisis pour le ministère de l'autel où est représentée la passion du Christ mis à mort, et qui, *quand on le frappait, ne frappait pas,* comme dit saint Pierre (I. Pet. II, 23). C'est pourquoi il ne convient pas que les clercs frappent, ni qu'ils tuent. Car les ministres doivent imiter leur maître, d'après ces mots de l'Ecriture (*Eccli.* X, 2) : *Tel qu'est le juge du peuple, tels sont ses ministres.* 2° La seconde raison, c'est que le Seigneur a confié aux clercs le ministère de la loi nouvelle, qui

(1) Le droit canon le leur défend formellement (cap. 5 et 9 tit. *Ne clerici et monaci,* lib. III *Decretal.*). Cette défense n'est pas de droit divin, elle est seulement de droit ecclésiastique.

(2) Sous le nom de clercs, on comprend tous ceux auxquels il a été dit : *Vos de foro Ecclesiæ estis*, avec cette différence, remarque Soto, que ceux qui sont dans les ordres majeurs pèchent mortellement, et ceux qui sont dans les ordres mineurs véniellement.

ne prononce jamais la peine de mort, ni celle de la mutilation corporelle. Pour être des ministres dignes de la nouvelle alliance, ils doivent donc s'abstenir de ces choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu opère universellement dans tous les êtres ce qui est droit; mais il agit dans chacun d'eux conformément à leur nature. C'est pourquoi chacun doit imiter Dieu en ce qui convient spécialement à sa propre nature. Ainsi, quoique Dieu fasse périr corporellement les malfaiteurs, il n'est cependant pas nécessaire que tous l'imitent à cet égard. Saint Pierre n'a pas tué Ananie et Saphire de sa propre main ou de son autorité propre; mais il a plutôt promulgué la sentence divine à leur égard. Les prêtres ou les lévites de l'Ancien Testament étaient les ministres de la loi ancienne qui infligeaient des peines corporelles. C'est pourquoi ils pouvaient tuer quelqu'un de leur propre main.

Il faut répondre au *second*, que le ministère des clercs a été établi pour une fin plus élevée que ne l'est la mort du corps, puisqu'il a pour fin ce qui appartient au salut spirituel. C'est pourquoi il ne convient pas qu'ils s'immiscent dans des choses d'un ordre inférieur.

Il faut répondre au *troisième*, que les prélats acceptent la charge de princes de la terre, non pour rendre par eux-mêmes des arrêts de mort, mais pour les faire rendre par les autres sous leur autorité (1).

ARTICLE V. — EST-IL PERMIS A QUELQU'UN DE SE TUER LUI-MÊME (2)?

1. Il semble qu'il soit permis à quelqu'un de se tuer lui-même. Car l'homicide est un péché, selon qu'il est contraire à la justice. Or, on ne peut faire d'injustice contre soi-même, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 6). Donc personne ne pèche en se tuant.

2. Il est permis à celui qui a la puissance publique de tuer les malfaiteurs. Or, quelquefois celui qui a cette puissance est un malfaiteur lui-même. Il lui est donc permis de se tuer.

3. Il est permis à un individu de s'exposer spontanément à un moindre péril pour en éviter un plus grand; comme il est permis à un individu de se faire amputer un membre corrompu pour sauver son corps entier. Or, quelquefois, en se tuant, on s'évite de plus grands maux, par exemple, une vie misérable ou la honte d'un crime. Il est donc permis à un individu de se tuer.

4. Samson s'est tué lui-même, comme on le voit (*Jud.* xvi). Il est cependant compté au nombre des saints (*Heb.* xi). Il est donc permis à un individu de se tuer lui-même.

5. Il est dit (II. *Mach.* xiv, 42) que Razias *aima mieux mourir noblement que de se voir assujetti aux pécheurs et de souffrir des outrages indignes de sa naissance*. Or, il est permis de faire ce qui est noble et courageux. Le suicide n'est donc pas défendu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. i, cap. 20) : Nous devons entendre de l'homme ces paroles : *Vous ne tuerez pas*. Or, si vous ne devez pas tuer un autre homme, vous ne devez donc pas non plus vous tuer vous-même. Car celui qui se tue ne fait pas autre chose que de tuer un homme.

(1) D'après le droit, ils peuvent déléguer des juges et leur commander d'observer la justice, mais ils ne pourraient pas leur enjoindre positivement de condamner à mort ou à la mutilation, ni assister à l'exécution de la sentence, sans péché mortel. S'ils y assistent ils sont irréguliers. L'ecclésiastique qui assiste à une exécution par pure curiosité pèche véniellement, mais il n'encourt pas l'irrégularité, d'après l'interprétation des docteurs (cap. *Sententiam*, tit. *Ne clerici et monachi*, lib. iii *Decret.*).

(2) Parmi les donatistes, il s'en est trouvé qui considéraient le suicide comme un martyre. Ce sont ces fanatiques qui ont reçu le nom de *circoncellions*.

CONCLUSION. — Il n'est permis à personne d'aucune manière de se tuer, puisque le suicide est contraire à l'amour de Dieu, de soi et du prochain.

Il faut répondre qu'il est absolument défendu de se suicider pour trois raisons : 1° Parce que tout être s'aime naturellement lui-même. C'est ce qui fait que toute chose se conserve naturellement l'existence et résiste autant qu'elle peut à ceux qui l'altèrent. C'est pourquoi le suicide est contraire à l'inclination naturelle et à l'amour que chacun doit avoir pour soi. Et c'est pour cette raison que le suicide est toujours un péché mortel, parce qu'il est contraire à la loi naturelle et à la charité. 2° Parce que le tout est ce qu'est chaque partie. Tout homme appartenant à la société, il s'ensuit qu'en se tuant lui-même, il fait injure à la société (1), comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. v, cap. ult.). 3° Parce que la vie est un don de Dieu accordé à l'homme et qui est soumis à la puissance de celui qui fait vivre et mourir. C'est pourquoi celui qui se prive de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui fait périr le serviteur d'un autre, pèche contre le maître auquel ce serviteur appartient (2), et comme celui qui pèche par usurpation juge d'une chose qui ne lui a pas été confiée. Car il n'appartient qu'à Dieu de prononcer sur la vie et la mort, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Deut.* XXXII, 39) : *Je tuerai et je ferai vivre.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homicide est un péché, non-seulement parce qu'il est contraire à la justice, mais encore parce qu'il est contraire à l'amour qu'on doit avoir pour soi-même ; à ce point de vue le suicide est un péché par rapport à son auteur. Mais il est aussi un péché par rapport à la société et par rapport à Dieu, et à ce double titre il est contraire à la justice.

Il faut répondre au *second*, que celui qui a la puissance publique peut licitement faire périr un malfaiteur, parce qu'il peut le juger. Mais personne n'est juge de lui-même. Par conséquent il n'est pas permis à celui qui a la puissance publique de se tuer lui-même pour une faute quelle qu'elle soit ; mais il lui est permis de se soumettre au jugement des autres.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme est constitué le maître de lui-même par le libre arbitre. C'est pourquoi il peut licitement disposer de lui relativement à ce qui regarde cette vie qui est régie par le libre arbitre. Mais le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine ; c'est au contraire une chose soumise à la puissance divine. Il n'est donc pas permis à l'homme de se suicider pour passer à une vie meilleure, ni pour échapper aux misères de celle-ci ; parce que la mort est le plus grand des maux de cette vie et le plus terrible, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 6). Par conséquent se donner la mort pour se délivrer des peines de cette vie, c'est recourir à un plus grand mal pour en éviter un moindre. — Il n'est pas non plus permis de se tuer pour un péché qu'on a commis ; soit parce qu'on se cause le plus grand tort en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence ; soit parce qu'il n'est permis de tuer un malfaiteur que d'après le jugement de la puissance publique. — Pareillement il n'est pas permis à une femme de se tuer pour empêcher qu'on abuse d'elle ; parce qu'on ne doit pas commettre contre soi le plus grand crime, qui est le suicide, pour empêcher le crime d'un autre qui est moindre. Car la femme n'est pas coupable si on abuse d'elle par violence et qu'elle n'y consente

(1) Aristote et Platon ont condamné le suicide. Aristote nous dit que la société infligeait une peine à ce genre de crime. D'après l'auteur de la *Paraphrase*, on refusait la sépulture au coupable. Cicéron est du même sentiment que ces deux grands philosophes.

(2) Platon fait particulièrement valoir cet argument dans le *Phédon*.

pas ; parce que le corps n'est souillé que du consentement de l'âme, comme le disait sainte Lucie (1). D'ailleurs il est constant que la fornication ou l'adultère est un péché moindre que l'homicide et surtout que le suicide. Cette dernière faute est la plus grave, parce qu'on se nuit à soi-même à qui l'on doit le plus grand amour ; elle est aussi la plus dangereuse, parce qu'on n'a plus le temps de l'expier par la pénitence. — Enfin il n'est permis à personne de se tuer à cause de la crainte qu'il y a de consentir au péché, parce qu'on ne doit pas faire le mal pour qu'il en arrive du bien, ou pour éviter des maux, surtout des maux qui sont moindres et plus incertains. Car on ne sait si on consentira au péché à l'avenir, puisque Dieu peut délivrer l'homme du péché, quelle que soit la tentation qui vienne l'assaillir.

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. I, cap. 21), Samson, qui s'est écrasé lui-même avec les ennemis sous les ruines d'une maison, n'est excusable que parce qu'il l'a fait d'après l'ordre secret de l'Esprit-Saint qui opérait par lui des miracles. Il donne la même réponse à l'égard des saintes femmes qui se tuèrent dans le temps de la persécution et dont l'Eglise célèbre la mémoire (2).

Il faut répondre au *cinquième,* qu'il appartient à la force de ne pas craindre d'être mis à mort par un autre pour le bien de la vertu et pour éviter le péché. Mais si l'on se donne la mort pour éviter des peines et des châtiments, il y a en cela une apparence de force (c'est pour cela que quelques-uns se sont tués en pensant faire un acte de courage, et de ce nombre fut Razais), cependant cette force n'est pas véritable. C'est plutôt une mollesse de caractère qui est impuissante à supporter les contrariétés de la vie (3), comme le disent Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 8) et saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. I, cap. 23).

ARTICLE VI. — EST-IL PERMIS DANS CERTAINE CIRCONSTANCE DE TUER UN INNOCENT ?

1. Il semble qu'il soit permis dans certaine circonstance de tuer un innocent. Car le péché ne manifeste pas la crainte qu'on a de Dieu, puisque *cette crainte en détourne plutôt,* comme on le voit (*Eccli.* I, 20). Or, Abraham est loué d'avoir craint le Seigneur, parce qu'il a voulu faire périr son fils innocent. On peut donc tuer un innocent sans péché.

2. Dans le genre des péchés que l'on commet contre le prochain, un péché paraît être d'autant plus grave qu'il cause un plus grand tort à celui contre lequel on le commet. Or, le meurtre nuit plus au pécheur qu'à l'innocent que la mort fait passer des misères de cette vie à la gloire céleste. Par conséquent puisqu'il est permis dans certaine circonstance de tuer un pécheur, à plus forte raison est-il permis de tuer un innocent ou un juste.

3. Ce qui se fait selon l'ordre de la justice n'est pas un péché. Or, on est quelquefois forcé selon l'ordre de la justice de mettre à mort un innocent; par exemple, quand le juge qui doit juger d'après les faits allégués condamne à mort celui qu'il sait innocent, mais qui est convaincu par de faux témoins. Il en est de même du bourreau, qui tue injustement celui qui est condamné, parce qu'il doit obéir au juge. On peut donc tuer un innocent sans qu'il y ait péché.

(1) Cette vierge répondit à son juge : *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam* (Brev. rom. 13 dec.).

(2) C'est ainsi qu'il faut interpréter ce que nous lisons dans la légende de sainte Apolline : *Alacris in ignem sibi paratum, majori Spiritûs sancti flammâ intùs accensâ, se injecit* (Brev. rom. 13 feb.).

(3) Il est à remarquer que le suicide partiel est également défendu, et que l'on ne doit rien faire pour abréger directement son existence.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ex.* xxiii, 7) : *Vous ne tuerez pas celui qui est juste et innocent.*

CONCLUSION. — Il n'est permis d'aucune manière de tuer les justes et les innocents, puisque leur vie est utile au bien général qu'elle conserve et produit.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'homme de deux manières, en lui-même et relativement. Si on considère l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer, parce que dans tout pécheur nous devons aimer la nature que Dieu a faite et que le meurtre détruit. Mais, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), il est permis de tuer un pécheur relativement au bien général que le péché attaque. Au contraire, la vie des justes conserve et produit le bien général; parce qu'ils sont la partie la plus importante de la société. C'est pourquoi il n'est permis d'aucune manière de tuer un innocent.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu est le maître de la vie et de la mort; car c'est par son ordre que meurent les pécheurs et les justes. C'est pourquoi celui qui tue un innocent par l'ordre de Dieu ne pèche pas plus que Dieu dont il exécute la volonté. Il montre même qu'il le craint en lui obéissant (1).

Il faut répondre au *second*, qu'en pesant la gravité du péché on doit plutôt considérer ce qui existe par soi que ce qui existe par accident. Ainsi celui qui tue un juste, pèche plus grièvement que celui qui tue un pécheur : 1° parce qu'il nuit à celui qu'il doit le plus aimer, et que par conséquent il agit davantage contre la charité; 2° parce qu'il fait injure à celui qui le mérite le moins et qu'ainsi il pèche davantage contre la justice; 3° parce qu'il prive la société d'un plus grand bien; 4° parce qu'il méprise Dieu plus profondément, d'après ce mot de l'Evangile (Luc. x, 16) : *Qui vous méprise, me méprise.* Si le juste après la mort arrive à la gloire, ceci ne se rapporte qu'accidentellement au meurtre.

Il faut répondre au *troisième*, que le juge, quand il sait que quelqu'un est innocent, quoiqu'il soit convaincu de la faute dont on l'accuse par de faux témoignages, doit examiner les témoins avec plus de soin, afin de trouver l'occasion de délivrer celui qui n'est pas coupable, comme le fit Daniel. S'il ne le peut, il doit renvoyer la cause à une autorité supérieure. Dans le cas où ce moyen est impraticable, il ne pèche pas en portant sa sentence d'après les faits allégués (2); parce que ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais ce sont ceux qui affirment qu'il est coupable. Le serviteur du juge qui condamne un innocent ne doit pas obéir, si sa sentence est évidemment erronée; autrement on excuserait les bourreaux qui ont mis à mort les martyrs. Mais quand l'arrêt n'est pas d'une justice évidente, l'exécuteur ne pèche pas, parce que ce n'est pas à lui à discuter la sentence du juge. Ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais c'est le juge dont il exécute les ordres.

(1) C'est pour ce motif que Abraham est loué d'avoir offert en sacrifice son fils Isaac, et que dans l'histoire sainte nous voyons punis les chefs qui n'ont pas exterminé les peuples que Dieu leur avait ordonné de détruire.

(2) Les théologiens distinguent les causes civiles des causes criminelles. Dans les causes civiles, la plupart pensent que le juge doit prononcer *secundum allegata et probata*, mais pour les causes criminelles ils sont plus divisés. Saint Raymond de Pennafort, saint Antonin, Turrecremata, Innocent V, Cajétan, Solo, Bannès, et en général tous les thomistes suivent le sentiment de saint Thomas. Billuart cite encore Alexandre de Halès, Covarruvias, Asor, Valentin, Steyart, qui sont du même sentiment, quoiqu'ils ne soient pas de la même école. L'opinion contraire, soutenue par saint Bonaventure, est spécialement défendue par Mgr Gousset (*Théologie morale*, tome I, pag. 537).

ARTICLE VII. — EST-IL PERMIS A QUELQU'UN D'EN TUER UN AUTRE EN SE DÉFENDANT (1)?

1. Il semble qu'il ne soit permis à personne de tuer quelqu'un pour se défendre. Car saint Augustin dit (*Ep.* XLVII) : Je ne conseillerais à personne de mettre à mort son semblable, à moins qu'il ne s'agisse d'un soldat ou de quelqu'un qui y est tenu par une fonction publique, afin qu'il ne le fasse pas pour lui-même, mais pour les autres, d'après la puissance légitime qu'il en a reçue. Or, celui qui tue quelqu'un en se défendant, le tue uniquement pour qu'il ne soit pas tué lui-même. Cet acte paraît donc être illicite.

2. Le même docteur dit encore (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5) : Comment la providence de Dieu exempterait-elle de péché ceux qui se sont souillés du sang humain pour des choses que l'on doit mépriser. Or, il dit que ces choses méprisables sont celles que les hommes peuvent perdre malgré eux, comme on le voit (*eod. cap.*). La plus importante de ces choses étant la vie corporelle, il s'ensuit que pour conserver la vie du corps il n'est permis à personne de tuer un autre homme.

3. Le pape Nicolas Ier dit, comme on le voit dans le Droit (in Decretis, tit. *De clericis*, dist. L, cap. 6) : A l'égard des clercs dont vous me parlez et qui en se défendant ont tué un païen, vous me demandez, si après avoir fait pénitence, ils peuvent être réintégrés dans leur ancien état et même obtenir un poste plus élevé; sachez que sous aucun prétexte nous ne leur permettons jamais de tuer un homme de quelque manière que ce soit. Or, les clercs et les laïques sont tenus également d'observer les préceptes moraux. Il n'est donc pas permis non plus aux laïques de tuer quelqu'un en se défendant.

4. L'homicide est un péché plus grave que la simple fornication ou l'adultère. Or, il n'est permis à personne de commettre une simple fornication, ou un adultère, ou tout autre péché mortel pour la conservation de sa propre vie; parce qu'on doit préférer la vie spirituelle à la vie corporelle. Il n'est donc permis à personne en se défendant de tuer un autre homme pour conserver sa propre existence.

5. Si l'arbre est mauvais, les fruits aussi, comme le dit l'Evangile (Matth. VII). Or, il semble qu'il soit illicite de se défendre, puisque l'Apôtre dit (*Rom.* XII, 19) : *A ses fidèles bien-aimés d'être sans défense.* Le meurtre d'un individu qui est un effet de la défense est donc illicite.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ex.* XXII, 2) : *Si un voleur est surpris brisant la porte ou perçant le mur, et qu'il soit blessé de telle sorte qu'il en meure, celui qui l'aura frappé ne sera point puni comme homicide.* Or, il est plus permis de défendre sa propre vie que sa propre maison. Si on tue quelqu'un pour défendre sa vie, on n'est donc pas coupable d'homicide.

CONCLUSION. — Il n'est pas permis de tuer quelqu'un en se défendant, à moins qu'on ne se soit défendu avec la modération que la raison exige pour la conservation de sa vie.

Il faut répondre que rien n'empêche que le même acte n'ait deux effets, dont l'un existe dans l'intention et dont l'autre soit en dehors. Or, les actes moraux tirent leur espèce de ce qui est dans l'intention, mais non de ce qui est en dehors, puisque ceci existe par accident, comme on le voit d'après ce que nous dit (quest. XLIII, art. 3, et 1a 2æ, quest. I, art. 3 ad 3). Ainsi de l'acte par lequel on se défend soi-même il peut résulter deux effets; l'un est la conservation de sa propre vie, et l'autre la mort de l'agresseur. Cet acte, selon qu'il a pour but la conservation de sa propre existence, n'a rien d'il-

(1) On peut voir sur cet article le *Catéchisme du concile de Trente*, sur le VIIe précepte.

licite, puisqu'il est naturel à chaque être de conserver sa vie autant qu'il le peut. Cependant un acte qui provient d'une bonne intention peut devenir mauvais, s'il n'est pas proportionné à sa fin. C'est pourquoi si pour défendre sa propre vie, on avait recours à une violence plus grande qu'il ne faut, on serait coupable. Mais si on repousse la violence avec modération, la défense est permise : car d'après tous les *droits* (1) on peut repousser la force par la force avec une modération honnête et raisonnable (2). Il n'est pas nécessaire au salut que l'homme néglige de se défendre modérément pour éviter le meurtre d'un autre, parce que l'homme est tenu de pourvoir à sa vie plus qu'à celle d'un étranger. — Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme que d'après l'autorité publique et pour le bien général, ainsi que nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), il est défendu d'avoir l'intention de tuer quelqu'un pour se défendre (3), à moins que celui qui se défend ne représente l'autorité publique et qu'en tuant un homme pour sa propre défense cet acte ne se rapporte au bien public; comme on le voit à l'égard du soldat qui combat contre les ennemis, et à l'égard du ministre du juge qui lutte contre les voleurs. Toutefois ces derniers pécheraient encore, s'ils obéissaient dans ce cas à leur passion particulière.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Augustin doit s'entendre du cas où un individu a l'intention d'en tuer un autre pour se délivrer de la mort. C'est aussi dans le même sens qu'il faut interpréter le passage cité dans le second argument et extrait du livre du *Libre arbitre*. Aussi emploie-t-il ces mots : *pour des choses*, afin de désigner par là l'intention (4).

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que l'irrégularité résulte de l'acte de l'homicide, quand même l'homicide ne serait pas coupable, comme on le voit dans le juge qui condamne à mort quelqu'un justement. C'est pourquoi si un clerc, en se défendant lui-même, vient à tuer quelqu'un, il est irrégulier, quoiqu'il n'ait pas eu l'intention de le tuer, mais de se défendre.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'acte de la fornication ou de l'adultère n'a pas pour but nécessaire la conservation de sa propre vie, comme l'acte d'où résulte quelquefois l'homicide.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans cet endroit l'Apôtre interdit la défense qui est inspirée par le désir de la vengeance. Aussi la glose (*interl.*) expliquant ces paroles : *Ne vous défendez pas*, met : ne cherchez pas à rendre à vos ennemis le mal qu'il vous ont fait.

(1) C'est ce que nous apprend le droit naturel que Cicéron invoque avec tant d'éloquence dans son célèbre plaidoyer pour Milon. Saint Thomas met le mot droit au pluriel (*jura*), parce que ce principe est reconnu expressément par le droit civil (*ff.* lib. I, tit. I), par le droit canonique (dist. I, cap. 7), et par conséquent par toutes les espèces de droit possibles.

(2) Presque tous les théologiens sont sur ce point du sentiment de saint Thomas. Cependant Gerson, Richard de Saint-Victor, Noris, et quelques autres, tout en admettant le principe général qui permet de repousser la force par la force, prétendent que la modération avec laquelle on doit le faire empêche d'aller jusqu'à tuer l'agresseur.

(3) On ne doit pas avoir d'autre intention que de se défendre. C'est une des conditions exigées pour que la défense soit convenable. Les théologiens en ont déterminé d'autres, mais il nous semble qu'on peut les résumer toutes en disant que pour avoir le droit de tuer l'agresseur, il faut que son agression soit sérieuse, et que l'on n'ait pas d'autre moyen de lui échapper qu'en le mettant à mort.

(4) Saint Augustin soutient la même doctrine que saint Thomas (*Cont. Faustum*, lib. XXII, cap. 70). Les paroles citées dans l'objection ne sont pas d'ailleurs de saint Augustin, mais dans l'édition bénédictine, elles appartiennent à Evodius. De plus, cet ouvrage de saint Augustin n'est pas d'une grande autorité, d'après ce qu'il en dit lui-même (*Ret.* lib. I, cap. 9).

ARTICLE VIII. — CELUI QUI TUE UN HOMME PAR HASARD EST-IL COUPABLE D'HOMICIDE?

1. Il semble que celui qui tue un homme par hasard soit coupable d'homicide. Car la Genèse rapporte (*Gen.* IV) que Lamech ayant cru tuer une bête tua un homme et que son action fut considérée comme un homicide. Celui qui tue un homme par hasard est donc coupable d'homicide.

2. Il est dit (*Ex.* XXI, 22) : *Si un homme frappe une femme enceinte et qu'elle accouche, si la mort s'ensuit, il rendra vie pour vie.* Or, ce fait peut arriver, sans qu'il y ait eu intention de tuer. L'homicide fortuit a donc la tache de l'homicide.

3. Dans le Droit (in Decret. dist. I) il y a plusieurs canons qui punissent les homicides fortuits. Or, on ne doit punir que les fautes. Donc celui qui tue un homme fortuitement est coupable d'homicide.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Epist.* XLVII) : Quand nous faisons certaines choses pour une fin bonne et légitime, s'il en arrive à quelqu'un du mal contrairement à notre intention, on n'a garde de nous l'imputer. Or, il arrive quelquefois que d'une bonne action résulte fortuitement un homicide. Il n'est donc pas imputable à l'auteur de cette action.

CONCLUSION. — Celui qui tue quelqu'un par hasard n'est point du tout coupable d'homicide, à moins qu'il ne se soit livré à une chose défendue, ou qu'il n'ait pas pris les précautions qu'il devait prendre pour l'éviter.

Il faut répondre que d'après Aristote (*Phys.* lib. II, text. 49 et 50) le hasard est une cause qui agit en dehors de l'intention. C'est pourquoi les choses qui sont fortuites, absolument parlant, ne sont ni dans l'intention, ni dans la volonté. Et parce que tout péché est volontaire, d'après saint Augustin (*Lib. de ver. relig.* cap. 14), il s'ensuit que les choses fortuites considérées comme telles ne sont pas des péchés. Cependant il arrive que ce qu'on ne veut pas ou que ce qu'on ne se propose pas en acte et absolument est dans la volonté ou l'intention par accident; dans le sens qu'on appelle cause *par accident*, celle qui écarte les obstacles. Ainsi celui qui n'éloigne pas les causes qui doivent produire un homicide, s'il doit les éloigner, est coupable d'une certaine manière d'un homicide volontaire. Ce qui arrive de deux manières : 1° quand en s'occupant de choses illicites (1) auxquelles on n'aurait pas dû se livrer, on se rend coupable d'homicide; 2° quand on n'emploie pas les précautions qu'on doit employer (2). C'est pourquoi, d'après le droit, si quelqu'un s'occupe d'une chose permise et qu'il y apporte la diligence voulue, dans le cas où un homicide s'ensuit, il n'en a pas la responsabilité. Mais s'il s'occupe d'une chose illicite, ou d'une chose permise, sans y apporter le soin qu'elle demande, il est coupable d'homicide, dans le cas où son action vient à causer la mort de quelqu'un.

Il faut répondre au *premier* argument, que Lamech n'a pas pris les précautions suffisantes pour éviter l'homicide; c'est pour ce motif qu'il en a été responsable.

(1) Saint Thomas suppose que les choses illicites auxquelles on se livre sont par elles-mêmes dangereuses. Car si elles n'avaient aucun rapport à l'homicide, ce crime ne serait pas imputable. Ainsi celui qui couperait du bois pour le voler, et qui échappant sa cognée viendrait à tuer quelqu'un ne serait pas coupable d'homicide.

(2) Pour savoir si l'on a apporté le soin nécessaire, il faut voir si la chose est dangereuse par elle-même de telle sorte qu'il en résulte presque toujours la mort. Dans ce cas, on est toujours coupable d'homicide : *Ita sunt qui calce percutiunt mulierem prægnantem.* Si la chose n'est pas dangereuse, et que la mort s'ensuive rarement, et que d'ailleurs on ait pris beaucoup de précautions, on n'est pas coupable d'homicide au for de la conscience, mais on est condamnable au for extérieur.

Il faut répondre au *second*, que celui qui frappe une femme enceinte fait une chose illicite. C'est pourquoi s'il en résulte la mort de la femme ou de l'enfant, il est coupable d'homicide; surtout quand c'est sur le moment même que la mort arrive.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après les canons on punit ceux qui tuent fortuitement, en faisant un acte illicite ou en n'employant pas les précautions qu'il aurait fallu prendre.

QUESTION LXV.

DE LA MUTILATION DES MEMBRES.

Après avoir parlé de l'homicide, nous devons nous occuper des autres péchés que l'on commet en faisant injure aux personnes. — A cet égard il y a quatre questions à examiner. Nous traiterons : 1° de la mutilation des membres; — 2° des coups; — 3° de la prison. — 4° Nous rechercherons si les péchés qui résultent de ces injures sont plus graves par là même qu'ils sont commis contre une personne unie à d'autres.

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS DANS CERTAINE CIRCONSTANCE DE MUTILER QUELQU'UN DANS SES MEMBRES (1)?

1. Il semble qu'il ne soit permis en aucune circonstance de mutiler quelqu'un. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 4 et 30; lib. IV, cap. 21) qu'on commet le péché par là même qu'on s'écarte de ce qui est conforme à la nature pour faire ce qui lui est contraire. Or, il est selon la nature établie par Dieu que le corps de l'homme soit conservé dans son intégrité avec tous ses membres; et il est contre nature qu'il soit privé d'un seul. La mutilation d'un membre paraît donc être toujours un péché.

2. Ce que l'âme entière est par rapport à tout le corps, les parties de l'âme le sont à l'égard des parties du corps, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 9). Or, il n'est pas permis de priver quelqu'un de son âme, en lui donnant la mort, à moins que l'on ne soit revêtu de la puissance publique. Il n'est donc pas permis de mutiler quelqu'un, à moins qu'on ne le fasse au nom de la puissance publique.

3. On doit préférer le salut de l'âme au salut du corps. Or, il n'est pas permis à quelqu'un de se mutiler un membre pour sauver son âme; puisque le concile de Nicée (part. I, sect. IV, can. 1) a condamné ceux qui s'étaient faits eunuques pour conserver la chasteté. Pour aucun motif il n'est donc permis de mutiler quelqu'un.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Ex.* XXI, 24) : *OEil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied.*

CONCLUSION. — Il n'est permis qu'aux personnes publiques de mutiler quelqu'un; il ne l'est aux particuliers qu'autant qu'ils y sont autorisés par celui auquel le membre appartient, dans le cas où la corruption de ce membre serait contraire au salut du corps entier.

Il faut répondre qu'un membre étant une partie du corps humain, il existe pour le tout, comme l'imparfait pour le parfait. On doit donc disposer d'un membre du corps selon qu'il convient au corps entier. Or, un membre est par lui-même utile au bien du corps entier. Cependant il peut arriver qu'il lui soit nuisible par accident, comme lorsqu'un membre gâté vient à corrompre tout le corps. Par conséquent si un membre est sain et qu'il soit dans l'état où il doit être naturellement, on ne peut le couper sans faire tort au corps entier. Mais parce que tout l'homme se rapporte à la société

(1) La mutilation est interdite par les constitutions apostoliques (can. XXII) et par un décret du premier concile de Nicée (can. 1) : *Si quis sanus seipsum abscidit : hic etiam si in clero) cessare debet : et ex hoc nullum talem ordinari.*

entière dont il fait partie, comme à sa fin, tel que nous l'avons dit (quest. LXI, art. 1, et quest. préc. art. 2 et 5), il peut se faire que la mutilation d'un membre, quoiqu'elle soit funeste au corps entier, ait cependant pour objet le bien de la société, dans le sens qu'on peut l'infliger à quelqu'un à titre de châtiment pour la répression de certaines fautes. C'est pourquoi comme la puissance publique peut licitement priver de la vie pour des fautes plus graves; de même elle peut aussi priver un homme d'un membre pour des fautes moindres. Mais cela n'est pas permis à un simple particulier, même du consentement de celui auquel le membre appartient (1); parce que c'est faire injure à la société à laquelle l'homme appartient avec toutes ses parties. — Mais si un membre est gâté et qu'il vienne à compromettre le reste du corps, alors il est permis, du consentement de celui auquel il appartient, de le retrancher pour sauver le corps entier; parce que chacun doit pourvoir à son propre salut. Il en est de même si cette opération se fait d'après l'avis de celui qui est chargé de veiller à la santé de celui qui a un membre malade (2). Dans d'autres cas il est absolument défendu à un individu de se mutiler (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que ce qui est contraire à une nature particulière ne soit conforme à une nature générale. Ainsi la mort et la corruption dans l'ordre naturel sont contraires à la nature particulière de l'être qui en est atteint, quoique cependant elles soient conformes à la nature universelle. De même la mutilation d'un membre, quoiqu'elle soit contraire à la nature particulière du corps de celui qui est mutilé, est cependant conforme à la raison naturelle par rapport au bien commun.

Il faut répondre au *second*, que la vie de l'homme entier ne se rapporte pas à quelque chose qui est propre à l'individu, mais c'est plutôt tout ce qui est propre à l'individu qui se rapporte à la vie elle-même. C'est pourquoi il n'appartient en aucun cas à quelqu'un de priver un autre de la vie; il n'y a d'exception que pour la puissance publique qui est chargée de pourvoir au bien général. Mais l'amputation d'un membre peut avoir pour but le salut propre d'un individu, et c'est pour ce motif que dans certaine circonstance un individu a le droit de la permettre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne doit couper un membre pour sauver le corps que quand il est impossible de le secourir autrement. Or, on peut toujours pourvoir au salut de l'âme autrement que par la perte d'un membre; parce que le péché est soumis à la volonté. C'est pourquoi dans aucune circonstance il n'est permis de couper un membre pour éviter un péché quelconque. Aussi saint Chrysostome explique (*Hom.* LXIII) ce passage de saint Matthieu (XIX) : *Sunt eunuchi*, etc., en disant que l'on ne doit pas se couper les membres, mais s'interdire toutes les mauvaises pensées; parce que celui qui se mutile est maudit; car ceux qui agissent ainsi sont des homicides. Puis il ajoute : D'ailleurs la concupiscence n'en devient pas plus douce; mais elle est plus chagrine (4), car elle a en nous d'autres sources qui l'alimentent. Elle vient surtout de la volonté qui est incontinente et de l'esprit qui est négligent. Ainsi en se coupant un membre on ne comprime

(1) Parce que l'homme n'a pas plus droit sur ses membres que sur sa propre vie.

(2) Il suffit du consentement du père ou du tuteur, s'il s'agit d'un enfant qui ne puisse se conduire lui-même.

(3) En Italie, on mutile les enfants pour leur conserver la voix. Quelques théologiens le tolèrent; mais ce sentiment est contraire à la doctrine de saint Thomas, et saint Liguori condamne formellement cet acte : *Peccant parentes qui filios etiam consentientes castrant, ut sint utiles cantui* (lib. III, nº 374).

(4) Saint Augustin, saint Basile, saint Cyrille et les autres Pères, donnent cette même raison.

donc pas les tentations aussi victorieusement qu'en mettant un frein à ses pensées.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS AUX PÈRES DE FRAPPER LEURS ENFANTS, OU AUX MAITRES LEURS SERVITEURS (1) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis aux pères de frapper leurs enfants, ni aux maîtres leurs serviteurs. Car l'Apôtre dit (*Eph.* VI, 4) : *Vous, pères, n'irritez point vos enfants,* et plus loin il ajoute : *Vous, maîtres, usez-en de même à l'égard de vos serviteurs, et n'employez pas les menaces.* Or, les coups excitent à la colère, et ils sont beaucoup plus graves que les menaces. Les pères ne doivent donc pas frapper leurs enfants, ni les maîtres leurs serviteurs.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. ult.) que la parole du père doit être seulement un avertissement, mais non une contrainte. Or, il y a contrainte quand on en vient aux coups. Il n'est donc pas permis aux parents de frapper leurs enfants.

3. Il est permis à chacun de faire la correction à un autre ; car ceci appartient à l'aumône spirituelle, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 2). Si donc il est permis aux parents de frapper leurs enfants pour les corriger, pour la même raison il sera permis à tout le monde de frapper qui que ce soit ; ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit (*Prov.* XIII, 24) : *Celui qui épargne la verge hait son fils,* et plus loin (XXIII, 13) : *N'épargnez point la correction à l'enfant. Car si vous le frappez avec la verge, il ne mourra point. C'est à vous à le frapper, et vous délivrerez son âme de l'enfer.* Et ailleurs (*Eccl.* XXXIII, 28) : *La torture et les fers au serviteur qui a de mauvaises intentions.*

CONCLUSION. — Puisque le fils est soumis à la puissance du père et le serviteur à celle du maître, il est quelquefois permis aux pères de frapper leurs enfants, et aux maîtres leurs serviteurs.

Il faut répondre qu'en frappant quelqu'un on ne nuit pas à son corps, ou du moins c'est d'une autre manière qu'en le mutilant. Car la mutilation détruit l'intégrité du corps, tandis que les coups lui font seulement éprouver de la douleur ; par conséquent, ils lui nuisent beaucoup moins que la mutilation. Mais il n'est permis de nuire à quelqu'un qu'à titre de châtiment pour un motif de justice. Or, on ne punit justement quelqu'un qu'autant qu'on a sur lui juridiction. C'est pourquoi il n'y a que celui qui a puissance sur un autre qui ait le droit de le frapper. Et parce que le fils est soumis à la puissance du père ; le serviteur à celle du maître ; le père peut licitement frapper son fils et le maître son serviteur pour le corriger (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la colère étant le désir de la vengeance, elle est surtout excitée quand on se croit injustement blessé, comme on le voit (*Rhet.* lib. II, cap. 2). C'est pourquoi en interdisant aux pères d'irriter leurs enfants, on ne leur défend pas de les frapper pour les corriger, mais seulement de le faire immodérément. Et quand on recommande aux maîtres de ne pas menacer leurs serviteurs, cette parole peut s'entendre de deux manières : 1° elle peut signifier qu'on doit user de ce moyen avec discrétion, ce qui se rapporte à la modération de la correction ; 2° elle peut avoir pour objet d'empêcher de tenir toujours les menaces qu'on a faites ;

(1) Cet article est opposé au droit ancien qui accordait pouvoir de vie et de mort aux parents sur leurs enfants.

(2) Le maître peut aussi frapper ses élèves, parce qu'il tient la place de leurs parents ; mais dans la famille, l'aîné ne peut frapper ses frères qu'autant que le père l'en a chargé, ou que, par suite de sa mort ou de son absence, il se trouve en quelque sorte le chef de la famille.

ce qui provient de ce que le jugement dont on a menacé quelqu'un à titre de châtiment est quelquefois adouci par la miséricorde.

Il faut répondre au *second*, qu'une plus grande puissance doit avoir une plus grande force de coaction. Ainsi l'Etat étant une société parfaite, le chef de l'Etat doit avoir une puissance coercitive qui soit parfaite aussi. C'est pourquoi il peut infliger des peines irréparables, comme la mort, ou la mutilation. Mais le père et le maître, qui sont les chefs de la famille qui est une société imparfaite, n'ont qu'une puissance coercitive imparfaite et ne peuvent infliger que des peines légères (1) qui ne produisent pas un tort irréparable; comme la fustigation.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est permis à chacun de faire la correction à celui qui y consent. Mais corriger celui qui n'y consent pas, c'est un droit qui n'appartient qu'à celui qui est chargé du soin des autres. Ainsi on ne peut corriger quelqu'un en le frappant qu'autant qu'on a juridiction sur lui.

ARTICLE III. — EST-IL PERMIS DE METTRE UN HOMME EN PRISON?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de mettre un homme en prison. Car un acte qui a pour objet une matière illégitime est mauvais dans son genre, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XVIII, art. 2). Or, l'homme étant naturellement libre ne peut pas être légitimement soumis à l'incarcération qui répugne à la liberté. Il est donc illicite d'incarcérer quelqu'un.

2. La justice humaine doit être réglée par la justice divine. Or, comme le dit l'Ecriture (*Eccli.* XV, 14) : *Dieu a abandonné l'homme dans la main de son conseil.* Il semble donc qu'on ne doive pas enchaîner ou incarcérer quelqu'un.

3. On ne doit empêcher quelqu'un que de mal agir, et tout individu peut licitement en empêcher un autre de faire le mal. Si donc il était permis d'incarcérer quelqu'un, pour l'empêcher de mal agir, il serait permis à tout le monde d'infliger cette peine, ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. On lit (*Lev.* XXIV) qu'on jeta un individu en prison pour avoir blasphémé.

CONCLUSION. — Il est permis d'incarcérer un homme ou de le retenir par force, conformément à l'ordre de la justice; mais contrairement à cet ordre, c'est une chose défendue.

Il faut répondre que parmi les biens du corps, il y en a de trois ordres à considérer. 1° Il y a l'intégrité de la substance corporelle à laquelle on nuit par le meurtre ou la mutilation. 2° Il y a la délectation ou le repos des sens qui a pour contraire la fustigation ou tout ce qui produit le sentiment de la douleur. 3° Enfin il y a le mouvement et l'usage des membres qu'on empêche au moyen des chaînes ou de la prison, ou par toute autre espèce de détention. C'est pourquoi il est défendu d'incarcérer quelqu'un ou de le tenir captif de quelque manière, si on ne le fait selon l'ordre de la justice, soit pour le punir, soit pour éviter un plus grand mal.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme qui abuse de la puissance qui lui a été donnée, mérite de la perdre. C'est pourquoi l'homme qui en péchant abuse du libre usage de ses membres, devient un sujet qui mérite d'être incarcéré.

Il faut répondre au *second*, que Dieu selon l'ordre de sa sagesse empêche quelquefois les pécheurs de pouvoir consommer leurs péchés, d'après cette

(1) Si la faute demande une peine plus grave, le coupable doit être déféré à la puissance publique, qui statue sur son sort.

parole de Job (v, 12) : *Il dissipe les pensées des méchants et les empêche d'achever ce qu'ils avaient commencé.* D'autres fois il leur permet de faire ce qu'ils veulent. De même, selon la justice humaine, les hommes ne sont pas incarcérés pour toute espèce de faute, ils ne le sont que dans certains cas.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est permis à chacun de retenir un individu pendant un temps (1) pour l'empêcher de faire immédiatement une action mauvaise; comme quand on retient quelqu'un pour l'empêcher de se tuer ou de frapper un autre individu. Mais quand il s'agit d'enfermer ou d'enchaîner quelqu'un absolument, c'est un droit qui n'appartient qu'à celui qui peut universellement disposer des actes et de la vie d'un autre; parce que par là on empêche non-seulement de faire le mal, mais encore de faire le bien.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ EST-IL AGGRAVÉ PARCE QUE LES INJURES QU'ON A FAITES SE RAPPORTENT A DES PERSONNES UNIES A D'AUTRES?

1. Il semble que le péché ne soit pas aggravé parce que les injures dont nous venons de parler se rapportent à des personnes unies à d'autres. Car ces injures sont coupables, selon qu'elles nuisent à quelqu'un contrairement à sa volonté. Or, le mal qui s'adresse à l'individu lui-même est plus opposé à sa volonté que celui qui frappe une personne avec laquelle il est uni. L'injure faite à une personne avec laquelle on est uni est donc moindre.

2. Dans l'Ecriture sainte on reprend surtout ceux qui font injure aux orphelins et aux veuves. Ainsi il est dit (*Eccli.* xxxv, 17) : *Il ne méprisera point l'orphelin qui le prie, ni la veuve qui répand devant lui ses gémissements.* Or, la veuve et l'orphelin ne sont pas des personnes unies à d'autres. On n'aggrave donc pas son péché en injuriant les personnes unies à d'autres.

3. La personne qui est unie à d'autres a sa volonté propre, aussi bien que la personne principale. C'est pourquoi ce qui est contraire à la volonté de la personne principale peut être conforme à la sienne, comme on le voit à l'égard de l'adultère qui plaît à la femme et qui déplaît à l'époux. Or, ces injures sont coupables en raison de ce qu'elles consistent dans une commutation involontaire. Par conséquent, celles qui sont ainsi consenties sont moins répréhensibles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit pour montrer le plus grand des malheurs (*Deut.* xxviii, 32) : *Vos fils et vos filles seront livrés à un autre peuple sous vos propres yeux.*

CONCLUSION. — Celui qui blesse quelqu'un qui est uni à beaucoup d'autres pèche plus grièvement, toutes choses égales d'ailleurs, que celui qui blesse un individu qui est uni à un plus petit nombre de personnes, à moins que ce dernier ne soit élevé en dignité, ou que le tort qui lui a été causé ne soit plus considérable.

Il faut répondre que plus les individus sur lesquels une injure retombe sont nombreux, toutes choses égales d'ailleurs, et plus le péché est grave. Ainsi le péché est plus grave, si l'on frappe un prince, que quand on frappe un simple particulier, parce qu'alors la faute retombe sur toute la multitude, comme nous l'avons dit (1ª 2æ, quest. lxxiii, art. 9). Or, quand on fait injure à une personne unie à une autre de quelque manière, cette injure s'adresse à deux individus; c'est pour ce motif que, toutes choses égales d'ailleurs, le péché est plus grave. Cependant il peut arriver que d'après certaines circonstances, le péché que l'on commet contre une personne qui n'est unie

(1) Les parents et les maîtres peuvent, pendant un temps, tenir enfermés dans leur maison leurs enfants et leurs domestiques pour les corriger, mais ils ne peuvent les faire enfermer dans une prison d'Etat que sur l'arrêt de la puissance publique.

à aucune autre soit plus grave, à cause de la dignité de la personne, ou de l'étendue du tort qui lui a été causé.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'injure faite à une personne unie à d'autres nuit moins à celui auquel elle est attachée que si elle se rapportait immédiatement à lui, et sous ce rapport le péché est moindre. Mais ce qui regarde l'injure faite à l'individu auquel la personne est unie s'ajoute à la faute commise contre cette dernière, qu'on a blessée en elle-même.

Il faut répondre au *second*, que les injures faites contre les orphelins et les veuves sont plus graves, soit parce qu'elles sont plus opposées à la miséricorde; soit parce que le même tort causé à ces malheureux est plus grave, par là même qu'ils n'ont personne pour leur venir en aide.

Il faut répondre au *troisième*, que par là même que l'épouse consent volontairement à l'adultère, le péché est moindre et l'injure aussi par rapport à la femme. Car il serait plus grave si l'adultère la violentait. Cependant l'injure à l'égard de l'époux n'est pas pour cela détruite; parce que le corps de *la femme n'est point en sa puissance, mais en celle de son mari,* comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* VII, 4). Il faut raisonner de même des autres choses. A l'égard de l'adultère, comme il n'est pas seulement contraire à la justice, mais encore à la chasteté, nous aurons l'occasion d'en parler dans notre traité de la tempérance (quest. CLIV, art. 8).

QUESTION LXVI.

DES PÉCHÉS OPPOSÉS A LA JUSTICE ET D'ABORD DU VOL ET DE LA RAPINE.

Après avoir parlé de l'homicide et des autres péchés par lesquels on fait tort au prochain dans son corps, nous devons nous occuper des péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens; c'est-à-dire du vol et de la rapine. — A cet égard neuf questions se présentent : 1° La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme? — 2° Est-il permis à quelqu'un de posséder une chose en propre? — 3° Le vol est-il l'acceptation secrète de la chose d'autrui? — 4° La rapine est-elle un péché d'une autre espèce que le vol? — 5° Tout vol est-il un péché? — 6° Le vol est-il un péché mortel? — 7° Est-il permis de voler dans le cas de nécessité? — 8° Toute rapine est-elle un péché mortel? — 9° La rapine est-elle un péché plus grave que le vol?

ARTICLE I. — LA POSSESSION DES CHOSES EXTÉRIEURES EST-ELLE NATURELLE A L'HOMME (1)?

1. Il semble que la possession des choses extérieures ne soit pas naturelle à l'homme; car personne ne doit s'attribuer ce qui est à Dieu. Or, le domaine de toutes les créatures est la propriété de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXIII, 1) : *La terre est au Seigneur,* etc. La possession des choses extérieures n'est donc pas naturelle à l'homme.

2. Saint Basile, expliquant la parole du riche qui dit (Luc. XII) : *J'abattrai mes greniers, et j'en rebâtirai de plus grands où j'amasserai toute ma récolte et tous mes biens,* s'écrie : Dites-moi quels sont vos biens? D'où les avez-vous pris? Or, ce que l'homme possède naturellement, il peut à juste titre l'appeler sien. L'homme ne possède donc pas naturellement les biens extérieurs.

3. Comme le dit saint Ambroise (*De Trin.* lib. I) : Le mot Seigneur ex-

(1) Cet article établit que le domaine de l'homme sur les choses extérieures est de droit naturel quant à l'usage.

prime la puissance. Or, l'homme n'a pas de pouvoir sur les choses extérieures; car il ne peut changer leur nature. La possession de ces choses ne lui est donc pas naturelle.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit en parlant de l'homme (*Ps.* VIII, 8) : *Vous avez tout placé sous ses pieds.*

CONCLUSION. — L'homme a naturellement la possession des choses extérieures, non quant à leur nature, mais quant à leur usage, et il peut en user pour son avantage et son utilité selon la raison et la volonté.

Il faut répondre qu'on peut considérer les choses extérieures de deux manières : 1° Quant à leur nature. Elle n'est pas soumise à la puissance humaine, mais seulement à la puissance divine à laquelle tous les êtres obéissent à volonté. 2° Quant à leur usage. Sous ce rapport, l'homme a naturellement empire sur les choses extérieures, parce que par la raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité propre, comme ayant été faites pour lui (1); car ce qui est imparfait existe toujours pour ce qui est parfait, comme nous l'avons vu (quest. LXIV, art. 1). Aristote conclut de là (*Pol.* lib. I, cap. 5) que la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme. Cet empire naturel sur les autres créatures qui convient à l'homme, conformément à la raison qui est l'image de Dieu, se manifeste dans la création d'Adam, lorsqu'il est dit (*Gen.* I, 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, qu'il préside aux poissons de la mer*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu a le domaine principal (2) de tout ce qui existe, et d'après sa providence il y a des choses qu'il a destinées au soutien corporel de l'homme; c'est pourquoi l'homme est naturellement maître de ces choses, dans le sens qu'il a le pouvoir d'en faire usage.

Il faut répondre au *second*, que ce riche est blâmé parce qu'il croyait que les biens extérieurs étaient à lui principalement, comme s'il ne les eût pas reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la possession des choses extérieures considérées quant à leur nature. Ce domaine n'appartient qu'à Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — EST IL PERMIS A QUELQU'UN DE POSSÉDER UNE CHOSE EN PROPRE (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de posséder une chose en propre; car tout ce qui est contre le droit naturel est illicite. Or, d'après le droit naturel, tout est commun, et la propriété des possessions est contraire à cette communauté. Il est donc défendu à l'homme de s'approprier les choses extérieures.

2. Saint Basile, expliquant la parole du riche que nous avons citée (art. préc. arg. 2), dit que comme celui qui arrive le premier à un spectacle empêcherait les autres d'en jouir en s'appropriant ce qui a été fait pour la jouissance commune, ainsi il en est des riches qui considèrent comme leurs biens les choses communes dont ils se sont emparés les premiers.

(1) L'usage actuel du domaine suppose que l'on jouit de sa raison. Ainsi les enfants et les insensés n'ayant pas cet usage, ils ne possèdent que le domaine habituel.

(2) Ce domaine est propre à Dieu; il ne peut pas plus le communiquer à la créature que ses autres attributs.

(3) Ce n'est pas seulement de nos jours que la propriété a été attaquée. Aristote la défend contre Platon dans sa Politique (lib. II, cap. 1 et seq.), et saint Augustin cite les pseudo-apostoliques, qui prétendaient, comme les communistes actuels, que les apôtres avaient fait une obligation aux fidèles de mettre tous leurs biens en commun.

Or, il serait illicite de fermer aux autres la voie et de les empêcher de jouir des biens qui sont communs. Il est donc également illicite de s'approprier les choses qui sont communes.

3. Saint Ambroise dit (*Serm.* LXIV *de temp.*) et le Droit porte (*Decret.* dist. XLVII, cap. *Sicut hi*) : que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun. Or, il entend par *ce qui est commun* toutes les choses extérieures, comme on le voit d'après ce qu'il dit précédemment. Il semble donc qu'il soit défendu de s'approprier une chose extérieure.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de hæres.* hæres. 40) : On appelle *apostoliques* ceux qui se sont donné ce nom avec ostentation, parce qu'ils ne reçoivent pas dans leur communion ceux qui ont des femmes et qui possèdent des biens en propre, tels que les moines et une foule de clercs qui appartiennent à l'Eglise catholique. Or, ces sectaires sont hérétiques, parce qu'en se séparant de l'Eglise, ils regardent comme damnés ceux qui font usage de ces biens dont ils sont dépourvus. C'est donc une erreur de dire qu'ils n'ont pas permis à l'homme de posséder quelque chose en propre.

CONCLUSION. — Quoiqu'il ne convienne pas que l'homme ait quelque chose en propre quant à l'usage, cependant il est impie et erroné d'affirmer qu'il ne peut rien posséder en propre quant à la puissance qu'il a de disposer des choses ou de les vendre.

Il faut répondre qu'à l'égard des biens extérieurs il y a deux choses qui conviennent à l'homme. 1° Le pouvoir de se procurer et de dispenser ces biens, et sous ce rapport il lui est permis de les posséder en propre. Le droit de propriété est aussi nécessaire à la vie humaine pour trois raisons : 1° parce qu'on est plus soigneux, quand il s'agit de cultiver ce que l'on possède en propre que ce qui est commun à tous ou à plusieurs; car chacun fuit le travail et laisse à un autre ce qui regarde le bien commun, comme il arrive quand il y a une multitude de ministres; 2° parce que les choses humaines sont mieux disposées quand chacun est chargé de s'occuper des intérêts propres de sa famille, tandis qu'il y aurait confusion si tout le monde s'occupait de tout indistinctement; 3° parce que la paix est par là même plus facilement conservée quand chacun est content de ce qu'il a. Aussi voyons-nous que souvent des querelles s'élèvent parmi ceux qui possèdent quelque chose en commun et d'une manière indivise (1). — 2° La seconde chose qui convient à l'homme, à l'égard des biens extérieurs, c'est leur usage. A cet égard, l'homme ne doit pas posséder les choses extérieures, comme si elles lui étaient propres, mais comme étant communes, afin de les donner facilement pour venir en aide à ceux qui sont dans la nécessité (2). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Tim.* ult. 17) : *Dites aux riches de ce siècle..... d'accorder facilement, de répandre de leurs biens*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on attribue la communauté des biens au droit naturel (3), non que le droit naturel dise qu'on doit tout

(1) Ces raisons sont celles que donne Aristote dans sa réfutation du communisme de Platon. D'ailleurs l'expérience est là pour prononcer entre les deux systèmes.

(2) On sera peut-être surpris de retrouver cette théorie si large et si satisfaisante sur la propriété dans Aristote lui-même. Il la résume en quelques mots : Ce qu'il y a de préférable, dit-il, c'est que la propriété soit particulière et que l'usage seul la rende commune.

(3) De droit naturel tout est commun. Le droit naturel n'exige pas que les propriétés soient divisées, mais il y engage, comme à ce qu'il y a de plus convenable. Le droit des gens a consacré cette division; c'est pourquoi il est dit (lib. I *Digest.*) : *Ex hoc jure gentium discentes essa gentes, regna condita, dominia distincta, agris terminos positos.* Le droit civil a ensuite réglé ce qui consacre le droit des propriétés particulières, et c'est ce qui fait dire à

posséder en commun et rien en propre, mais parce que, d'après le droit naturel, les possessions ne sont pas distinctes, elles le sont plutôt d'après une convention qui appartient au droit positif, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 2 et 3). Par conséquent, la propriété des possessions n'est pas contraire au droit naturel, mais elle y a été surajoutée par les lumières de la raison humaine.

Il faut répondre au *second*, que celui qui, arrivant le premier au spectacle, en prépare l'entrée aux autres, ne fait pas une action illicite; il n'est coupable qu'autant qu'il empêche les autres d'approcher. De même le riche ne fait pas une mauvaise action, si, prenant le premier possession d'une chose qui était commune dans le principe, il en fait part aux autres; mais il pèche, s'il les empêche absolument d'en jouir. Aussi saint Basile ajoute *(loc. cit.)* : Pourquoi êtes-vous dans l'abondance et ce malheureux est-il réduit à la mendicité? sinon pour que vous obteniez le mérite d'une sage dispensation de vos biens, et qu'il obtienne une couronne en récompense de sa patience.

Il faut répondre au *troisième*, que quand saint Ambroise dit qu'on n'appelle pas propre ce qui est commun, il parle de la propriété quant à l'usage. C'est pourquoi il ajoute : que le superflu, on ne l'acquiert que par la violence (1).

ARTICLE III. — EST-IL DE L'ESSENCE DU VOL DE PRENDRE EN SECRET CE QUI EST A AUTRUI (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas de l'essence du vol de prendre la chose d'autrui en cachette; car ce qui diminue le péché ne paraît pas appartenir à son essence. Or, le péché fait en secret est moins grave, puisque pour montrer l'énormité des fautes de certains pécheurs, le prophète dit (Is. III, 9): *Ils ont publié hautement leur péché comme Sodome, ils ne l'ont pas caché.* Il n'est donc pas de l'essence du vol de prendre en secret ce qui est à autrui.

2. Saint Ambroise dit (*Serm.* LXIV *de temp.*) et on lit dans le Droit canon (*Decret.* dist. XLVII, cap. *Sicut hi*): qu'on n'est pas moins coupable d'enlever à autrui ce qui lui appartient, que de refuser à ceux qui sont dans le besoin, quand on peut leur donner et qu'on est dans l'abondance. Donc, comme le vol consiste dans l'acceptation d'une chose qui appartient à un autre, de même il consiste aussi dans sa détention.

3. Un homme peut furtivement enlever à un autre ce qui est le sien, par exemple ce qu'il a mis en dépôt chez un autre ou ce qui lui a été ravi injustement. Il n'est donc pas de l'essence du vol qu'il soit l'acceptation secrète de la chose d'autrui.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. X ad litt. *F*) : Le mot voleur (*fur*) vient du mot *furvum*, c'est-à-dire *fuscum* (fard), parce que c'est pendant la nuit qu'il agit.

CONCLUSION. — Le vol est l'enlèvement secret de la chose d'autrui.

Il faut répondre qu'il y a trois choses qui concourent à l'essence du vol. La première lui convient selon qu'il est contraire à la justice, qui accorde à chacun le sien; et par là même il consiste à usurper ce qui est à autrui. La seconde lui appartient selon qu'on le distingue des péchés qui sont contre la personne, comme l'homicide, l'adultère; et sous ce rapport le vol doit

saint Augustin (*Tract.* VI *in Joan.*) : *Quod hæc villa sit mea, et illa tua, est ex jure imperatorum.*

(1) Voyez ce que nous avons dit à cet égard de la doctrine des Pères de l'Eglise au sujet de l'aumône (pag. 285 et suiv.).

(2) Cet article a pour but d'établir la différence qu'il y a entre le vol et la rapine.

avoir pour objet une possession. Car si quelqu'un reçoit ce qui est à autrui, non comme sa possession, mais comme une partie de lui-même (comme si on amputait un membre à quelqu'un), ou comme une personne qui lui est unie (comme si on enlevait à quelqu'un sa fille ou son épouse), il n'y a pas, dans ce cas, vol proprement dit. La troisième différence, qui complète la nature même du vol, consiste à s'emparer en secret de ce qui appartient à un autre. D'après cela, on peut dire que l'essence propre du vol consiste dans l'acceptation secrète de la chose d'autrui (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le secret est quelquefois une cause de péché; par exemple, quand quelqu'un en use pour pécher, comme il arrive pour la fraude et le dol. De cette manière il ne diminue pas, mais il constitue l'espèce du péché, et il en est ainsi à l'égard du vol. Dans d'autres cas, le secret est une simple circonstance du péché, et alors il le diminue, soit parce qu'il est le signe de la honte, soit parce qu'il enlève le scandale.

Il faut répondre au *second*, que la détention de ce qui appartient à un autre cause le même tort que son acceptation injuste. C'est pourquoi, sous l'acceptation injuste on comprend la détention injuste elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que ce qui appartient absolument à un seul individu n'appartienne relativement à un autre. C'est ainsi que le dépôt appartient absolument à celui qui le fait, tandis qu'il appartient à celui qui l'a reçu relativement à la garde, et que ce qui a été ravi par rapine n'appartient pas au ravisseur absolument, mais seulement quant à la détention.

ARTICLE IV. — LE VOL ET LA RAPINE SONT-ILS DES PÉCHÉS D'UNE ESPÈCE DIFFÉRENTE (2)?

1. Il semble que le vol et la rapine ne soient pas des péchés qui diffèrent d'espèce. Car le vol et la rapine diffèrent en ce que l'un est caché et l'autre manifeste. En effet, le vol implique une acceptation secrète, tandis que la rapine suppose une acceptation violente et ouverte. Or, dans les autres genres de péchés, ces circonstances ne changent pas l'espèce. Le vol et la rapine ne sont donc pas des péchés d'espèce différente.

2. Les choses morales tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 6). Or, le vol et la rapine se rapportent à la même fin, c'est-à-dire à la possession de ce qui est à autrui. Ils ne diffèrent donc pas d'espèce.

3. Comme on ravit une chose pour la posséder, de même on ravit une femme pour en jouir. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*Etym.* lib. X ad litt. *R.*) que le ravisseur (*raptor*) s'appelle *corrupteur* (*corruptor*), et celle qui a été ravie (*rapta*) corrompue (*corrupta*). Or, il y a rapt, soit qu'on enlève une femme publiquement, soit qu'on le fasse en secret. Donc la chose possédée est également ravie, soit qu'on la prenne en secret, soit qu'on la prenne publiquement. Par conséquent le vol et la rapine ne sont pas différents.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2) distingue le vol de la rapine en disant que l'un est fait secrètement, tandis que dans l'autre on emploie la violence.

(1) Les théologiens définissent ordinairement le vol en général : *injusta rei alienæ ablatio;* saint Thomas ajoute le mot *occulta*, parce que c'est là ce qui établit une différence entre le vol et la rapine.

(2) Il y a encore d'autres espèces de vols, mais le catéchisme du concile de Trente fait remarquer que toutes les autres se rapportent à ces deux-là : *De his duobus, furto et rapinis, dixisse satis erit; ad quæ tanquàm ad caput reliqua referuntur* (Cat. conc. Trid. *de præcepto* VII).

CONCLUSION. — Le vol et la rapine ne sont pas de la même espèce, mais ils sont d'espèce différente, parce que le vol implique dans sa nature qu'il y ait ignorance dans celui auquel on fait injure, tandis que la rapine suppose qu'on lui fait violence.

Il faut répondre que le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice, dans le sens qu'on fait souffrir à quelqu'un une injustice. Comme personne ne souffre volontairement ce qui est injuste, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 9), il s'ensuit que le vol et la rapine sont coupables en ce qu'ils sont une acceptation qui est involontaire de la part de celui qui subit le dommage qui en résulte. Or, on distingue deux sortes d'involontaire : celui qui est l'effet de l'ignorance et celui qui résulte de la violence, comme on le voit (*Eth.* lib. iii, cap. 1). C'est pourquoi la rapine est un péché d'une autre nature que le vol, et par conséquent leur espèce est différente.

Il faut répondre au *premier* argument, que, dans les autres genres de péché, on ne considère pas la nature du péché d'après ce qui est involontaire, comme on le fait à l'égard des péchés opposés à la justice. C'est pourquoi ici dès qu'il y a différente espèce de volontaire, il y a différente espèce de péché.

Il faut répondre au *second*, que la fin éloignée de la rapine et celle du vol est la même. Mais cela ne suffit pas pour qu'il y ait identité d'espèce, parce qu'il y a diversité dans les fins prochaines. Car celui qui fait une rapine veut posséder par sa propre puissance, tandis que celui qui fait un larcin veut arriver là par l'astuce.

Il faut répondre au *troisième*, que le rapt d'une femme ne peut pas être secret par rapport à la femme qu'on ravit. C'est pourquoi, s'il est secret relativement aux autres personnes, il y a du côté de la femme à laquelle on fait violence de quoi constituer la rapine.

ARTICLE V. — LE VOL EST-IL TOUJOURS UN PÉCHÉ?

1. Il semble que le vol ne soit pas toujours un péché. Car aucun péché n'est commandé par la loi de Dieu, puisqu'il est dit (*Eccli.* xv, 21) que le Seigneur *n'a commandé à personne de mal faire*. Or, on trouve que Dieu a commandé le vol; d'après ces paroles (*Ex.* xii, 35) : *Les enfants d'Israël ont fait comme le Seigneur avait commandé à Moïse..... et ils ont dépouillé les Egyptiens.* Le vol n'est donc pas toujours un péché.

2. Celui qui trouve une chose qui n'est pas à lui, s'il la prend, paraît faire un vol, parce qu'il s'empare de ce qui est à autrui. Or, il semble que cet acte soit licite d'après l'équité naturelle, comme disent les jurisconsultes (§ xviii, xxxix et xlvi *de rer. divis.*). Il semble donc que le vol ne soit pas toujours un péché.

3. Celui qui reçoit ce qui lui appartient ne paraît pas pécher, puisqu'il n'agit pas contre la justice et qu'il n'en détruit pas l'égalité. Cependant on fait un larcin quand on vient à s'emparer en secret d'une chose dont on est le propriétaire, mais qui était retenue ou gardée par un autre. Il semble donc que le vol ne soit pas toujours un péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ex.* xx, 15) : *Vous ne ferez pas de larcin.*

CONCLUSION. — Le larcin étant toujours opposé à la justice, est nécessairement toujours un péché.

Il faut répondre que si on considère la nature du larcin, on trouve en lui deux causes de péché : 1° Il est coupable parce qu'il est contraire à la justice, qui rend à chacun ce qui est à lui. Ainsi il est opposé à la justice, parce qu'il consiste dans l'acceptation d'une chose qui appartient à autrui. 2° Il est coupable en raison du dol ou de la fraude que le voleur commet en s'emparant à la dérobée, et pour ainsi dire perfidement, de ce qui est à un autre. D'où il est manifeste que tout larcin est un péché.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a pas de larcin à prendre la chose d'un autre secrètement ou publiquement, d'après la sentence du juge qui l'autorise, parce que par là même qu'une chose nous a été adjugée judiciairement, elle nous est due. Par conséquent la spoliation des Egyptiens (1) par les Israélites fut loin d'être un vol, puisque ce fut le Seigneur qui le leur ordonna pour les dédommager des maux que les Egyptiens leur avaient fait souffrir sans raison. Aussi le Sage dit-il expressément (*Sap*. x, 20) que *les justes ont dépouillé les impies.*

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard des choses que l'on trouve il faut distinguer. Car il y en a qui n'ont jamais appartenu à personne, comme les pierres précieuses et les perles qu'on trouve sur le bord de la mer. Celles-là appartiennent à celui qui en est le premier possesseur. Il faut raisonner de même à l'égard des trésors qui ont été cachés dans la terre depuis longtemps et qui n'ont plus de maître ; à moins que la loi civile n'oblige celui qui les découvre à en donner moitié au propriétaire du champ (2), si on les a trouvés dans le champ d'un autre. C'est pourquoi l'Evangile dit (Matth. XIII), en parlant de celui qui a trouvé un trésor caché dans un champ, qu'il a acheté le champ pour avoir le droit de posséder le trésor entier. — Mais on trouve aussi des choses qui ont eu tout récemment un possesseur. Alors, si on les prend sans avoir l'intention de les garder, mais dans la disposition de les restituer au maître qui ne les a pas abandonnées (3), on ne fait pas de larcin. De même, si on considère ces choses comme ayant été abandonnées, et que celui qui les trouve en soit persuadé, il lui est permis de les garder, en cela il n'y a pas de vol. Mais autrement on commet un larcin. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Serm*. XIX *de verb. apost*. cap. 8) : Si vous avez trouvé une chose et que vous ne la rendiez pas, vous avez fait un vol.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui prend furtivement la chose qu'il a déposée chez un autre, charge le dépositaire qui est tenu de rendre cette chose ou de démontrer que, s'il l'a perdue, il n'y a pas de sa faute. D'où il est évident qu'il pèche et qu'il est tenu de décharger le dépositaire de l'obligation qui pèse sur lui. — Quant à celui qui reprend furtivement son bien dont un autre s'était emparé injustement, il pèche aussi, non parce qu'il charge celui qui est en possession de l'objet — et c'est pourquoi il n'est pas tenu de le lui rendre ou de lui faire un dédommagement — mais il pèche contre la justice générale, parce qu'il se fait juge dans sa propre cause, sans se soumettre aux formalités du droit (4). C'est pour ce motif qu'il est tenu de satisfaire à Dieu et de travailler à apaiser le scandale qu'il aurait pu donner.

ARTICLE VI. — LE VOL EST-IL UN PÉCHÉ MORTEL (5)?

1. Il semble que le vol ne soit pas un péché mortel. Car il est dit (*Prov*. VI,

(1) Dieu agit dans cette circonstance en vertu de son souverain domaine sur tout ce qui existe (Voy. tom. III, pag. 412).

(2) La loi civile n'oblige dans ce cas qu'après la sentence du juge.

(3) Si la chose est importante, l'inventeur doit faire connaître qu'il la trouvée, afin que le possesseur puisse la lui réclamer. Si l'on ne peut découvrir le maître de l'objet qu'on a trouvé, il vaut mieux l'employer en aumônes ou en œuvres pies que de le garder. Cependant si l'inventeur se l'approprie, il y a des théologiens très-graves qui disent qu'il ne fait pas d'injustice. Soto, Navarre, Sa, Hannod, sont de ce sentiment ; les théologiens de Salamanque, Lessius, de Lugo, Vasquez, Leymann, regardent cette opinion comme probable.

(4) Il y a cependant des circonstances où la plupart des théologiens permettent d'user de compensation. Ils veulent pour cela : 1° que l'on soit sûr que la chose est à soi ; 2° qu'on ne puisse pas la recouvrer par d'autres moyens ; 3° qu'il n'y ait aucun danger de scandale et de déshonneur en la reprenant ; 4° qu'on ne soit pas exposé à recevoir un double payement ; 5° qu'il ne s'agisse pas d'un dépôt, parce que les lois sont contraires. Saint Antonin, Cajétan, Bannès, Sylvius, Wiggers et tous les autres thomistes, sont de ce sentiment.

(5) Le vol est un péché mortel dans son genre,

30) : *Ce n'est pas une grande faute quand on vient à voler.* Or, tout péché mortel est une grande faute. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

2. La peine de mort est due au péché mortel. Or, la loi ancienne n'inflige pas la peine de mort pour le vol, elle impose seulement une amende, d'après ces paroles (*Ex.* XXII, 1) : *Si quelqu'un a pris un bœuf ou une brebis... il rendra cinq bœufs pour un et quatre brebis pour une.* Le vol n'est donc pas un péché mortel.

3. On peut voler une petite chose comme une grande. Or, il semble qu'il répugne d'admettre qu'on sera puni de la peine éternelle pour avoir volé de petites choses, comme une aiguille ou une plume. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

Mais c'est le *contraire.* On n'est damné par le jugement de Dieu que pour un péché mortel. Or, on l'est pour le vol, suivant ces paroles du prophète (Zach. v, 3) : *C'est là la malédiction qui se va répandre sur la face de toute la terre; car tout voleur sera jugé par ce qui est ici écrit.* Le vol est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque le vol est contraire à la charité du prochain, il est nécessairement un péché mortel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 5, et 1ª 2ᵉ, quest. LXXII, art. 5, et quest. LXXXVII, art. 3), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, selon qu'elle est la vie spirituelle de l'âme. La charité consiste principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, qui demande que nous voulions du bien au prochain et que nous lui en fassions. Or, par le vol on nuit au prochain dans ses biens, et si les hommes se volaient réciproquement, la société humaine périrait. Le vol, en tant que contraire à la charité, est donc un péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que le vol est une grande faute pour deux raisons : 1° à cause de la nécessité qui porte à voler, et qui diminue ou qui détruit totalement la faute, comme on le verra (art. seq.). Aussi l'écrivain sacré ajoute : *car on vole pour satisfaire son âme qui est dans le besoin.* 2° On dit que le vol n'est pas une grande faute en comparaison de l'adultère, qui est puni de mort. C'est pourquoi il est dit du voleur que *s'il est trouvé en délit, il rendra sept fois la valeur de ce qu'il a pris, tandis que celui qui est adultère perdra la vie.*

Il faut répondre au *second*, que les peines de la vie présente sont plutôt des remèdes que des punitions adéquates au crime. Car c'est à la justice divine, qui jugera les pécheurs selon la vérité, à rendre à chacun ce qui lui revient. C'est pourquoi la justice d'ici-bas n'inflige pas la peine de mort pour tout péché mortel. Elle ne la prononce que contre ceux qui causent un dommage irréparable ou qui ont une horrible difformité. Ainsi la justice humaine ne porte pas cette peine contre le vol qui ne produit pas un tort irréparable, à moins qu'il ne soit accompagné de circonstances très-aggravantes, comme on le voit à l'égard du sacrilége, qui est le vol d'une chose sacrée; à l'égard du péculat, qui est le vol d'une chose commune (1), d'après saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* 50) et à l'égard du plagiat, qui est le vol d'un homme (2), et que la loi punissait de mort (*Ex.* XXI).

mais il peut devenir véniel, parce que la chose ne s'est pas faite absolument contre le consentement du maître, ou parce que l'on a ignoré par légèreté que la chose était à autrui, ou par suite de la légèreté de la matière. Il n'est pas facile de déterminer ce qui est ici matière légère ; on regarde généralement comme tel ce qui est inférieur à une valeur de 5 francs. Mais il faut ici apprécier le tort que l'on a causé au maître de la chose en le privant de ce qui lui appartient.

(1) Le vol des deniers publics.

(2) On s'emparait d'un homme libre ou d'un esclave pour le réduire en servitude.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison considère comme rien ce qui est peu important. C'est pourquoi, à l'égard de ce qui est minime, on ne croit pas que l'homme souffre un dommage ; et celui qui prend une chose de peu de valeur peut présumer qu'il n'agit pas contre la volonté de celui à qui elle appartient. On peut donc excuser du péché mortel celui qui s'empare furtivement de choses qui sont de peu d'importance. Cependant, s'il a l'intention de voler et de faire du tort au prochain, même dans des choses légères, il peut y avoir péché mortel (1), comme d'ailleurs la pensée seule suffit, du moment qu'il y a consentement.

ARTICLE VII. — EST-IL PERMIS A QUELQU'UN DE VOLER PARCE QU'IL EST DANS LA NÉCESSITÉ (2) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de voler dans la nécessité. Car on n'impose une pénitence qu'à celui qui pèche. Or, il est dit (*Ext. de furtis*, can. III) que si la faim ou la nudité contraint de voler des aliments, des habits ou du bétail, on doit faire pénitence pendant trois semaines. Il n'est donc pas permis de voler à cause de la nécessité.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) qu'il y a des choses qui emportent avec elles une idée de malice, et il met le vol de ce nombre. Or, ce qui est mauvais en soi ne peut devenir bon, parce qu'on le fait pour une bonne fin, quelle qu'elle soit. On ne peut donc pas licitement voler pour subvenir à sa propre nécessité.

3. L'homme doit aimer son prochain comme lui-même. Or, il n'est pas permis de voler pour venir en aide au prochain par l'aumône, comme le dit saint Augustin (*Lib. cont. mend.* cap. 7). Il n'est donc pas permis de voler pour subvenir à ses propres besoins.

Mais c'est le *contraire*. Dans la nécessité, tout est commun. Il ne semble donc pas qu'il y ait péché si l'on prend la chose d'áutrui, parce que la nécessité l'a rendue commune.

CONCLUSION. — Dans l'extrême nécessité l'homme peut prendre manifestement ou en secret ce qui appartient à d'autres, sans être coupable de larcin ou de rapine.

Il faut répondre que ce qui est de droit humain ne peut pas déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, d'après l'ordre naturel établi par la divine providence, les choses inférieures existent pour subvenir au besoin des hommes. C'est pourquoi leur division et leur appropriation, qui procèdent du droit humain, n'empêchent pas qu'on ne doive s'en servir pour soutenir celui qui est dans le besoin. Par conséquent le superflu que certaines personnes possèdent est dû de droit naturel à l'alimentation des pauvres. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*Serm.* LXIV) ces paroles, qui sont aussi dans le droit (*Decret.* dist. XLVII, cap. *Sicut hi*) : C'est le pain de ceux qui sont dans le besoin que tu conserves; c'est l'habit de ceux qui sont nus que tu renfermes ; c'est le rachat des malheureux, cet argent que tu enfouis dans la terre. — Mais, parce qu'il y a beaucoup de malheureux qui sont dans le besoin, et qu'on ne peut avec la même chose les secourir tous, chacun est

(1) Malgré la légèreté de la matière, le vol peut être un péché mortel, si l'on a eu l'intention de prendre davantage et de s'emparer de tout ce qu'on pouvait saisir, ou si, par la répétition de plusieurs vols légers, on est parvenu à amasser une somme suffisante pour faire un péché mortel, ou enfin, s'il est résulté un dommage grave pour le maître, par suite de la chose qu'on lui a prise, comme dans le cas où l'on déroberait à un ouvrier un de ses instruments, et qu'on le mettrait dans l'impossibilité de travailler.

(2) Il n'est permis de prendre ce qui est à autrui qu'autant qu'on est dans une nécessité extrême. La proposition suivante a été condamnée par Innocent XI : *Permissum est furari, non solum in extremâ necessitate, sed etiam in gravi.*

libre de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère. Si cependant la nécessité est tellement évidente et pressante qu'il soit manifeste qu'on doive la secourir immédiatement avec ce qui se présente (comme quand une personne est en danger (1) et qu'il n'est pas possible de la secourir autrement), alors on peut licitement lui venir en aide avec le bien d'autrui (2), soit qu'on le prenne ouvertement, soit qu'on le prenne en secret. Cet acte n'est, à proprement parler, ni un vol, ni une rapine.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette décrétale parle du cas où il n'y a pas nécessité urgente.

Il faut répondre au *second*, que faire usage du bien d'autrui que l'on a pris secrètement dans le cas d'extrême nécessité, ce n'est pas un vol, à proprement parler, parce que cette nécessité rend sien ce que l'on prend pour soutenir sa propre vie.

Il faut répondre au *troisième*, que, dans le cas d'une nécessité semblable, on peut prendre en secret ce qui est à autrui (3) pour secourir le prochain, lorsqu'il est à ce point dans l'indigence.

ARTICLE VIII. — PEUT-IL Y AVOIR RAPINE SANS QU'IL Y AIT PÉCHÉ?

1. Il semble que la rapine puisse avoir lieu sans péché. Car on prend le butin par la violence, ce qui paraît appartenir à l'essence de la rapine, d'après ce que nous avons dit (art. 4 huj. quæst.). Or, il est permis d'enlever le butin de l'ennemi, puisque saint Ambroise dit (*De Patriarch.* lib. I *de Abrah.* cap. 3) : Quand le butin est au pouvoir du vainqueur, la discipline militaire veut que l'on conserve tout au roi pour qu'il le distribue. Il y a donc des cas où la rapine est permise.

2. Il est permis de prendre à quelqu'un ce qui n'est pas à lui. Or, les choses que les infidèles possèdent ne sont pas à eux; car saint Augustin dit (*Epist. ad Vincent. Donat.* XCIII) : Vous avez tort d'appeler vôtres les choses que vous ne possédez pas justement et que vous devez perdre d'après la loi des rois de la terre. Il semble donc qu'on puisse ravir licitement quelque chose aux infidèles.

3. Les princes extorquent violemment beaucoup de choses à leurs sujets; ce qui semble appartenir à la nature de la rapine. Or, les fautes qu'ils commettent dans cette circonstance ne paraissent pas graves, parce qu'alors presque tous les princes seraient damnés. La rapine est donc permise dans quelques cas.

Mais c'est le *contraire*. On peut faire à Dieu un sacrifice ou une offrande de tout ce qu'on reçoit licitement. Or, on ne peut lui offrir ce qui est le fruit de la rapine, d'après ces paroles du prophète (Is. LXI, 8): *Je suis le Seigneur qui aime la justice, et qui hais les holocaustes qui viennent de rapines.* Il n'est donc pas permis de prendre quelque chose de cette manière.

CONCLUSION. — Un simple particulier pèche toujours quand il ravit quelque chose par violence.

Il faut répondre que la rapine implique une violence et une contrainte par laquelle on ravit à quelqu'un ce qui lui appartient contrairement à la justice. Dans la société humaine, on ne peut user de contrainte qu'au nom

(1) Le danger de mort est ce qui constitue la nécessité extrême.

(2) D'après le sentiment le plus commun, si on a consommé la chose d'autrui qu'on s'est approprié dans un cas de nécessité extrême, on est tenu de rendre au maître l'équivalent, si l'on a d'autres biens ou qu'on ait le moyen d'en acquérir (saint Liguori, lib. III, n° 510).

(3) On doit faire exception pour le cas où le maître de la chose serait lui-même dans une nécessité extrême. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, pag. 284, not. 4.

de la puissance publique. C'est pourquoi celui qui, par violence, enlève une chose à un autre, s'il est un simple particulier et qu'il n'agisse pas au nom de la puissance publique, fait un acte illicite et commet une rapine, comme on le voit à l'égard des voleurs. Mais la puissance publique est confiée aux princes pour qu'ils soient les gardiens de la justice. C'est pourquoi il ne leur est permis d'user de violence et de contrainte qu'autant que la justice le leur permet, et cela, soit en combattant les ennemis, soit en punissant les citoyens qui sont des malfaiteurs. Ce qu'ils arrachent alors par la violence n'est pas une rapine, puisqu'il n'y a rien en cela qui soit contraire à la justice. Mais si, contrairement à cette vertu, ils se servent de leur puissance pour enlever violemment ce qui est à autrui, ils agissent illicitement, font un acte de rapine et sont tenus à restituer.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à l'égard du butin il faut distinguer. Si ceux qui dépouillent l'ennemi font une guerre juste, ce qu'ils prennent par violence dans la guerre devient leur propre bien ; ils ne commettent point en cela de rapine (1), par conséquent ils ne sont pas tenus à restituer. Toutefois, en s'emparant du butin, ceux qui font une guerre juste peuvent pécher par cupidité, par suite de leur intention mauvaise, par exemple, s'ils ne combattent pas pour la justice, mais principalement pour faire du butin. Car saint Augustin dit (*Lib. de verb. Dom.* serm. XIX) que c'est un péché de combattre pour faire du butin. Mais, si ceux qui prélèvent le butin font une guerre injuste, ils commettent un acte de rapine et sont tenus à restituer.

Il faut répondre au *second*, que les infidèles ne possèdent injustement leurs biens qu'autant qu'ils doivent en être dépouillés d'après les lois des princes de la terre. C'est pourquoi ils peuvent en être privés violemment, non par l'autorité privée, mais par l'autorité publique (2).

Il faut répondre au *troisième*, que si les princes exigent de leurs sujets (3) ce qui leur est dû conformément à la justice pour conserver le bien général, il n'y a pas de rapine, quand même ils emploieraient la violence. Mais si les princes extorquent par la violence quelque chose qui ne leur est pas dû, il y a rapine et brigandage. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IV, cap. 4) : Si l'on écarte la justice, que sont les royaumes, sinon de vastes repaires de brigands ? et que sont les repaires de brigands, sinon de petits royaumes ? Et Ezéchiel dit (XXII, 27) : *Ses princes sont au milieu d'elle comme des loups attentifs à ravir leur proie.* Ils sont donc tenus à restituer comme les voleurs ; et leur faute est plus grave que celle des voleurs, parce qu'ils compromettent plus profondément et plus universellement la justice publique, dont ils sont les gardiens.

ARTICLE IX. — LE VOL EST-IL UN PÉCHÉ PLUS GRAVE QUE LA RAPINE ?

1. Il semble que le vol soit un péché plus grave que la rapine. Car le vol suppose toujours qu'on s'est emparé de la chose d'autrui par fraude et par dol, ce qui n'a pas lieu dans la rapine. Or, la fraude et le dol sont des péchés par eux-mêmes, comme nous l'avons vu (quest. LV, art. 4 et 5). Le vol est donc un péché plus grave que la rapine.

2. La rougeur est la honte qu'on a d'un acte mauvais, comme le dit Aris-

(1) Les officiers et les soldats ne doivent s'emparer de ce qui est aux ennemis qu'autant que le pillage des villes et des campagnes est ordonné ou autorisé par le chef de l'armée, et celui-ci ne doit le permettre qu'autant qu'il le juge nécessaire.

(2) Il s'agit ici des infidèles qui étaient soumis de fait et de droit aux princes chrétiens. Car, pour les autres, leur infidélité ne rend pas illégitime leur possession.

(3) Ceux-ci sont tenus de payer les impôts et toutes les taxes légitimes. Dans le cas de doute sur la légitimité d'un impôt, on doit être pour le législateur.

tote (*Eth.* lib. IV, cap. ult.). Or, les hommes rougissent plus du vol que de la rapine. Le vol est donc plus honteux.

3. Plus sont nombreux les individus auxquels nuit un péché, et plus le péché paraît grave. Or, par le vol on peut nuire aux grands et aux petits, tandis que par la rapine on ne peut nuire qu'aux faibles, auxquels on peut plus aisément faire violence. Le vol paraît donc un péché plus grave que la rapine.

Mais c'est le *contraire.* La rapine est punie plus sévèrement que le vol par les lois.

CONCLUSION. — La rapine est un péché plus grave que le vol, non-seulement en raison de l'involontaire, mais aussi en raison de ce qu'elle est plus injurieuse.

Il faut répondre que la rapine et le vol sont coupables, comme nous l'avons dit (art. 4 et 6 huj. quæst.), à cause de l'involontaire qui existe de la part de celui auquel on enlève quelque chose; avec cette différence toutefois que dans le vol l'involontaire est accompagné de l'ignorance, tandis que dans la rapine il est accompagné de la violence. Or, ce qui est involontaire par violence l'est plus que ce qui l'est par ignorance, parce que la violence est opposée plus directement à la volonté que l'ignorance. C'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol. — Il y a aussi une seconde raison, c'est que par la rapine, non-seulement on porte à quelqu'un dommage dans ses biens, mais on attaque encore sa personne dans son honneur et on lui fait ainsi injure (1); ce qui l'emporte de beaucoup sur la fraude ou le dol, qui se rapportent au vol.

La réponse au *premier* argument est donc par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que les hommes qui s'attachent aux choses sensibles se glorifient plus de la puissance extérieure qui se manifeste dans la rapine que de la vertu intérieure qui est détruite par le péché. C'est pourquoi ils rougissent moins de la rapine que du vol.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoiqu'on puisse nuire à plus de monde (2) par le vol que par la rapine, cependant on peut causer plus de tort par la rapine que par le vol. Par conséquent la rapine est par là même plus honteuse.

QUESTION LXVII.

DES VICES OPPOSÉS A LA JUSTICE COMMUTATIVE, ET D'ABORD DE L'INJUSTICE DU JUGE.

Après avoir parlé des vices opposés à la justice commutative, considérés dans les actes, nous devons maintenant nous occuper des fautes du même genre qui consistent dans les paroles. Nous traiterons d'abord de ce qui appartient au jugement; ensuite des paroles qui sont nuisibles hors de là. Sur le jugement il y a cinq choses à considérer : 1° l'injustice du juge qui prononce la sentence; 2° l'injustice de l'accusateur dans son accusation; 3° l'injustice de la partie accusée dans sa défense; 4° l'injustice du témoin dans sa déposition; 5° l'injustice de l'avocat dans sa plaidoirie. — A l'égard de la première de ces choses cinq questions se présentent : 1° Un juge peut-il juger justement celui qui n'est pas sous sa juridiction? — 2° Est-il permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, à cause des témoignages qu'on produit devant lui? — 3° Un juge peut-il justement condamner quelqu'un qui n'a pas été accusé? — 4° Peut-il licitement affaiblir la peine?

(1) Quand on ravit à quelqu'un ses biens violemment et sous ses propres yeux, on fait mépris de sa personne; au lieu que quand on se cache, on prouve du moins qu'on le craint ou qu'on le respecte.

(2) Par le vol on nuit aux forts et aux faibles; par la rapine on ne nuit qu'à ces derniers.

ARTICLE I. — UN JUGE PEUT-IL JUGER JUSTEMENT CELUI QUI NE LUI EST PAS SOUMIS (1)?

1. Il semble qu'un juge puisse juger justement celui qui ne lui est pas soumis. Car il est dit (Dan. XIII) que Daniel a condamné par son jugement les vieillards, qu'il a convaincus de faux témoignage. Or, ces vieillards n'étaient pas soumis à Daniel; ils étaient même les juges du peuple. On peut donc licitement juger quelqu'un qu'on n'a pas sous sa juridiction.

2. Le Christ n'était soumis à aucun homme, puisqu'il était *le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs*. Cependant il s'est soumis au jugement d'un homme. Il semble donc qu'un juge puisse juger licitement quelqu'un qu'on n'a pas pour sujet.

3. Selon le droit on relève d'un tribunal d'après la nature même du délit. Or, quelquefois celui qui commet un délit n'est pas soumis à celui qui occupe le tribunal de l'endroit, comme quand il est d'un autre diocèse ou qu'il est exempt. Il semble donc qu'on puisse juger celui qu'on n'a pas sous sa juridiction.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Grégoire (*in Regist.* lib. XII, ep. XXXI, interrog. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, VI, quest. III) : Vous ne pouvez mettre la faux de votre jugement dans la moisson qui paraît avoir été confiée à un autre.

CONCLUSION. — Personne ne peut juger quelqu'un s'il ne lui est soumis par la puissance ordinaire ou par délégation.

Il faut répondre que la sentence du juge est comme une loi particulière appliquée à un fait particulier. C'est pourquoi, comme la loi générale doit avoir une force coactive, d'après Aristote (*Eth.* lib. X, cap. ult.), de même la sentence du juge doit avoir la même puissance pour contraindre les deux parties à l'observer : autrement le jugement ne serait pas efficace. Or, dans les choses humaines, la puissance coactive n'est exercée licitement que par celui qui représente l'autorité publique. Et ceux qui sont investis de ce droit sont considérés comme supérieurs relativement à ceux sur lesquels agit leur puissance, soit qu'ils aient une puissance ordinaire, soit qu'ils agissent par délégation. C'est pour ce motif qu'il est évident que personne ne peut juger quelqu'un, s'il ne lui est soumis de quelque manière, ou par délégation, ou par un pouvoir ordinaire (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que Daniel avait reçu, pour juger les vieillards, un pouvoir qui lui avait été conféré en quelque sorte par l'inspiration divine; ce qui est indiqué par ces paroles de l'Ecriture (*ibid.*) : *Le Seigneur suscita l'esprit d'un jeune enfant.*

Il faut répondre au *second*, que dans les choses humaines on peut de son propre gré se soumettre au jugement d'un autre, quoiqu'on ne l'ait pas pour supérieur; comme on le voit à l'égard de ceux qui s'en rapportent à des arbitres. De là il résulte qu'un tribunal arbitral ne peut punir (3), parce que les arbitres, n'étant pas des supérieurs, n'ont pas d'eux-mêmes la puissance coactive dans toute sa plénitude. C'est ainsi que le Christ s'est

(1) Celui qui juge quelqu'un qui ne lui est pas soumis prononce un jugement usurpé et fait un péché mortel. Voyez à ce sujet le concile de Trente (sess. XXV, *De reform.* cap. 20 ; le droit canon, *Extrà*, lib. II, tit. 2 *De foro competenti*).

(2) Le juge ordinaire est celui qui, d'après sa charge, a droit de prononcer sur une affaire, comme le chef de l'Etat à l'égard de ses sujets, l'évêque à l'égard de ses diocésains. Le juge délégué est celui qui est chargé par le juge ordinaire de le remplacer.

(3) C'est-à-dire contraindre par eux-mêmes les partis à se soumettre à leur sentence. La sentence prononcée, pour son exécution il faut avoir recours à l'autorité publique (Vid lib. *Decretal.* *passim*).

soumis de son propre gré au jugement des hommes, comme le pape Léon se soumit au jugement de l'empereur (1).

Il faut répondre au *troisième*, que quand quelqu'un fait une faute, l'évêque du lieu où il pèche devient son supérieur en raison même du délit, quand même il serait exempt; à moins que le délit ne porte sur une chose exempte, par exemple, sur l'administration des biens d'un monastère exempt. Mais si un exempt se rend coupable d'un vol, ou d'un homicide, ou de toute autre faute, l'ordinaire peut justement le condamner.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS A UN JUGE DE JUGER CONTRAIREMENT A LA VÉRITÉ QU'IL CONNAIT, PARCE QU'ON LUI FAIT DES DÉPOSITIONS OPPOSÉES (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à un juge de juger contrairement à la vérité qu'il connaît, parce qu'on lui donne des preuves opposées. Car il est dit (*Deut.* XVII, 9) : *Vous vous adresserez aux prêtres de la race de Lévi, et à celui qui aura été établi en ce temps-là juge du peuple, vous les consulterez et ils vous découvriront la vérité du jugement que vous devez porter.* Or, il y a quelquefois des choses que l'on établit contrairement à la vérité, comme quand on prouve un fait par de faux témoins. Il n'est donc pas permis à un juge de juger d'après ce qu'on lui dit et de se baser sur des preuves opposées à la vérité qu'il connaît.

2. L'homme doit dans ses jugements se conformer au jugement de Dieu (*Deut.* I, 17). Or, *le jugement de Dieu est selon la vérité*, d'après saint Paul (*Rom.* II), et d'après Isaïe (XI, 3) qui dit du Christ : *Qu'il ne jugera point sur ce qui paraît aux yeux, qu'il ne condamnera point sur un ouï-dire, mais qu'il jugera la cause des pauvres dans la justice et qu'il se déclarera le juste vengeur des humbles qu'on opprime sur la terre.* Le juge ne doit donc pas juger d'après les preuves qu'on produit devant lui, et porter une sentence contraire à ce qu'il connaît.

3. Dans un jugement on demande des preuves pour que le juge arrive à la connaissance de la vérité : par conséquent, pour ce qui est notoire, on ne demande pas d'ordre judiciel, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* V, 24) : *Il y a des personnes dont les péchés sont manifestes, et on en peut juger avant tout examen.* Si donc un juge connaît par lui-même la vérité, il ne doit pas faire attention aux preuves, mais il doit porter sa sentence d'après la vérité qu'il connaît.

4. Le mot de *conscience* implique l'application d'une science à quelque chose que l'on doit faire, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXIX, art. 13). Or, c'est un péché d'agir contrairement à ce que l'on sait. Par conséquent le juge pèche s'il vient à se prononcer d'après les allégations qu'on lui a faites contrairement à la conscience qu'il a de la vérité.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*Sup. Psalt.* CXVIII, octon. 20, sect. 5) : Un bon juge ne fait rien de lui-même ; il prononce d'après le droit et les lois. Or, c'est là juger d'après les pièces et les preuves qui sont produites au tribunal. Par conséquent le juge doit juger de cette manière et non d'après son propre sentiment.

CONCLUSION. — Puisque les juges doivent juger non selon leur autorité privée, mais comme puissance publique, il faut qu'ils se prononcent non d'après la vérité qu'ils connaissent comme simples particuliers, mais d'après ce qu'ils savent comme personnes publiques au moyen des lois, des témoins, des pièces et des allégations qu'ils ont recueillies à titre de preuves.

(1) Il s'agit ici du pape Léon IV, qui se soumit à l'empereur Louis II, pour se justifier des accusations dont il était l'objet (*Decretales*, caus. 2, quest. VII, cap. *Nos si incompetenter*).

(2) Voyez ce que nous avons dit sur cette question (pag. 517).

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. LX, art. 2 et 6), il appartient à un juge de juger, en vertu de la puissance publique qu'il représente. C'est pourquoi il doit former son jugement, non d'après ce qu'il connaît comme personne privée, mais d'après ce qu'il sait comme personne publique. A ce titre il connaît une chose en général et en particulier. Il la connaît en général au moyen des lois publiques, divines, ou humaines contre lesquelles il ne doit admettre aucune preuve. Dans une affaire particulière il s'instruit au moyen des pièces du procès, des témoins, et de tous les autres documents légitimes. C'est plutôt d'après cela qu'il doit former son jugement que d'après ce qu'il connaît comme individu. Cependant il peut s'aider de ces dernières connaissances, pour discuter avec plus de soin les preuves qu'on produit et pour chercher à en découvrir le défaut. Que s'il ne peut juridiquement les repousser, il doit, comme nous l'avons dit (*hic sup.*), y conformer son jugement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'auparavant il est parlé de la question que doivent faire les juges, pour faire entendre qu'ils doivent juger véritablement d'après les preuves qui leur ont été fournies.

Il faut répondre au *second*, qu'il convient à Dieu de juger d'après sa propre puissance. C'est pourquoi ses jugements sont conformes à la vérité qu'il connaît. Il en est de même du Christ qui est Dieu et homme. Mais les autres juges ne prononcent pas d'après leur propre puissance : c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'Apôtre parle du cas où une chose est manifeste non-seulement aux juges, mais encore à tous les autres, de manière que le coupable ne peut nier le crime d'aucune façon (comme il arrive dans les faits notoires); et qu'il est immédiatement convaincu par l'évidence même du fait. Mais si le crime est évident pour le juge et qu'il ne le soit pas pour les autres, ou qu'il le soit pour les autres et non pour le juge, la discussion est alors nécessaire.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'homme, pour ce qui regarde sa propre personne, doit former sa conscience d'après ce qu'il sait; mais pour ce qui appartient à la puissa nce publique, il doit la former d'après ce qu'il peut apprendre au tribunal.

ARTICLE III. — UN JUGE PEUT-IL CONDAMNER QUELQU'UN, QUOIQU'IL N'AIT POINT D'ACCUSATEUR (2)?

1. Il semble qu'un juge puisse condamner quelqu'un, quoiqu'il n'ait pas d'accusateur. Car la justice humaine vient de la justice divine. Or, Dieu juge les pécheurs, quoiqu'il n'y ait personne pour les accuser. Il semble donc que l'homme puisse dans un jugement condamner quelqu'un, quand même il n'y aurait pas d'accusateur.

2. Dans un jugement il faut un accusateur pour qu'il défère le crime au juge. Or, quelquefois la connaissance d'un crime peut arriver au juge autrement que par l'accusation ; par exemple, il peut le connaître par une dénonciation, ou par l'infamie, ou enfin il peut l'avoir vu commettre lui-même. Le juge peut donc condamner quelqu'un sans accusateur.

3. L'Ecriture rapporte les actions des saints comme des modèles que nous

(1) Ce qui nous paraît donner beaucoup plus de force à ce sentiment, c'est qu'en jugeant contre les preuves, le juge s'expose à discréditer sa propre sentence, à perdre la confiance et l'estime publiques, et à produire par conséquent un très-grand scandale. Ces considérations peuvent suffire pour l'aider à former sa conscience, de manière qu'il n'agisse pas contre elle, tout en se prononçant contre ce qu'il sait de science privée.

(2) Cet article a pour but d'expliquer cet axiome de droit général : *Nemo condemnatur inauditus*, et de démontrer la légitimité de ce principe que le droit canon consacre (caus. 4, quest. IV, cap. *Nullus*).

devons imiter. Or, Daniel fut à la fois le juge et l'accusateur des iniques vieillards dont il a raconté l'histoire (Dan. XIII). Par conséquent il n'est pas contraire à la justice qu'en condamnant quelqu'un on soit tout à la fois son juge et son accusateur.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Et vos inflati* (I. *Cor.* v), saint Ambroise dit que le juge ne doit pas condamner sans accusateur, et que le Seigneur n'a point rejeté Judas, quoiqu'il fût un voleur, parce qu'il n'y avait personne pour l'accuser.

CONCLUSION.—Un juge ne peut juger, ni condamner personne, sans un accusateur, puisque, comme interprète de la justice, il ne peut prononcer qu'entre deux individus.

Il faut répondre que le juge est l'interprète de la justice. Ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4) : Les hommes ont recours au juge comme à la justice personnifiée. Or, la justice, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 2), ne consiste pas dans le rapport de l'homme avec lui-même, mais avec un autre. C'est pourquoi il faut que le juge se prononce entre deux; ce qui a lieu quand l'un est accusateur et l'autre accusé (1). Par conséquent un juge ne peut pas condamner quelqu'un pour un crime, s'il n'a un accusateur, d'après ces paroles (*Act.* XXV, 16) : *Ce n'est point la coutume des Romains de livrer un homme à la mort avant que l'accusé ait les accusateurs présents devant lui, et qu'on lui ait donné la liberté de se justifier du crime dont on l'accuse.*

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu, dans son jugement, se sert de la conscience du pécheur comme d'un accusateur, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* II, 15) : *Leur conscience leur rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent*, ou bien il se repose sur l'évidence du fait qui éclate à ses yeux, d'après ces mots de la Genèse (*Gen.* IV, 10) : *La voix du sang de votre frère Abel crie vers moi de la terre.*

Il faut répondre au *second*, que l'infamie publique tient lieu d'accusateur (2). Ainsi, à l'occasion de ces paroles de la Genèse : *Vox sanguinis fratris tui*, la glose dit (*interl.*) : L'évidence du crime qui a été commis n'a pas besoin d'accusateur. Dans la dénonciation (3), comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 7), on n'a pas l'intention de punir celui qui pèche, mais de l'améliorer. C'est pourquoi on n'agit pas contre, mais pour celui qui est l'auteur du péché; c'est ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait là un accusateur. Si l'on porte une peine contre celui qui se révolte à l'égard de l'Eglise, c'est parce qu'il y a là une faute manifeste qui remplace l'accusation. Enfin, quant au crime que le juge voit, il ne peut le juger que conformément au droit, ce qui suppose un accusateur.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu, dans son jugement, procède d'après sa connaissance propre de la vérité, mais qu'il n'en est pas de même de l'homme (4), comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi l'homme ne peut pas être tout à la fois accusateur, témoin et juge, comme Dieu. Mais Daniel fut simultanément accusateur et juge, et pour ainsi dire exécuteur

(1) C'est d'ailleurs ce qui découle de l'article précédent. Car, d'après cet article, le juge doit se prononcer d'après ce qu'il sait publiquement ; ce ce qu'il sait de la sorte, lui est découvert par les accusateurs et les témoins.

(2) *Manifesta accusatione non indiget* (caus. II, quest. I, cap. *Manifesta*).

(3) Il s'agit ici de la dénonciation que l'on fait par charité et non de la dénonciation juridique.

(4) Quand on n'entend qu'une partie, souvent on croit l'affaire certaine, et quand on a entendu l'autre, elle devient douteuse.

de l'arrêt de Dieu, parce qu'il était mû par son inspiration, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1).

ARTICLE IV. — LE JUGE PEUT-IL LICITEMENT ADOUCIR LA PEINE?

1. Il semble qu'un juge puisse licitement adoucir la peine ; car il est dit (Jac. II, 13) : *Que celui qui ne fait pas miséricorde sera jugé sans miséricorde.* Or, on n'est pas puni parce qu'on ne fait pas ce qu'on ne peut faire licitement. Un juge peut donc licitement faire miséricorde en adoucissant la peine.

2. L'homme doit imiter dans ses jugements le jugement de Dieu. Or, Dieu remet à ceux qui se repentent leur peine, parce qu'il *ne veut pas la mort du pécheur,* selon l'expression du prophète (Ez. XVIII). Le juge peut donc licitement remettre une partie de la peine à celui qui se repent.

3. Il est permis à chacun de faire ce qui est utile à quelqu'un et qui ne nuit à personne. Or, il est utile à un coupable de lui remettre sa peine, et cela ne fait de mal à qui que ce soit. Un juge peut donc licitement faire au criminel la remise de sa peine.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Deut.* XIII, 8) de celui qui cherche à entraîner les autres au culte des dieux étrangers : *Que la compassion ne vous porte point à l'épargner ou à lui donner raison; mais tuez-le aussitôt.* Il est dit aussi de l'homicide (*Deut.* XIX, 12) : *Il mourra, et vous n'aurez pas compassion de lui.*

CONCLUSION. — Un juge supérieur peut adoucir la peine due au coupable, si celui qui a reçu l'injure veut la remettre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3 préc.), il y a deux choses à considérer à l'égard du juge : l'une, c'est qu'il doit prononcer entre l'accusateur et le criminel; l'autre, c'est qu'il ne porte pas sa sentence d'après sa propre puissance, mais d'après l'autorité publique. Par conséquent, il y a deux raisons qui l'empêchent de faire au coupable la remise de sa peine : 1° de la part de l'accusateur, qui a quelquefois un droit strict à ce que le criminel soit puni, comme quand il en a reçu une injure. Il n'est pas au pouvoir du juge de faire la remise de cette injure, parce que tout juge est tenu de rendre à chacun ce qui lui appartient. 2° Il en est empêché par la puissance publique, qu'il représente, et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Cependant, sous ce rapport, il y a une différence entre les juges inférieurs et le juge suprême, c'est-à-dire le prince auquel la puissance publique a été pleinement confiée. Car le juge inférieur n'a pas le pouvoir de remettre au coupable la peine, contrairement aux lois qui lui ont été imposées par l'autorité supérieure. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Tract.* CXVI), à l'occasion de ces paroles de saint Jean (XIX) : *Non haberes adversum me potestatem* , que Dieu avait donné à Pilate une puissance telle qu'il était soumis à l'autorité de César, de manière qu'il n'était pas absolument libre d'absoudre un accusé. Mais le prince qui a la plénitude de la puissance dans l'Etat peut, si celui qui a été offensé veut faire la remise de son offense, absoudre licitement le coupable, pourvu que son indulgence ne paraisse pas être funeste à l'intérêt général.

Il faut répondre au *premier* argument, que le juge peut être miséricordieux dans ce qui est laissé à son libre arbitre. Dans ce cas, il appartient à l'homme de bien de diminuer les peines, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 10). Mais il ne lui appartient pas de faire de la miséricorde à l'égard de ce qui est déterminé par la loi divine ou humaine.

Il faut répondre au *second*, que Dieu a le pouvoir suprême de juger, et c'est de lui que relèvent toutes les fautes que l'on fait contre quelqu'un. C'est pourquoi il est libre de remettre la peine, surtout quand on considère que la peine est due principalement au péché, qui est une offense contre lui. Cependant il ne la remet qu'autant qu'il convient à sa bonté, qui est la source de toutes les lois.

Il faut répondre au *troisième*, que si le juge remettait la peine sans y regarder, il nuirait à la société, parce qu'il importe que les malfaiteurs soient punis pour faire éviter les fautes. C'est pourquoi, après avoir déterminé le châtiment du séducteur, la loi ajoute (*Deut.* XIII, 11) : *C'est afin que tout Israël, entendant cet exemple, soit saisi de crainte, et qu'il ne se trouve plus personne qui ose rien entreprendre de semblable.* Il nuirait aussi à la personne qui a reçu l'injure; car elle trouve un dédommagement à ce qu'elle a souffert dans la peine infligée à celui qui l'a injuriée.

QUESTION LXVIII.

DE CE QUI REGARDE LES ACCUSATIONS INJUSTES.

Après avoir parlé du juge, nous devons nous occuper de l'accusateur. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Est-on tenu d'accuser? — 2° L'accusation doit-elle être faite par écrit? — 3° L'accusation est-elle vicieuse? — 4° Ceux qui accusent injustement doivent-ils être punis?

ARTICLE I. — EST-ON TENU D'ACCUSER (1)?

1. Il semble qu'on ne soit pas obligé d'accuser; car un péché n'exempte personne de l'accomplissement des préceptes divins, parce que, dans ce cas, on tirerait avantage de la faute qu'on aurait faite. Or, il y a des hommes que le péché rend inhabiles à former une accusation. Tels sont les excommuniés, les infâmes, ceux qui sont accusés eux-mêmes des plus grands crimes et dont l'innocence n'est pas prouvée. L'homme n'est donc pas de précepte divin obligé d'accuser.

2. Tout ce qui est dû dépend de la charité, qui est la fin du précepte. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Rom.* XIII, 8) : *Ne devez rien à qui que ce soit, sinon l'amour qu'on se doit les uns aux autres.* Or, l'homme doit ce qui est de charité à tout le monde, aux grands et aux petits, aux inférieurs et aux supérieurs. Par conséquent, puisque les sujets ne doivent pas accuser leurs chefs, ni les inférieurs leurs supérieurs, comme on le voit (part. II, quest. VII), il semble que personne ne doive accuser.

3. Personne n'est tenu d'agir contrairement à la fidélité qu'on doit à un ami, parce qu'on ne doit pas faire à un autre ce qu'on ne veut pas qu'on fasse à soi-même. Or, accuser quelqu'un, c'est quelquefois un acte contraire à la fidélité qu'on doit à un ami; car il est dit (*Prov.* XI, 13) : *Le fourbe révèle les secrets, mais celui qui reste fidèle cache ce que son ami lui a confié.* On n'est donc pas tenu d'accuser.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Lev.* V, 1) : *Si un homme pèche en ce qu'il aura ouï quelqu'un qui faisait un serment, ou qu'il aura été témoin de quelque crime, soit qu'il l'ait vu, soit qu'il l'ait su et qu'il ne l'ait point déclaré, il portera son iniquité.*

CONCLUSION. — Si on connait un crime qui soit funeste à l'Etat et qu'on puisse le prouver, on est tenu de l'accuser; mais si on ne peut en fournir la preuve, on n'y est pas tenu du tout.

(1) On définit l'accusation : *Delatio rei de crimine ad vindictam publicam, facta per eum qui spondet se probaturum.*

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 6 et 7, et quest. préc. art. 3 ad 2), il y a cette différence entre la dénonciation et l'accusation : c'est que par la dénonciation (1) on se propose d'améliorer son frère, tandis que par l'accusation on cherche à faire punir son crime. Or, on ne recherche pas pour elles-mêmes les peines de la vie présente, parce que ce n'est pas ici le moment suprême de rendre à chacun ce qui lui revient, mais on les recherche selon qu'elles sont médicinales et qu'elles servent, soit à l'amélioration de la personne qui pèche, soit au bien de l'Etat, dont le repos résulte de la punition des coupables. On se propose la première de ces deux choses dans la dénonciation, comme nous l'avons vu (quest. XXXIII, art. 7); mais la seconde appartient, à proprement parler, à l'accusation. C'est pourquoi si le crime est de nature à faire du tort à l'Etat, on est tenu de soulever l'accusation, pourvu qu'on soit en mesure de la prouver, ce qui est du devoir de l'accusateur; par exemple, quand la faute de quelqu'un nuit spirituellement ou corporellement à la multitude. Mais si le péché n'est pas de nature à produire de l'effet sur la multitude, ou bien si on n'est pas capable d'en donner des preuves suffisantes, on n'est pas obligé d'intenter l'accusation; parce que personne n'est tenu de faire ce qu'il ne peut mener à bonne fin d'une manière légitime.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que le péché ne rende quelqu'un incapable de faire ce qui est pour lui d'obligation; par exemple, qu'il ne l'empêche de mériter la vie éternelle et de recevoir les sacrements de l'Eglise. L'homme est loin d'en retirer de l'avantage, parce que c'est une peine très-grave que de ne pouvoir faire les choses auxquelles on est obligé; car les actes de vertu sont des perfections de l'homme.

Il faut répondre au *second*, qu'il est défendu aux sujets d'accuser leurs chefs, quand ils cherchent à les diffamer et à les reprendre, non par suite de l'affection que leur inspire la charité, mais par malice, ou quand les sujets, qui veulent se faire accusateurs, sont eux-mêmes coupables, comme on le voit (II, quest. VII, cap. *Clericus* et seq.). Mais s'ils sont dans les conditions voulues pour accuser, il leur est permis de le faire par charité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est contraire à la fidélité de révéler des secrets (2) au détriment d'un particulier; mais il n'en est pas de même si on fait cette révélation pour le bien général, parce qu'on doit toujours préférer ce bien au bien particulier. C'est pourquoi il n'est permis de recevoir aucun secret contraire au bien général. Toutefois on ne doit pas d'ailleurs regarder comme un secret ce que l'on peut suffisamment prouver par témoins.

ARTICLE II. — EST-IL NÉCESSAIRE QUE L'ACCUSATION SOIT FAITE PAR ÉCRIT (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de faire l'accusation par écrit;

(1) Saint Thomas entend ici la dénonciation qui se fait par charité; car il comprend la dénonciation juridique sous l'accusation (quest. LXX, art. 1 ad 2). Les théologiens distinguent ces deux choses, parce que la dénonciation juridique n'a pas besoin de preuves. Il suffit qu'on indique au juge les témoins qu'il pourra interroger.

(2) A l'égard du secret, il ne peut pas obliger, s'il s'agit de choses contraires au bien public ou gravement funestes à un tiers, parce qu'on ne peut pas prendre d'engagements contraires à la morale. Mais s'il s'agit d'un autre secret on doit le garder (quest. LXX, art. 1).

(3) D'après le droit commun, l'accusation doit être écrite, datée du jour où on l'intente, renfermer les noms de l'accusateur ou de l'accusé, l'espèce du délit, le lieu et le temps où il a été commis. Autrefois l'accusateur s'engageait à subir la peine du talion, s'il ne parvenait pas à prouver son accusation (Vid. art. 4).

car l'écriture a été inventée pour venir en aide à la mémoire humaine relativement au passé. Or, l'accusation a lieu dans le présent. Il n'est donc pas nécessaire qu'on la fasse par écrit.

2. D'après le droit (II. quest. VIII, cap. *Per scripta*), aucun absent ne peut être accusateur, ni accusé. Or, l'écriture paraît servir à transmettre quelque chose aux absents, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 1). Elle n'est donc pas nécessaire pour l'accusation, surtout puisque les canons disent de ne recevoir par écrit aucune accusation.

3. Comme le crime d'un individu est manifesté par l'accusation, de même il l'est par la dénonciation. Or, pour la dénonciation, il n'est pas nécessaire qu'elle soit écrite. Il semble donc qu'il en soit de même de l'accusation.

Mais c'est le *contraire*. Le droit dit (II. quest. VIII, cap. 1): Qu'on ne reçoive jamais les accusateurs sans que leur accusation soit écrite.

CONCLUSION.— Non-seulement l'accusation, mais encore tout ce qui a lieu dans les jugements publics doit se faire par écrit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3), quand on accuse quelqu'un au sujet d'un crime, l'accusateur est constitué partie, de telle sorte que le juge tient le milieu entre l'accusateur et l'accusé, dans l'examen de la cause où il faut, autant que possible, qu'il ne marche qu'avec certitude. Mais comme ce qui n'est qu'exprimé oralement s'échappe facilement de la mémoire : le juge ne pourrait être sûr de ce qu'on lui a dit et de la manière dont on l'a dit, quand il doit porter sa sentence, si on n'avait tout consigné par écrit. C'est pourquoi on a eu raison de décider qu'on rédigerait par écrit l'accusation, comme les autres choses qui se rapportent au jugement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est difficile de retenir chaque mot à cause de leur variété et de leur multitude. La preuve, c'est qu'une foule d'individus qui ont entendu la même chose, si on venait à les interroger, ne la rapporteraient pas de la même manière, quoiqu'il ne se fût écoulé depuis qu'un instant très-court. Et comme il ne faut dans les mots qu'une différence légère pour en varier le sens, il s'ensuit que, quoique le juge doive presque immédiatement promulguer sa sentence, il est cependant avantageux, pour la certitude de son jugement, que l'accusation soit écrite.

Il faut répondre au *second*, que l'écriture n'est pas seulement nécessaire à cause de l'absence de la personne qui s'exprime ou de la personne à laquelle on parle, mais elle l'est encore à cause du délai du temps qui s'écoule, comme nous l'avons dit (*in sol. præc.*). C'est pourquoi, quand le droit dit qu'on ne reçoive par écrit l'accusation de personne, cette règle doit s'entendre d'un absent qui enverrait par écrit une accusation. Mais cela n'empêche pas que, quand il est présent, il ne soit nécessaire d'écrire.

Il faut répondre au *troisième*, que le dénonciateur ne s'oblige pas à prouver; c'est pourquoi on ne le punit pas, s'il ne peut y parvenir. C'est pour ce motif que dans la dénonciation il n'est pas nécessaire d'écrire; mais il suffit qu'on la fasse de vive voix à l'Eglise, qui est chargée de donner aux fidèles la correction dont ils ont besoin.

ARTICLE III. — L'ACCUSATION EST-ELLE RENDUE INJUSTE POUR CAUSE DE CALOMNIE, DE PRÉVARICATION ET DE TERGIVERSATION?

1. Il semble que l'accusation ne soit pas rendue injuste à cause de la calomnie, de la prévarication et de la tergiversation. Car, d'après le droit

(II. quest. III, *in append. Grat.* post cap. 8), calomnier, c'est intenter une fausse accusation. Or, quelquefois on reproche à un autre un crime faux parce qu'on ignore le fait, et cette ignorance rend excusable. Il semble donc qu'une accusation ne soit pas toujours injuste, quand elle est calomnieuse.

2. On dit au même endroit que prévariquer, c'est cacher des crimes véritables. Or, il ne semble pas que ce soit illicite; parce que l'homme n'est pas tenu de découvrir tous les crimes, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. XXXIII, art. 7). Il semble donc que la prévarication ne rende pas l'accusation injuste.

3. Toujours d'après le droit (*ibid.*) : tergiverser, c'est se désister absolument d'une accusation. Or, on peut le faire sans injustice ; car il est dit (cap. VIII, caus. II, quest. III) : Si on se repent d'avoir fait une accusation criminelle et d'avoir avancé une chose qu'on ne peut prouver, dans le cas où l'accusé qui est innocent y consent, que l'accusateur et l'accusé s'absolvent réciproquement. La tergiversation ne rend donc pas l'accusation injuste.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*in append. ad cap. cit.*) : On découvre de trois manières la perversité des accusateurs ; ils calomnient, ou ils prévariquent, ou ils tergiversent.

CONCLUSION. — Toute accusation est rendue injuste, ou par la calomnie, quand en charge quelqu'un de crimes qui sont faux, ou par la prévarication quand on emploie la fraude dans l'accusation, ou par la tergiversation quand on se désiste absolument de l'accusation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), l'accusation a pour but le bien général qu'on se propose en faisant connaître le crime. Or, on ne doit pas nuire injustement à quelqu'un dans l'intérêt du bien général. C'est pourquoi dans l'accusation on peut pécher de deux manières. 1° On pèche en agissant injustement contre celui qui est accusé, lorsqu'on le charge de crimes qui sont faux; ce qui constitue la calomnie. 2° On peut pécher envers l'Etat, dont le bien est l'objet principal de l'accusation, quand on empêche malicieusement la répression d'une faute. Ce qui a lieu de deux manières. D'abord en employant la fraude dans l'accusation, ce qui appartient à la prévarication. Car on appelle *prévaricateur*, celui qui aide la partie adverse, en trahissant sa propre cause (1). Ensuite en se désistant totalement de l'accusation, ce qui produit la *tergiversation*, car celui qui se désiste de ce qu'il avait commencé paraît en quelque sorte tourner le dos.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on ne doit accuser qu'à propos d'une chose dont on est absolument certain, et à l'égard de laquelle l'ignorance du fait n'est pas possible. Toutefois celui qui charge quelqu'un d'un crime faux n'est pas un calomniateur ; il n'y a que celui qui le fait par malice. Car il arrive quelquefois qu'on accuse par légèreté d'esprit; parce qu'on croit trop facilement ce qu'on a entendu ; c'est alors de la témérité. D'autres fois on est porté à accuser d'après une erreur qui n'est pas coupable. C'est à la prudence du juge à discerner toutes ces choses, afin qu'il ne déclare pas calomniateur celui qui s'est engagé dans une fausse accusation par légèreté d'esprit ou d'après une erreur qui est excusable.

Il faut répondre au *second*, que tous ceux qui cachent des crimes véritables ne sont pas des prévaricateurs. Il n'y a que celui qui dissimule frauduleusement ce qui se rapporte à l'accusation qu'il a soulevée et qui s'en-

(1) Soit en admettant comme bonnes des excuses frivoles, soit en ne faisant pas connaître les preuves qu'il a contre l'accusé. Dans ce cas, il y a entente entre l'accusateur et l'accusé.

tend avec le coupable pour voiler les preuves véritables, et pour admettre de fausses excuses.

Il faut répondre au *troisième*, que tergiverser c'est absolument se désister de l'accusation, en quittant le rôle d'accusateur sans motif légitime. Mais il peut se faire qu'un individu se désiste de l'accusation à bon droit, sans qu'il y ait faute de sa part ; c'est ce qui arrive dans deux circonstances : 1° quand, dans la marche de l'accusation, on reconnaît que le crime dont on a accusé quelqu'un est faux. Alors l'accusateur et l'accusé s'absolvent d'un commun consentement. 2° Quand le prince qui est chargé du soin de l'intérêt général que l'accusation a pour but, vient lui-même à faire tomber l'accusation (1).

ARTICLE IV. — L'ACCUSATEUR QUI N'A PU PROUVER SON FAIT EST-IL TENU A LA PEINE DU TALION (2).

1. Il semble que l'accusateur qui n'a pu prouver son fait, ne soit pas tenu à la peine du talion. Car il arrive quelquefois qu'on est porté par une juste erreur à accuser ; et dans ce cas le juge absout l'accusateur, d'après le droit (II. quest. III, cap. *Si quem pœnituerit*). L'accusateur qui échoue dans la preuve de son fait n'est donc pas tenu à la peine du talion.

2. Si l'on devait infliger la peine du talion à celui qui fait une accusation injuste, ce serait à cause de l'injure qu'il a commise contre quelqu'un. Or, ce n'est pas à cause de l'injure commise contre la personne de l'accusé, parce qu'alors le prince ne pourrait remettre cette peine ; ce n'est pas non plus à cause de l'injure qu'il a faite à l'Etat, parce que dans ce cas l'accusé ne pourrait l'absoudre. La peine du talion n'est donc pas due à celui qui a failli dans sa preuve.

3. On ne doit pas infliger au même péché deux sortes de peine, d'après ce mot du prophète (Nahum, I) : *Dieu ne jugera pas deux fois pour une même chose.* Or, celui qui ne peut prouver son fait, encourt la peine d'infamie que le pape ne paraît pas pouvoir remettre, suivant ces paroles du pape Gélase (*id hab. Callist.* II, epist. II, cap. 5, t. I *Concil. Append. Grat.* ad cap. *Euphemium,* II, quest. III). Quoique nous puissions par la pénitence sauver les âmes, nous ne pouvons cependant effacer l'infamie. Il n'est donc pas tenu à la peine du talion.

Mais c'est le *contraire.* Le pape Adrien I dit (*in Capit.* cap. 52, t. VI *Concil. et hab.* cap. 3, quest. III) : Celui qui ne prouvera pas ce qu'il avance, qu'il souffre lui-même la peine qu'il voulait faire infliger à celui qu'il a accusé.

CONCLUSION. — Il est juste que si un accusateur ne prouve pas son fait et qu'il ait exposé quelqu'un au péril d'un grave châtiment, il supporte une peine semblable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), l'accusateur se constitue partie dans l'accusation, et son but est de faire punir l'accusé. Il appartient au juge d'établir entre eux l'égalité de la justice. Or, cette égalité exige que celui qui cherche à nuire à un autre subisse le même dommage, d'après ces paroles de la loi (*Ex.* XXI, 24) : *œil pour œil, dent pour dent.* C'est pourquoi il est juste que celui qui expose par son accusation quelqu'un au danger d'un grave châtiment, subisse lui-même une peine semblable.

(1) En France il n'y a que les procureurs et les magistrats qui soient tenus d'accuser et de soutenir l'accusation dans l'intérêt du bien public. On leur dénonce le crime, et ils s'emparent ensuite des lumières qu'on leur communique pour se saisir de l'affaire.

(2) Cette prescription est tombée en désuétude. Si l'accusateur est un calomniateur, il peut être puni comme faux témoin, s'il va jusqu'à soutenir en justice ses calomnies, ou bien il peut être poursuivi comme tout diffamateur qui attente injustement à la réputation de ses semblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 5) : Dans la justice il ne faut pas toujours qu'il y ait réciprocité d'action, parce qu'il y a une grande différence entre celui qui blesse quelqu'un volontairement et celui qui le fait involontairement. On punit la faute qui est volontaire et on pardonne celle qui est involontaire. C'est pourquoi quand le juge sait qu'un individu a accusé faussement, sans avoir la volonté de nuire, mais qu'il l'a fait involontairement par ignorance, par suite d'une erreur qui n'est pas répréhensible, il ne lui impose pas la peine du talion.

Il faut répondre au *second*, que celui qui accuse à tort pèche et contre la personne de l'accusé et contre l'Etat; c'est pourquoi il est puni pour cette double faute. C'est ce qu'on lit dans le Deutéronome (xix, 18) : *Lorsqu'après une recherche très-exacte, ils auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, ils le traiteront comme il avait dessein de traiter son frère :* ce qui appartient à l'injure faite à la personne. Ensuite pour l'injure faite à l'Etat, la loi ajoute : *Et vous ôterez le mal du milieu de vous, afin que les autres entendant ceci soient dans la crainte et qu'ils n'osent entreprendre rien de semblable.* Toutefois, quand l'accusation est fausse, c'est spécialement à la personne de l'accusé que l'accusateur fait injure. C'est pourquoi l'accusé, s'il est innocent, peut lui remettre son offense; surtout s'il ne l'a pas accusé calomnieusement, mais par légèreté d'esprit. Mais s'il se désiste de l'accusation d'un coupable parce qu'il s'est entendu avec lui, il fait tort à l'Etat, et dans ce cas ce n'est pas l'accusé qui peut lui remettre sa faute, c'est le prince qui est chargé du soin des affaires publiques.

Il faut répondre au *troisième*, que l'accusateur mérite la peine du talion en retour du tort qu'il a l'intention de faire au prochain. Mais il mérite la peine de l'infamie à cause de la malice avec laquelle il a accusé quelqu'un calomnieusement. Quelquefois le prince remet la peine sans détruire l'infamie, d'autres fois il détruit l'une et l'autre. Quant à ce que dit le pape Gélase : *Nous ne pouvons effacer l'infamie*, il faut l'entendre de l'infamie de fait (1); soit parce qu'il n'est pas avantageux de l'effacer dans certains cas, soit qu'il s'agisse là de l'infamie infligée par le juge civil, comme le dit Gratien (*loc. cit. in arg.*).

QUESTION LXIX.

DES PÉCHÉS QUI SONT CONTRAIRES A LA JUSTICE DE LA PART DE L'ACCUSÉ.

Après avoir parlé de l'accusateur, nous avons à nous occuper des péchés qui sont contraires à la justice de la part de l'accusé. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Pèche-t-on mortellement en niant la vérité par laquelle on serait condamné? — 2° Est-il permis à quelqu'un de se défendre par la calomnie? — 3° Est-il permis de décliner le jugement par voie d'appel? — 4° Est-il permis à celui qui est condamné de se défendre par la violence, s'il en a la faculté?

ARTICLE I. — L'ACCUSÉ PEUT-IL SANS PÉCHÉ MORTEL NIER LA VÉRITÉ QUI LE FERAIT CONDAMNER (2)?

1. Il semble que sans péché mortel l'accusé puisse nier la vérité qui le ferait condamner. Car saint Jean Chrysostome dit (*Hom.* xxxi *sup. Epist. ad Hebr.*) : Je ne vous dis pas de vous produire en public, ni de vous accuser

(1) Une fois la chose jugée, l'arrêt est irrévocable.

(2) Sur cette question, il est certain qu'en aucun cas l'accusé ne doit mentir; tous les théologiens admettent que quand il n'a plus l'espérance d'échapper à la sentence il doit avouer la vérité. Mais est-il tenu de faire lui-même cet aveu, quand il a l'espoir de n'être pas sans cela convaincu. La plupart des théologiens trouvent trop dur de l'obliger à un pareil aveu. (Voyez à cet égard saint Liguori, lib. IV, n° 274, et Mgr Bouvier.)

près d'un autre. Or, si l'accusé avouait la vérité en justice, il se livrerait et s'accuserait lui-même. Il n'est donc pas tenu de dire la vérité, et par conséquent il ne pèche pas mortellement, s'il ment dans le jugement.

2. Comme il y a mensonge officieux quand on ment pour délivrer un autre de la mort, de même il paraît qu'il y a aussi mensonge officieux quand on ment pour se sauver la vie, parce qu'on est plus tenu envers soi qu'envers un autre. Or, le mensonge officieux n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel. Par conséquent si l'accusé nie la vérité en jugement pour se délivrer de la mort, il ne pèche pas mortellement.

3. Tout péché mortel est contraire à la charité, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 12). Or, qu'un accusé mente en s'excusant d'un péché mortel qu'on lui reproche, il n'agit pas contrairement à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain. Ce mensonge n'est donc pas un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui est contraire à la gloire de Dieu est un péché mortel, parce que nous sommes obligés *ex præcepto* de *tout faire pour la gloire de Dieu*, comme on le voit (I. *Cor.* x). Or, il appartient à la gloire de Dieu que le coupable dise ce qui est contre lui, comme on le voit par ce que Josué dit à Achas (Jos. VII, 19) : *Mon fils, rendez gloire au Seigneur le Dieu d'Israël; confessez-lui votre faute et déclarez-moi ce que vous avez fait sans en rien cacher.* C'est donc un péché mortel que de mentir pour excuser un péché.

CONCLUSION. — L'accusé que le juge interroge ne peut pas en jugement mentir ou nier la vérité, sans se rendre coupable de péché mortel; il peut cependant ne pas répondre au juge dans les questions qu'il lui fait et qui ne sont pas juridiques, et il peut décliner le jugement en en appelant à un juge supérieur.

Il faut répondre que celui qui agit contrairement à ce qui est dû à la justice pèche mortellement, comme nous l'avons vu (quest. LIX, art. 4). Or, la justice exige que l'on obéisse à son supérieur pour les choses auxquelles s'étend sa juridiction. Ainsi le juge, comme nous l'avons dit (quest. LXVII, art. 1), est le supérieur de celui qui est jugé. Ce dernier est donc tenu de lui dire la vérité (1), lorsqu'il la lui demande selon la forme du droit. C'est pourquoi s'il ne veut pas avouer la vérité qu'il est tenu de déclarer, ou s'il la nie par un mensonge, il pèche mortellement. Mais si le juge lui demande ce qu'il ne peut lui demander juridiquement, il n'est pas obligé de lui répondre. Il peut licitement décliner son jugement, soit par l'appel, soit autrement; toutefois il n'est jamais permis de mentir.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on est interrogé par un juge juridiquement, on ne se trahit pas soi-même, mais on l'est par un autre; puisque celui auquel on doit obéir met dans la nécessité de lui répondre.

Il faut répondre au *second*, que mentir pour délivrer quelqu'un de la mort, tout en faisant injure à un autre, n'est pas un mensonge purement officieux, mais il a quelque chose de pernicieux. Or, quand on ment en justice pour s'excuser, on fait injure à celui auquel on doit obéissance, puisqu'on lui refuse ce qu'on lui doit, c'est-à-dire l'aveu de la vérité.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui ment en justice en s'excusant, pèche contre l'amour de Dieu à qui le jugement appartient, et contre

(1) Saint Thomas fait alors à l'accusé un devoir d'avouer sa faute. Non-seulement les thomistes, mais encore plusieurs théologiens étrangers à son école, partagent son sentiment. Mais dans le cas où l'accusé est dans la bonne foi, tous les théologiens s'accordent à dire que le confesseur doit l'y laisser. Sanchez, Mgr Bouvier (*De Decalogo*, cap. VII, art. 5), saint Liguori (lib. 4, n° 274).

l'amour du prochain, soit par rapport au juge auquel il refuse ce qu'il lui doit, soit par rapport à l'accusateur qui est puni, s'il ne peut prouver ce qu'il avance. Aussi, à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXL, 4) : *Ne permettez pas que mon cœur se porte à rien dire d'injuste pour chercher des excuses dans le péché,* la glose dit (*ord.* Cassiod.) : Les impudents ont l'habitude, quand ils sont pris en faute, de s'excuser par de faux prétextes. Et saint Grégoire (*Mor.* lib. XXII, cap. 9), expliquant ces paroles de Job (XXXI) : *Si j'ai caché mon péché, comme l'homme*, etc., dit : Que c'est un vice ordinaire dans l'espèce humaine de faire le péché en secret, de le cacher en le niant après l'avoir commis, et de le multiplier en se défendant, lorsqu'on en est convaincu (1).

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS A UN ACCUSÉ DE SE DÉFENDRE PAR LA CALOMNIE (2)?

1. Il semble qu'il soit permis à un accusé de se défendre par la calomnie. Car d'après le droit civil (l. *Transigere*, cap. *De Transact.*), quand il s'agit de la vie, il est permis à chacun de corrompre son adversaire. Or, ceci est plus grave que de se défendre par une calomnie. L'accusé ne pèche donc pas dans une cause capitale, s'il a recours à la calomnie pour se défendre.

2. L'accusateur qui s'entend avec l'accusé est soumis à une peine déterminée par les lois, comme on le voit (II. quest. III, cap. *Si quem pœnituerit*). Or, il n'y a pas de peine portée contre l'accusé pour s'être entendu avec son accusateur. Il semble donc qu'il soit permis à l'accusé de se défendre calomnieusement.

3. Il est dit (*Prov.* XIV, 16) : *Le sage craint et se détourne du mal; l'insensé passe outre et il est plein de confiance.* Or, ce que fait le sage n'est pas un péché. Donc, si un individu se délivre du mal, peu importe de quelle manière, il ne pèche pas.

Mais c'est le *contraire*. Dans une cause criminelle, on doit prêter serment à l'égard de la calomnie, comme on le voit (*ext. de juram. calom.* cap. *Inhærentes*); ce qui n'aurait pas lieu, s'il était permis de se défendre par le moyen. Il n'est donc pas permis à l'accusé de se défendre de cette manière.

CONCLUSION. — L'accusé qui est coupable ne peut en justice se défendre par la calomnie, mais il peut, à l'égard des choses auxquelles il n'est pas tenu de répondre, cacher la vérité ou se défendre justement de quelque autre manière; mais il ne lui est permis d'aucune façon de dire une fausseté, ou de taire la vérité qu'il est tenu de déclarer, ou de mentir de quelque manière que ce soit.

Il faut répondre qu'autre chose est de taire la vérité, et autre chose de dire une fausseté. Dans certains cas la première de ces deux choses est permise. Car on n'est pas tenu de déclarer toute vérité; on ne doit avouer que celle que le juge peut et doit exiger juridiquement; comme quand l'infamie a précédé le crime qui fait l'objet de l'accusation, ou quand il y a eu des indices expresses, ou encore quand il y a préalablement une demi-preuve (3). Mais il n'est permis à personne en aucun cas de dire une fausseté. A l'égard de ce qui est permis, on peut user de voies licites, adaptées à la fin qu'on se propose, ce qui appartient à la prudence; ou bien on peut avoir recours à des moyens illicites, inconvenants pour la fin qu'on a en vue, et c'est ce qui se rapporte à l'astuce qui s'exerce

(1) Cependant, après le jugement porté, l'accusé n'est point tenu d'avouer sa faute, qu'il ait été condamné ou non. Sylvius, Serra, Navarro, Sanchez, Laymann, Mgr Bouvier, saint Liguori, sont de ce sentiment.

(2) Innocent XI a condamné cette proposition : *Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat.*

(3) Ce sont les circonstances dans lesquelles l'interrogation du juge est juridique.

par la fraude et le dol, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LV. art. 4 et 5). Le premier de ces deux procédés est louable, mais le second est vicieux. Ainsi il est donc permis au criminel qui est accusé, de se défendre, en cachant la vérité qu'il n'est pas tenu d'avouer, et par des moyens qui n'aient rien de répréhensible (1), par exemple en ne répondant pas aux questions auxquelles il n'est pas tenu de répondre. Mais ce n'est pas là se défendre par la calomnie, c'est plutôt échapper à l'accusation par la prudence. — Il ne lui est pas permis de dire une fausseté, ou de taire la vérité, qu'il est tenu de déclarer, ni d'employer le dol ou la fraude, parce que la fraude et le dol ont la force du mensonge : et c'est là se défendre au moyen de la calomnie.

Il faut répondre au *premier* argument, que les lois humaines laissent beaucoup de choses impunies qui sont aux yeux de la justice divine des péchés, comme on le voit à l'égard de la simple fornication; parce que la loi humaine ne demande pas de l'homme cette vertu parfaite qui est l'apanage de quelques-uns, et qu'on ne peut trouver dans une multitude d'hommes aussi grande que celle que la loi humaine régit. Or, ne pas vouloir commettre un péché pour échapper à la mort corporelle, dont le criminel est menacé dans une affaire capitale, c'est l'effet d'une vertu héroïque; parce que de tous les maux que l'on peut redouter, la mort est le plus terrible, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6). C'est pourquoi si dans une cause capitale le criminel corrompt son adversaire, il pèche en le portant à faire un acte répréhensible, mais la loi civile n'a pas de peine pour ce délit. Loin de là, elle dit même que c'est une chose permise.

Il faut répondre au *second*, que l'accusateur, s'il s'entend avec l'accusé qui est coupable, encourt une peine; d'où il est évident qu'il pèche. Par conséquent, puisque c'est une faute de porter quelqu'un au mal, ou de participer au péché de quelque manière, car l'Apôtre dit (*Rom.* I) que ceux qui sont du même sentiment que les pécheurs sont dignes de mort, il est évident que l'accusé pèche quand il s'entend avec son adversaire. Cependant les lois humaines ne lui infligent pas de peine pour la raison que nous avons donnée (*in solut. præc.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le sage se cache non par la calomnie, mais par la prudence.

ARTICLE III. — EST-IL PERMIS A L'ACCUSÉ DE DÉCLINER LE JUGEMENT AU MOYEN DE L'APPEL (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à l'accusé de décliner le jugement au moyen de l'appel. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 1) : *Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures.* Or, l'accusé qui en appelle refuse de se soumettre à une puissance supérieure, c'est-à-dire au juge. Donc il pèche.

2. Le lien de la puissance ordinaire est plus fort que celui de l'élection propre. Or, il est dit (II. quest. VIII, cap. 33), qu'il n'est pas permis de se soustraire aux juges que le consentement commun a choisis. Par conséquent il est encore moins permis d'en appeler des juges ordinaires.

3. Ce qui est licite une fois l'est toujours. Or, il n'est pas permis d'en appeler après dix jours, ni trois fois à l'égard d'une même cause. Il semble donc que l'appel ne soit pas permis en lui-même.

(1) On reconnaît à l'accusé le droit de révéler les crimes secrets des témoins qui déposent contre lui, si cette révélation peut infirmer leur déposition, et s'il n'a pas d'autre moyen d'échapper à la sentence dont il est menacé.

(2) *Appellatio est à minore judice ad majorem provocatio.* Le droit d'appel est consacré par le droit canonique (cap. *Omnis oppressus*, causa 2, quest. VI, cap. *Pastoralis, de appell.*).

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul en a appelé à César, comme on le voit (*Act.* xxv).

CONCLUSION. — Dans une cause juste, lorsqu'il a été trop sévèrement jugé, il est permis à l'accusé d'en appeler à une puissance supérieure, mais il n'est pas permis d'en appeler injustement, pour apporter des retards et empêcher que la sentence ne soit prononcée.

Il faut répondre qu'on peut user du droit d'appel de deux manières : 1° On peut en appeler parce qu'on a confiance dans la bonté de sa cause, et qu'on a été jugé injustement. Dans ce cas l'appel est permis (1) ; car c'est éviter la condamnation avec prudence. Aussi le droit dit (II. quest. vi, cap. 3) : Que celui qui est opprimé en appelle librement, s'il le veut, au jugement des prêtres, et que personne ne l'en empêche. 2° On peut en appeler pour susciter des retards (2) et empêcher qu'on ne porte contre soi une juste sentence. Alors c'est se défendre par la calomnie ; ce qui est illicite, comme nous l'avons dit (art. préc.). Car on fait injure au juge qui ne peut remplir son devoir, et à l'adversaire dont on trouble autant que possible la justice. C'est pourquoi, comme le dit le droit (II. quest. vi, cap. 27), on doit punir par tous les moyens celui dont l'appel est injuste.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit être soumis à une puissance inférieure qu'autant qu'elle observe l'ordre de la puissance qui est au-dessus d'elle. Si elle s'en écarte, il n'est pas nécessaire qu'on lui soit soumis ; comme quand le proconsul ordonne une chose et l'empereur une autre, ainsi qu'on le voit par la glose (*Rom.* xiii ord. sup. illud : *Qui autem resistunt*), et dans saint Augustin (*Serm.* vi *de verb. Dei*, cap. 8). Or, quand un juge charge quelqu'un injustement, il n'observe pas sous ce rapport l'ordre de la puissance supérieure qui lui fait un devoir de juger d'après la justice. C'est pourquoi il est permis à celui qui est injustement lésé, de recourir à l'autorité supérieure, en en appelant avant ou après la sentence (3). Et, parce qu'on ne présume pas qu'il y ait de la droiture là où la vraie foi manque, il s'ensuit qu'il n'est pas permis à un catholique d'en appeler à un juge infidèle, d'après ce décret (II. quest. vi, cap. 32) : Que le catholique qui en aura appelé, pour une cause juste ou injuste, au jugement d'un juge qui n'a pas la même foi que lui, soit excommunié. Car l'Apôtre a aussi condamné ceux qui portaient leurs affaires litigieuses devant les infidèles (I. *Cor.* vi).

Il faut répondre au *second*, que quand quelqu'un s'en rapporte de son plein gré au jugement d'un individu dont la justice ne lui inspire pas de confiance, c'est sa propre faute ou un effet de sa négligence. Car il semble qu'il y ait de la légèreté d'esprit à ne pas rester attaché à celui qu'on a une première fois approuvé. C'est pourquoi on a raison de ne pas permettre d'en appeler des juges qu'on s'est donné, et qui tirent tout leur pouvoir du consentement des parties qui sont en lutte. Mais la puissance du juge ordinaire ne dépend pas du consentement de celui qui est soumis à son jugement, elle dépend de l'autorité du roi et du prince qui l'en a investi. C'est pourquoi la loi accorde le recours de l'appel contre les peines injustes qu'elle pourrait infliger, de telle sorte que si le juge est tout à la fois juge ordinaire et arbitre, on peut en appeler, parce qu'il semble que sa puissance ordinaire ait

(1) L'appel doit se faire par degré, sans omettre aucun juge intermédiaire.

(2) Cependant, dans les causes criminelles, on accorde au coupable d'en appeler d'une juste sentence, pour prolonger sa vie ou dans l'espérance de voir s'adoucir sa peine. Dans les causes civiles on peut aussi en appeler quand on a de nouvelles preuves à faire valoir ou que les opinions sont également probables, et qu'on a l'espérance qu'un autre juge embrassera l'autre sentiment.

(3) D'après le droit ecclésiastique, on peut en appeler avant la sentence, mais dans les affaires séculières on ne peut en appeler qu'après.

été l'occasion qui l'a fait choisir comme arbitre. On ne doit pas imputer le défaut de la sentence à celui qui a consenti à l'accepter comme arbitre et non comme le juge ordinaire que le prince lui a donné.

Il faut répondre au *troisième*, que l'équité du droit vient au secours de l'une des parties de manière à ne pas être onéreuse à l'autre. C'est pourquoi on a accordé le temps de dix jours pour en appeler (1), et l'on a jugé ce délai suffisant pour réfléchir et se décider sur l'opportunité de l'appel. Si on n'avait pas déterminé un temps pendant lequel il serait permis d'en appeler, on n'aurait jamais eu de certitude dans les jugements, et par conséquent l'autre partie en aurait souffert. C'est pour ce motif qu'on n'a pas permis d'en appeler trois fois au sujet de la même chose, parce qu'il n'est pas probable que les juges s'écartent de la justice après autant de décisions.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS A CELUI QUI EST CONDAMNÉ A MORT DE SE DÉFENDRE, S'IL LE PEUT?

1. Il semble qu'il soit permis à celui qui est condamné à mort de se défendre, s'il le peut. Car la chose à laquelle la nature porte est toujours licite, puisqu'elle est de droit naturel. Or, la nature nous porte à résister à tout ce qui nous attaque, non-seulement parmi les hommes et les animaux, mais encore parmi les choses insensibles. Par conséquent il est permis au coupable qui est condamné à mort de résister, s'il le peut, afin qu'on ne le fasse pas mourir.

2. Comme on évite par la résistance la peine de mort portée contre soi, de même on l'évite par la fuite. Or, il paraît permis à un individu de se délivrer de la mort par la fuite, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccli.* IX, 18) : *Eloignez-vous de l'homme qui a le pouvoir de vous faire périr.* Il est donc aussi permis au coupable de faire résistance.

3. Il est dit (*Prov.* XXIV, 11) : *Tirez du péril ceux que l'on mène à la mort et qui vont tomber sous l'épée.* Or, on se doit à soi-même plus qu'à un autre. Il est donc permis au condamné de se défendre lui-même, pour qu'il ne soit pas mis à mort.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 2) : *Celui qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu et attire sur lui la damnation.* Or, le condamné, en se défendant, résiste à la puissance par rapport au but pour lequel elle a été établie de Dieu, qui consiste *à punir les malfaiteurs et à récompenser les bons.* Il pèche donc en se défendant.

CONCLUSION. — Celui qui est condamné à mort justement ne peut se défendre sans péché, mais il peut le faire si sa condamnation est injuste.

Il faut répondre qu'on est condamné à mort de deux manières : 1° justement (2). Alors il n'est pas permis au condamné de se défendre. Car il est permis au juge de combattre celui qui résiste. D'où il résulte que de son côté la guerre est injuste, et par conséquent il pèche indubitablement. 2° On peut être condamné injustement. Ce jugement ressemble à la violence des brigands, d'après ce mot du prophète (Ezech. XXII, 27) : *Ses princes étaient au milieu d'elle comme des loups toujours attentifs à ravir leur proie et à verser le sang.* C'est pourquoi, comme il est permis de résister aux brigands, de même il est permis dans ce cas de résister aux mauvais princes, à moins qu'on ne s'en abstienne pour éviter le scandale, quand on a à craindre qu'il n'en résulte de graves troubles.

(1) L'appel ne suspend pas la sentence d'excommunication, de suspense ou d'interdit ; le décret du premier juge a pendant ce temps-là son effet (*Trid.* sess. XXIV, *De regul.* cap. 15).

(2) D'après Bannès et Sylvius, l'innocent qui a été condamné *secundum allegata et probata* peut se défendre, absolument parlant, mais il ne le doit pas par accident, à cause du scandale qui en résulterait.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison a été donnée à l'homme pour qu'il ne suive pas passivement l'attrait de la nature, mais pour qu'il ne lui obéisse que rationnellement. C'est pourquoi toute défense de soi n'est pas licite; elle ne l'est que quand elle est faite avec la modération légitime.

Il faut répondre au *second*, que personne n'est condamné à se donner lui-même la mort (1), mais à la subir. C'est pourquoi on n'est pas tenu à faire une chose dont la mort doit être la conséquence; ainsi on n'est pas tenu de rester dans un lieu pour être de là conduit au supplice (2). Mais on est obligé de ne pas résister à l'agent pour ne pas chercher à éviter la sentence qu'il est juste qu'on souffre. Par exemple, si quelqu'un est condamné à mourir de faim, il ne pèche pas, s'il prend de la nourriture qu'il s'est procurée en secret; parce que, s'il ne la prenait pas, ce serait se tuer lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que cette parole du Sage n'engage pas à délivrer quelqu'un de la mort contrairement à l'ordre de la justice. Par conséquent un condamné ne doit pas se soustraire lui-même à la peine de mort en résistant contre la justice.

QUESTION LXX.

DE L'INJUSTICE QUI REGARDE LA PERSONNE DU TÉMOIN.

Après avoir parlé de l'accusé, nous avons à nous occuper de l'injustice qui se rapporte à la personne du témoin. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Eston tenu de rendre témoignage? — 2° Est-ce assez de deux ou trois témoins? — 3° Le témoignage d'une personne peut-il être rejeté sans qu'elle soit inculpée? — 4° Est-ce un péché mortel de rendre un faux témoignage?

ARTICLE I. — UN HOMME EST-IL OBLIGÉ DE REMPLIR L'OFFICE DE TÉMOIN?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu à rendre témoignage. Car saint Augustin dit (*Quæst. Genes.* lib. I, quest. XXVI, et lib. XXII *cont. Faust.* cap. 33) qu'Abraham, en appelant sa femme sa sœur, voulut cacher la vérité, sans dire un mensonge. Or, en cachant la vérité, on s'abstient de faire l'office de témoin. On n'y est donc pas tenu.

2. Personne n'est tenu d'agir frauduleusement. Or, il est dit (*Prov.* XI, 13) que *celui qui est fourbe révèle les secrets, mais que celui qui est fidèle cache le secret que son ami lui a confié.* L'homme n'est donc pas toujours tenu à rendre témoignage, surtout à l'égard de ce que son ami lui a confié en secret.

3. Les choses qui sont de nécessité de salut sont surtout obligatoires pour les clercs et les prêtres. Or, il est défendu aux clercs et aux prêtres de déposer dans une affaire capitale. Il n'est donc pas nécessaire au salut qu'on rende témoignage.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Hab. ex Isid.* lib. III *Sentent.* cap. 59; vid. cap. *Falsidicus*) : Celui qui cache la vérité et celui qui ment sont l'un et l'autre coupables : l'un, parce qu'il ne veut pas être utile; l'autre, parce qu'il cherche à nuire.

(1) Si on condamnait quelqu'un à s'empoisonner lui-même ou à s'ouvrir les veines, la plupart des théologiens pensent qu'il ne devrait pas exécuter cette sentence, parce que le suicide n'est jamais permis.

(2) On peut aussi s'évader, si on est condamné à une longue détention. Il est permis également aux simples particuliers de favoriser l'évasion d'un criminel en lui donnant des conseils ou en lui fournissant des instruments. Mais ses gardiens et ses juges ne peuvent, sans péché grave, favoriser sa fuite.

CONCLUSION. — Dans les crimes manifestes et dans ceux qui ont été précédés par l'infamie, l'homme est tenu de rendre témoignage juridiquement quand son supérieur le demande; dans les autres, on est tenu encore de rendre témoignage pour la délivrance de l'accusé, sans que l'autorité supérieure l'exige, mais on n'y est pas obligé quand il s'agit de le faire condamner.

Il faut répondre qu'à l'égard du témoignage que l'on doit rendre, il faut distinguer, parce que quelquefois on requiert le témoignage d'une personne et d'autres fois on ne le requiert pas. Si le témoignage d'un inférieur est requis par l'autorité du supérieur auquel il doit obéissance pour ce qui appartient à la justice, il est évident qu'il est tenu de faire sa déposition sur les choses à l'égard desquelles on est en droit d'exiger de lui juridiquement un témoignage, comme les choses qui sont manifestes (1) et celles que l'infamie a précédées. Mais si on exige de lui un témoignage sur d'autres points, par exemple, sur des faits occultes et que l'infamie n'a pas précédés, il n'est pas tenu de déposer. — Si son témoignage n'est pas requis par l'autorité du supérieur auquel il est tenu d'obéir (2), il faut distinguer de nouveau. Car, si on requiert un témoignage pour délivrer un homme d'une mort injuste ou d'une autre peine, ou d'une fausse infamie, ou d'une perte quelconque, dans ce cas on est tenu de faire une déposition. Et si on ne requiert pas son témoignage, le témoin est obligé de faire tout son possible pour faire connaître la vérité à quelqu'un qui puisse être utile à l'accusé. Car il est dit (*Ps.* LXXXI, 4): *Délivrez le pauvre et l'indigent, arrachez-les de la main du pécheur.* Et ailleurs (*Prov.* XXIV, 11): *Délivrez ceux qu'on conduit à la mort.* L'Apôtre dit aussi (*Rom.* I, 32): *Ils méritent la mort, non-seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui les approuvent.* A cette occasion, la glose observe (*Ambr. in hunc loc. apud Pet. Lombard. in comm.*) : Que se taire c'est consentir, quand on peut reprendre (3). — Mais, pour ce qui doit faire condamner quelqu'un, on n'est tenu de déposer que quand on y est forcé juridiquement par le supérieur, parce que, si la vérité reste cachée dans cette circonstance, il n'en résulte de dommage particulier pour personne. Ou si l'accusateur se trouve en péril, on n'a pas à s'en inquiéter, parce qu'il s'est jeté de lui-même dans cet embarras. Mais la raison n'est pas la même quand il s'agit d'un accusé dont les jours sont en danger, sans qu'il l'ait voulu.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle du droit de cacher la vérité quand on n'est pas forcé par l'autorité du supérieur à la manifester, et quand on peut la tenir secrète, sans qu'il en résulte aucun tort spécial pour personne (4).

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard des choses qui ont été confiées à quelqu'un sous le secret de la confession, il ne doit d'aucune manière en rendre témoignage, parce qu'il ne les sait pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et que le lien du sacrement est plus fort que tout précepte humain. Pour ce que l'on sait d'une autre manière sous le secret, il faut distinguer. Car quelquefois il y a de ces choses que l'on est tenu de manifester aussitôt que l'on en a connaissance; par exemple, celles qui tendent

(1) Saint Thomas entend par le mot *manifeste* ce qui peut être prouvé par des témoins suffisants. Car si le juge accusait et qu'il n'y eût qu'un seul témoin, Bannès, Ledesna, Serra, prétendent que ce témoin ne serait pas tenu de répondre.

(2) Ce qui arrive quand le témoin n'est pas interrogé par le juge légitime ou qu'il ne l'est pas juridiquement.

(3) Celui qui fait un faux témoignage est tenu de restituer le dommage qui en résulte, mais on n'oblige pas à la restitution celui qui ne comparait pas comme témoin ou qui refuse de répondre. Ce sentiment est du moins soutenu par de Lugo, Bannès, Sylvius, Serra, Billuart, contre Soto, Navarrès, Asor, etc.

(4) On ne serait pas tenu de déposer, si on ne pouvait le faire sans s'exposer à de grands périls; à moins qu'il ne s'agisse du bien général, ou que le prochain ne doive subir un tort beaucoup plus grave que celui qu'on redoute.

à la perte spirituelle ou corporelle de la société, ou qui doivent causer une perte grave à un individu, ou toute autre chose semblable qu'on est tenu de divulguer par une déposition ou par une dénonciation. Le secret ne peut être obligatoire dans ce cas, parce qu'alors on manquerait à la fidélité qu'on doit à autrui. D'autres fois il s'agit de choses qu'on n'est pas tenu de produire. Ainsi on peut être obligé à les garder par là même qu'on les a reçues sous le secret; et dans ce cas on ne doit pas les faire connaître, même quand le supérieur le commande, parce qu'il est de droit naturel de conserver la foi promise, et qu'on ne peut rien ordonner à l'homme qui soit contraire à ce qui est de droit naturel.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne convient pas aux ministres de l'autel de faire périr quelqu'un ou de coopérer à cette action, comme nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 4). C'est pourquoi on ne peut pas juridiquement les obliger à déposer dans une affaire capitale.

ARTICLE II. — LE TÉMOIGNAGE DE DEUX OU DE TROIS TÉMOINS EST-IL SUFFISANT?

1. Il semble que le témoignage de deux ou de trois témoins ne suffise pas. Car le jugement demande la certitude. Or, on n'est pas certain de la vérité sur la parole de deux témoins, puisqu'on lit (III. *Reg.* XXI) que Naboth fut faussement condamné sur la déposition de deux témoins. Ce n'est donc pas assez du témoignage de deux ou trois personnes.

2. Pour qu'un témoignage soit digne de foi, il faut qu'il soit d'accord avec lui-même. Or, le plus souvent, le témoignage de deux ou trois individus se trouve en désaccord sur quelques points. Il n'est donc pas capable d'établir en justice la vérité.

3. Il est dit (II. quest. IV, cap. 11) : On ne condamnera l'évêque que d'après soixante-douze témoins; pour un cardinal-prêtre, il en faudra soixante-quatre; pour un cardinal-diacre de la ville de Rome, vingt-sept; pour un sous-diacre, un acolyte, un exorciste, un lecteur, un portier, sept. Or, la faute de celui qui est le plus élevé en dignité est plus dangereuse, et par conséquent elle est moins tolérable. Ainsi, pour la condamnation des autres individus, ce n'est pas assez de deux ou trois témoins.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Deut.* XVII, 6) : *Celui qui doit être puni de mort sera condamné sur la déposition de deux ou trois témoins.* Et plus loin (XIX, 15): *Tout passera pour constant sur la déposition de deux ou trois témoins.*

CONCLUSION. — Dans tout jugement il faut nécessairement la déposition de deux ou trois témoins, et cela suffit.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3 et cap. 7), on ne doit pas également rechercher la certitude dans toute matière. Car, dans les actes humains qui sont l'objet des jugements et pour lesquels on exige des témoignages, on ne peut pas avoir une certitude démonstrative, parce qu'ils portent sur ce qui est contingent et variable. C'est pourquoi il suffit de cette certitude probable, qui le plus souvent repose sur la vérité, quoiqu'elle s'en éloigne quelquefois. Or, il est probable que la parole de plusieurs renferme plutôt la vérité que la parole d'un seul. C'est pourquoi, comme il n'y a que l'accusé qui nie, tandis qu'il y a plusieurs témoins qui affirment la même chose que l'accusateur; c'est avec raison qu'il a été décidé, de droit divin (1)

(1) Sous la loi ancienne, il était de droit divin que deux ou trois témoins suffisaient (*Deut.* XVII et XIX). Quoique le Christ ait rappelé ces paroles, néanmoins ces préceptes judiciels ont été abolis sous la loi nouvelle.

et humain (1), qu'on devait s'en tenir à la parole des témoins. — D'un autre côté, toute multitude est comprise dans trois choses : dans un commencement, un milieu et une fin. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 2) que le tout et la totalité supposent le nombre trois. Il y a en effet trois individus qui affirment quand les deux témoins sont d'accord avec l'accusateur; c'est pour ce motif qu'on exige au moins deux témoins. Ou pour que la certitude soit plus grande, on en demande trois, ce qui fait que la multitude est parfaite dans les témoins eux-mêmes. Aussi est-il dit (*Eccli.* IV, 12) *qu'une triple corde est difficile à couper*. Et à l'occasion de ces paroles de saint Jean (VIII) : *Le témoignage de deux hommes est véritable*, saint Augustin dit (*Tract.* XXXVI) que par là il rend hommage au mystère de la sainte Trinité, dans laquelle réside le fondement perpétuel de la vérité.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quelle que soit la multitude des témoins, le témoignage pourrait être inique quelquefois, puisqu'il est dit (*Ex.* XXIII, 2) : *Vous ne suivrez point la multitude pour faire le mal.* Cependant, quoiqu'on ne puisse avoir la certitude infaillible dans ce cas, on ne doit pas négliger la certitude qu'on peut acquérir probablement au moyen de deux ou de trois témoins, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le désaccord des témoins sur des circonstances principales qui changent la substance du fait, par exemple, sur le temps, le lieu ou les personnes dont il s'agit principalement, détruit l'efficacité de leur témoignage; parce que, s'ils diffèrent sur ces points, ils paraissent réduits chacun à leur attestation particulière et parler de faits divers. Par exemple, si un témoin dit qu'une chose s'est passée dans un temps ou dans un lieu, et qu'un autre prétende que ce soit dans un autre temps ou dans un autre lieu, ils ne paraissent pas parler du même fait. Toutefois on ne rejette pas le témoignage, si l'un dit qu'il ne se rappelle pas et que l'autre affirme un temps ou un lieu déterminé. Si les témoins de l'accusateur et ceux de l'accusé sont absolument en désaccord sur ces mêmes points, et qu'ils soient égaux en nombre et aussi dignes de foi, on prononce en faveur de l'accusé (2), parce que le juge doit être plus facile pour absoudre que pour condamner, si ce n'est dans les causes favorables, comme celle de la liberté. — Si les témoins de la même partie sont en dissentiment, le juge doit réfléchir pour savoir le parti qu'il doit embrasser, en examinant le nombre des témoins, leur dignité, le caractère de la cause, la condition de l'affaire et la nature des dépositions. On doit absolument repousser le témoignage d'un individu si, en l'interrogeant sur ce qu'il a vu et sur ce qu'il sait, il est en désaccord avec lui-même; mais il n'en est pas de même s'il se contredit quand on l'interroge sur l'opinion et la renommée, parce que, selon les différentes choses qu'il a vues et entendues, il peut être porté à répondre diversement. — Mais si les témoignages sont en désaccord sur des circonstances qui n'appartiennent pas à la substance du fait; par exemple, si le temps était nébuleux ou serein, si la maison était peinte ou ne l'était pas, ou d'autres choses semblables, ce dissentiment ne nuit pas au témoignage, parce que les hommes n'ayant pas l'habitude de s'inquiéter beaucoup de ces choses, elles s'échappent facilement de leur mémoire. Et même le désaccord sur ces points rend le témoignage plus croyable, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. I), parce que s'ils étaient d'accord en tout,

(1) Le droit des gens, le droit canonique et le droit civil sont d'accord à cet égard.

(2) C'est un axiome que tous les droits invoquent : *Cum sunt partium jura obscura, reo favendum potiùs quàm actori* (*De reg. juris*, in VI, reg. 2) : *In pœnis benignior est interpretatio facienda* (*Ibid.* reg. 49).

même sur les plus petits détails, ils paraîtraient s'être entendus. Toutefois c'est à la prudence du juge qu'il appartient de discerner toutes ces choses.

Il faut répondre au *troisième*, que ce décret est spécialement applicable (1) aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux clercs de l'Eglise romaine, à cause de sa dignité, et cela pour trois raisons : 1° parce qu'on ne doit établir dans cette Eglise que des hommes dont la sainteté offre plus de confiance que la déposition d'une foule de témoins; 2° parce que les hommes qui doivent juger les autres ont souvent une multitude d'ennemis, précisément à cause de leur justice. On ne doit donc pas légèrement croire aux témoins qui s'élèvent contre eux, s'ils ne sont pas en grand nombre ; 3° parce que la condamnation de l'un des chefs de cette Eglise dérogerait dans l'opinion des fidèles à sa dignité et à son autorité; ce qui est plus dangereux que de tolérer en elle un pécheur, à moins qu'il ne soit public et manifeste, et qu'il n'en résulte un grave scandale.

ARTICLE III. — PEUT-ON REFUSER LE TÉMOIGNAGE DE QUELQU'UN SANS QU'IL AIT FAIT DE FAUTE?

1. Il semble qu'on ne doive repousser le témoignage de quelqu'un que pour une faute. Car il y en a auxquels on inflige pour peine de n'être pas admis en témoignage, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont marqués d'infamie. Or, on ne doit porter une peine que pour une faute. Il semble donc qu'on ne doive repousser le témoignage d'un individu que pour une faute.

2. On doit penser le bien de tout le monde, si on n'a pas la preuve du contraire. Or, il appartient à la bonté de l'homme de rendre un témoignage véridique. Par conséquent, comme on ne peut prouver le contraire que par une faute, il semble qu'on ne doive repousser le témoignage de quelqu'un que pour ce motif.

3. On ne devient incapable de ce qui est de nécessité de salut que par le péché. Or, il est nécessaire au salut d'attester la vérité, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). On ne doit donc être exclu comme témoin que pour une faute.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*in Regist.* lib. XI, ep. 56), et le droit porte (II. quest. I, cap. *In primis*) que si un évêque est accusé par ses serviteurs, on ne doit point du tout les entendre.

CONCLUSION. — On peut repousser le témoignage d'un individu, quelquefois pour une faute et d'autres fois sans cela.

Il faut répondre que le témoignage, comme nous l'avons dit (art. préc.), ne produit pas une certitude infaillible, mais probable. C'est pourquoi tout ce qui produit une probabilité en sens contraire rend le témoignage nul. Or, il est probable qu'un individu n'est pas capable d'attester la vérité, quelquefois parce qu'il a fait une faute, comme les infidèles et les infâmes, ainsi que ceux qui sont coupables de crime public, et qui ne peuvent plus être accusateurs; d'autres fois sans qu'il ait fait de faute, soit par suite du défaut de raison, comme on le voit à l'égard des enfants, des insensés et des femmes (2); soit à cause des affections, comme quand il s'agit des ennemis, des parents (3) ou des domestiques; soit en raison de leur condition

(1) Ces priviléges ont été abrogés par la coutume contraire. Il ne faut pas plus de témoins contre les chefs de l'Eglise romaine que contre les autres.

(2) Le droit canon exclut les femmes pour les causes criminelles, à cause de la fragilité de leur sexe et de la mobilité de leur esprit.

(3) Sont dispensés de déposer, les ascendants, les descendants, les frères et sœurs du coupable, et les alliés aux mêmes degrés ; les personnes qui

extérieure, comme les pauvres, les serfs, et ceux auxquels on peut commander et qu'on peut facilement amener à faire une déposition contraire à la vérité. Ainsi il est évident qu'on repousse le témoignage d'un individu pour une faute et sans cela.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on écarte quelqu'un comme témoin, c'est plutôt une précaution pour éviter le faux témoignage qu'un châtiment. Ce raisonnement n'est donc pas concluant.

Il faut répondre au *second*, qu'on doit bien penser de chacun, si on n'a pas la preuve du contraire, pourvu qu'on ne s'expose pas à compromettre les intérêts d'un autre. Dans ce cas, il faut prendre des précautions et ne pas s'en rapporter facilement à tout le monde, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. IV, 1) : *Ne croyez pas à tout esprit.*

Il faut répondre au *troisième*, que déposer est de nécessité de salut, en supposant que le témoin soit apte à le faire et que le droit l'ordonne. Par conséquent rien n'empêche qu'on n'exempte quelqu'un de ce devoir, si le droit ne l'en juge pas capable.

ARTICLE IV. — LE FAUX TÉMOIGNAGE EST-IL TOUJOURS UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que le faux témoignage ne soit pas toujours un péché mortel. Car il arrive qu'on fait un faux témoignage par suite de l'ignorance du fait. Or, cette ignorance excuse du péché mortel. Le faux témoignage n'est donc pas toujours un péché de cette nature.

2. Le mensonge qui sert à quelqu'un et qui ne nuit à personne est un mensonge officieux, qui n'est pas un péché mortel. Or, quelquefois dans le faux témoignage le mensonge a ce caractère, comme quand on fait un faux témoignage pour délivrer quelqu'un de la mort ou d'une sentence injuste qui est intentée par de faux témoins ou par la malice du juge. Ce faux témoignage n'est donc pas un péché mortel.

3. On requiert du témoin le serment, afin qu'il craigne de pécher mortellement en se parjurant. Or, cela ne serait pas nécessaire, si le faux témoignage était un péché mortel. Il n'en est donc pas toujours un.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* XIX, 5) : *Le faux témoin ne sera pas impuni.*

CONCLUSION. — Celui qui fait un faux témoignage pèche mortellement, puisqu'il est parjure, qu'il agit contre la justice et qu'il ment.

Il faut répondre que le faux témoignage a une triple difformité. La première vient du parjure, parce que les témoins ne sont admis qu'autant qu'ils prêtent serment, et il est par là même toujours un péché mortel (1). La seconde provient de la violation de la justice. A ce point de vue, il est un péché mortel dans son genre (2), comme toute injustice. C'est pourquoi dans le Décalogue il est ainsi défendu (*Ex.* XX, 16) : *Vous ne ferez pas de faux témoignage contre votre prochain.* Car il n'agit pas contre quelqu'un, celui qui l'empêche de faire une injure, mais seulement celui qui le prive de la justice. La troisième résulte de la fausseté même, qui fait que tout mensonge est un péché. Sous ce rapport, le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans une déposition le témoin ne doit pas affirmer avec certitude, comme s'il le savait, ce dont il n'est

sont par état ou par profession les dépositaires des secrets qu'on leur confie, comme les avocats, les médecins, les évêques ou les curés même, à l'égard des choses qu'on leur a révélées hors de la confession.

(1) Le parjure n'admet pas de légèreté de matière.

(2) Il peut y avoir sous ce rapport légèreté de matière, parce que le dommage causé par un faux témoignage peut être peu important.

pas certain, mais il doit donner pour douteux ce dont il doute, et affirmer comme certain ce dont il est sûr. Mais parce qu'il arrive, par suite de la faiblesse de la mémoire, qu'on regarde quelquefois comme certain ce qui est faux, si, après y avoir réfléchi avec toute l'attention possible, on se croit sûr d'une fausseté, on ne pèche pas mortellement en l'affirmant, parce qu'alors on ne fait pas un faux témoignage absolument et avec intention, mais on le fait par accident, sans le vouloir (1).

Il faut répondre au *second*, qu'un jugement injuste n'est pas un jugement. C'est pourquoi un faux témoignage produit dans un jugement injuste pour empêcher l'injustice n'a pas, par la force même du jugement, le caractère d'un péché mortel, il ne l'a que par suite de la violation du serment.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes abhorrent surtout les péchés qui sont contre Dieu, comme étant les plus graves, et le parjure est de ce nombre. Mais ils n'abhorrent pas de même les péchés qui sont contre le prochain. C'est pourquoi, pour être plus sûr du témoignage, on demande au témoin le serment.

QUESTION LXXI.

DE L'INJUSTICE QUI A LIEU DANS LE JUGEMENT DE LA PART DES AVOCATS.

Après avoir parlé des témoins, nous avons à nous occuper de l'injustice qui a lieu dans le jugement de la part des avocats. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'avocat est-il tenu de se charger de la cause des pauvres? — 2° Y a-t-il des individus qu'on doive éloigner de la charge d'avocat? — 3° Un avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste? — 4° Pèche-t-il en recevant de l'argent pour sa défense?

ARTICLE I. — UN AVOCAT EST-IL TENU DE SE CHARGER DE LA CAUSE DES PAUVRES (2)?

1. Il semble qu'un avocat soit tenu de prendre en main la cause des pauvres. Car il est dit (*Ex.* XXIII, 5) : *Si vous voyez l'âne de celui qui vous hait abattu sous sa charge, vous ne passerez pas votre chemin, mais vous le relèverez*. Or, le pauvre n'est pas moins en danger, si sa cause est opprimée contrairement à la justice, que si son âne tombait sous un fardeau. L'avocat est donc tenu de prendre la défense de la cause des pauvres.

2. Saint Grégoire dit (*Hom.* IX *in Ev.*) : Que celui qui a de l'intelligence ait soin de ne pas se taire absolument ; que celui qui est dans l'abondance ne cesse pas de faire des œuvres de miséricorde ; que celui qui a l'art de diriger les autres le communique au prochain ; que celui qui a accès près du riche intercède pour les pauvres ; car il sera demandé compte à chacun du moindre talent qu'il aura reçu. Or, on ne doit pas cacher le talent que la Providence a confié, mais on doit le dispenser avec fidélité, ce qui est manifeste par la peine portée contre le serviteur qui avait enfoui le sien (Matth. XXV). L'avocat est donc tenu de parler pour les pauvres.

3. Le précepte qui nous commande de faire des œuvres de miséricorde étant affirmatif, oblige surtout pour le lieu et pour le temps où la nécessité est pressante. Or, il semble qu'il y ait nécessité quand la cause du pauvre est opprimée. Il semble donc que dans ce cas l'avocat soit tenu de prendre sa défense.

(1) Si le témoin s'aperçoit ensuite de son erreur, et qu'il puisse, sans grave inconvénient, rétracter sa déposition, il est obligé de le faire, par charité, de l'aveu de tous, et même par justice, suivant le sentiment le plus probable, d'après Sylvius, Billuart, saint Alphonse de Liguori, Mgr Gousset, etc.

(2) La doctrine renfermée dans cet article est applicable aux médecins, aux procureurs, aux notaires et en général à tous ceux qui remplissent des fonctions publiques.

Mais c'est le *contraire*. L'indigent qui a besoin de nourriture n'est pas dans une nécessité moins pressante que celui qui a besoin d'avocat. Or, celui qui a le pouvoir de nourrir un pauvre n'est pas toujours tenu de le faire. Un avocat n'est donc pas toujours tenu de défendre la cause des pauvres.

CONCLUSION. — Quand les causes des pauvres ne peuvent pas être soutenues autrement, les avocats sont tenus de s'en charger et de les défendre, comme tout le monde est tenu de faire une œuvre de miséricorde en faveur de celui qui est dans le besoin extrême.

Il faut répondre que la défense de la cause des pauvres étant une œuvre de miséricorde, on doit raisonner à son égard, comme nous l'avons fait pour toutes les autres œuvres de ce genre (quest. XXXII, art. 5 et 6). Mais personne ne pouvant suffire à toutes les œuvres de miséricorde que réclament tous les indigents, il s'ensuit, comme l'observe saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 28), que dans l'impossibilité où l'on est d'être utile à tout le monde, il faut particulièrement venir en aide à ceux qui, selon les différentes conjonctures des temps, des lieux et des affaires, nous sont plus étroitement unis. Il dit *selon les lieux*, parce qu'on n'est pas tenu de chercher par le monde des indigents pour les soulager, mais il suffit de faire des œuvres de charité en faveur de ceux qui se présentent. Ainsi il est dit (*Ex.* XXIII, 4) : *Si vous trouvez le bœuf de votre ennemi ou son âne qui soit égaré, ne manquez pas de le lui ramener*. Il ajoute, *selon les temps*, parce qu'on n'est pas tenu de subvenir aux besoins futurs du prochain ; il suffit de soulager sa misère présente. C'est ce qui fait dire à saint Jean (I. Joan. III, 17) : *Celui qui aura vu son frère dans le besoin, et qui lui aura fermé son cœur et ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?* Enfin il parle de *toutes les affaires quelles qu'elles soient*, parce que l'homme doit surtout prodiguer ses soins à ceux qui lui sont attachés par quelques liens, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Tim.* V, 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi.* — Toutes ces conditions étant remplies, il faut encore observer si celui qui est dans la nécessité (1) est dans un état tel qu'on ne voie pas comment il pourrait être secouru autrement. Dans ce cas, on est tenu de faire en sa faveur une œuvre de miséricorde. Mais si l'on voit qu'il peut se procurer des secours ailleurs, soit par lui-même, soit par une autre personne qui tient à lui de plus près ou qui a plus de ressources, on n'est pas tenu nécessairement de secourir son indigence, et celui qui s'en abstient ne pèche pas, quoiqu'il fasse une action louable (2), s'il vient alors à son aide. Par conséquent, un avocat n'est pas toujours tenu de défendre la cause du pauvre ; il ne le doit qu'autant que toutes les conditions que nous venons d'énumérer sont remplies simultanément (3) ; autrement il faudrait qu'il négligeât toutes les autres affaires, et qu'il ne s'occupât que d'appuyer les causes des pauvres. Il en faut dire autant du médecin à l'égard des soins qu'il leur doit.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand un âne succombe sous son fardeau, il ne peut être secouru dans cette circonstance que par ceux qui passent ; c'est pourquoi ils sont tenus de lui venir en aide. Mais ils n'y seraient pas obligés, s'il y avait lieu de le secourir autrement.

(1) On peut distinguer aussi les différentes espèces de nécessité d'après les principes que nous avons émis (pag. 284).

(2) Il fait dans ce cas une œuvre de conseil qui est très-agréable à Dieu.

(3) D'ailleurs, dans ce cas, le juge impose d'office la nécessité de défendre l'accusé.

Il faut répondre au *second*, que l'homme est tenu de dispenser utilement le talent qui lui a été confié, mais en observant l'opportunité des lieux, des temps et des autres circonstances, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que toute nécessité ne met pas dans l'obligation de secourir le prochain, il n'y a que celle dont nous avons parlé.

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE QUE D'APRÈS LE DROIT IL Y AIT DES INDIVIDUS QUI SOIENT EXCLUS DE LA CHARGE D'AVOCAT?

1. Il semble qu'on ait tort d'écarter juridiquement quelqu'un de l'office d'avocat. Car on ne doit empêcher personne de faire des œuvres de miséricorde. Or, défendre une cause, c'est une œuvre de miséricorde, comme nous l'avons dit (art. préc.). On ne doit donc pas empêcher quelqu'un de remplir cette charge.

2. Les causes contraires ne doivent pas produire le même effet. Or, se livrer aux choses de Dieu et s'adonner aux péchés, voilà deux choses contraires. C'est donc à tort qu'on exclut de la charge d'avocat les moines et les clercs pour cause de religion, les infâmes et les hérétiques à cause de leur crime.

3. L'homme doit aimer son prochain comme lui-même. Or, c'est un acte d'amour que de prendre la défense d'une cause. C'est donc à tort qu'on accorde à quelques-uns le droit de défense pour eux-mêmes, tandis qu'on le leur refuse pour défendre les autres.

Mais c'est le *contraire*. Le droit dit (III. quest. VII, cap. *Infames*) qu'il y a beaucoup de personnes qui sont écartées de l'office du barreau.

CONCLUSION. — Il y en a que le droit écarte de la charge d'avocat, non-seulement pour cause d'impuissance, comme les furieux, les enfants, les sourds et muets, les ineptes, mais encore pour cause d'inconvenance, comme les clercs, les moines, les aveugles, les infidèles et les infâmes, et ceux qui ont été condamnés à de graves peines, quoique les clercs puissent plaider pour leurs églises et les moines pour leur monastère.

Il faut répondre qu'un acte est défendu pour deux raisons, ou parce qu'on est incapable de le faire, ou parce qu'il n'est pas convenable qu'on le fasse. L'impuissance exclut absolument, mais le défaut de convenance n'exclut pas absolument, parce que la nécessité peut le détruire. Ainsi l'office d'avocat est donc interdit aux uns pour cause d'impuissance, parce qu'ils manquent ou du sens interne, comme les furieux et les enfants, ou des sens extérieurs, comme les sourds et les muets. Car il faut à un avocat de l'aptitude dans l'intelligence pour qu'il puisse faire voir convenablement la justice de la cause qu'il a embrassée (1), et il est nécessaire qu'il ait la langue déliée et l'oreille libre, afin qu'il puisse s'exprimer et entendre ce qu'on lui dit. Par conséquent ceux qui sont privés de ces facultés ne peuvent nullement remplir le rôle d'avocat ni pour eux, ni pour les autres. — Il peut n'être pas décent de remplir cette charge pour deux motifs : 1° Parce qu'on est lié par des devoirs plus élevés. Ainsi il n'est pas convenable que les moines et les prêtres remplissent le rôle d'avocat dans une cause quelconque, et on ne le permet pas aux clercs dans les tribunaux séculiers, parce que ces personnes sont attachées aux choses divines. 2° Par suite de défauts personnels, tels que les défauts corporels, comme on le voit pour les aveugles qui ne pourraient décemment se présenter devant un tribunal; ou tels que des défauts spirituels. Car il ne convient pas que celui qui a

(1) Les avocats qui sont ignorants, qui ne peuvent juger suffisamment les causes qui leur sont soumises, et qui ne savent pas les défendre d'après le droit et la coutume, pèchent mortellement en s'en chargeant, et sont tenus de restituer à leur client tout le dommage qu'ils lui ont causé par leur incapacité ou leur négligence.

méprisé en lui-même la justice soit le défenseur de la justice d'un autre. C'est pourquoi il n'est pas convenable que les infâmes, les infidèles, et ceux qui ont été condamnés pour des crimes graves, soient avocats. Toutefois la nécessité l'emporte sur cette inconvenance. C'est ce qui fait que ces personnes peuvent remplir le rôle d'avocats pour elles-mêmes ou pour ceux qui leur sont attachés. Ainsi les clercs peuvent plaider pour leurs églises, et les moines pour leur monastère, si l'Abbé le leur ordonne.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on est quelquefois empêché de faire des œuvres de miséricorde, les uns par défaut de convenance, les autres pour cause d'impuissance. Car toutes les œuvres de miséricorde ne conviennent pas à tout le monde; ainsi il n'appartient pas aux sots de donner des conseils, ni aux ignorants d'instruire.

Il faut répondre au *second*, que comme la vertu est détruite par l'excès et le défaut, de même l'inconvenance provient du plus et du moins. C'est pourquoi les uns sont écartés de l'office d'avocat, parce qu'ils sont trop élevés pour le remplir, comme les religieux et les clercs; les autres parce qu'ils n'ont pas les qualités que cette charge exige, comme les infâmes et les infidèles.

Il faut répondre au *troisième*, que la nécessité n'est pas aussi pressante quand il s'agit de défendre la cause des autres que la sienne, parce que les autres peuvent se procurer d'autres secours; il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III. — UN AVOCAT PÈCHE-T-IL EN DÉFENDANT UNE CAUSE INJUSTE?

1. Il semble qu'un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste. Car, comme le médecin montre son habileté en guérissant une maladie désespérée, de même l'avocat montre la sienne en défendant une cause injuste. Or, on loue le médecin qui obtient une guérison semblable. On doit donc aussi louer l'avocat de son action plutôt que de lui en faire un crime.

2. Il est permis de se désister d'un acte qui est coupable. Or, on punit l'avocat, s'il abandonne sa cause, comme on le voit (II. quest. III, *in append. Grat.* ad cap. *Si quem pœnituerit*). Un avocat ne pèche donc pas en défendant une cause injuste une fois qu'il s'en est chargé.

3. Le péché paraît plus grave quand on emploie l'injustice pour servir une cause juste (par exemple lorsqu'on a recours à de faux témoins ou à de fausses lois) que quand on défend une cause injuste; parce que l'un porte sur la forme et l'autre sur la matière. Or, il semble permis à l'avocat d'user de ruses, comme le soldat peut se servir d'embûches. Il semble donc qu'il ne pèche pas en défendant une cause injuste.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. *Paralip.* XIX, 2): *Vous prêtez secours à l'impie... et c'est pour cela que vous mériterez la colère de Dieu.* Or, l'avocat en défendant une cause injuste prête secours à l'impie. Il mérite donc la colère de Dieu pour son péché.

CONCLUSION. — L'avocat pèche grièvement s'il défend sciemment une cause injuste, et il est tenu de restituer; mais s'il le fait par ignorance il n'est pas coupable, parce que son ignorance l'excuse.

Il faut répondre qu'il est défendu de coopérer à une mauvaise action, soit en la conseillant, soit en aidant à la faire, soit en y consentant de quelque manière: parce que celui qui conseille un acte et qui aide à le faire en est pour ainsi dire l'auteur. Et l'Apôtre ajoute (*Rom.* I, 32) que *la mort est due non-*

seulement à ceux qui font le péché, mais encore à ceux qui approuvent ceux qui le font. C'est pourquoi nous avons dit (quest. LXII, art. 7) qu'ils sont tous tenus à restituer. Or, il est évident que l'avocat aide et conseille celui dont il défend la cause. Par conséquent s'il défend sciemment une cause injuste, il pèche grièvement sans aucun doute, et il est tenu de restituer à l'autre partie le tort qu'il lui a causé contrairement à la justice (1). Mais s'il est dans l'ignorance (2) et qu'il défende une cause injuste tout en croyant qu'elle ne l'est pas, il est excusable selon que l'ignorance peut excuser (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le médecin qui soigne une maladie désespérée, ne fait injure à personne; tandis que l'avocat qui se charge d'une mauvaise cause, blesse injustement celui contre lequel il plaide (4). Il n'y a donc pas ici de similitude. Car quoiqu'il paraisse digne d'éloge sous le rapport du talent, néanmoins il pèche quant à l'injustice de la volonté, parce qu'il abuse de son art pour le mal.

Il faut répondre au *second*, que si un avocat a cru dans le principe que sa cause était bonne, et qu'ensuite il s'aperçoive qu'elle est mauvaise, il ne doit pas la trahir, c'est-à-dire il ne doit pas venir en aide à l'autre partie ou lui révéler les secrets de la sienne. Cependant il peut et il doit abandonner son affaire, et exciter son client à cesser de la poursuivre ou l'engager à s'entendre avec la partie adverse sans lui faire aucun tort.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 3), il est permis à un soldat ou à un chef de corps dans une guerre juste de faire insidieusement ce qu'il doit faire, en se cachant avec prudence, mais sans employer frauduleusement la fausseté, parce qu'on doit respecter la foi à l'égard de l'ennemi, comme le dit Cicéron (*De offic.* lib. I, in tit. *De bellicis offic.* et lib. III *De fortitud.*). Par conséquent il est également permis à un avocat qui défend une bonne cause de cacher prudemment ce qui pourrait être un obstacle à son succès; mais il ne lui est pas permis d'avoir recours à la fausseté (5).

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS A UN AVOCAT DE RECEVOIR DE L'ARGENT POUR SA DÉFENSE?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour sa défense. Car on ne doit pas faire les œuvres de miséricorde en vue d'une récompense humaine, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XIV, 12): *Quand vous donnez à dîner ou à souper, n'invitez ni vos amis, ni vos frères ni vos parents, ni vos voisins qui sont riches, de peur qu'ils ne vous invitent ensuite à leur tour et que ce ne soit là votre récompense.* Or, la défense de la cause de quelqu'un est une œuvre de miséricorde, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Il n'est donc pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour une cause qu'il a soutenue.

2. On ne doit pas donner ce qui est spirituel pour ce qui est matériel. Or, un plaidoyer paraît être une chose spirituelle, puisque c'est une application

(1) Il est aussi responsable envers son client du dommage qu'il lui a causé, s'il ne l'a pas prévenu de l'injustice de sa cause qu'il connaissait bien.

(2) Si la cause est douteuse, les théologiens admettent en général que l'avocat peut s'en charger, mais il doit prévenir son client de l'incertitude de l'issue de son procès.

(3) Si l'ignorance est antécédente, on est exempt de péché et de restitution; si elle est concomitante, on est exempt de restituer, mais on n'est pas sans péché; si elle est conséquente, affectée ou crasse, il y a tout à la fois péché et nécessité de restituer. (Voy. tom. II, pag. 452-455).

(4) Dans les causes criminelles, l'avocat ne doit pas se charger du rôle d'accusateur, s'il s'agit d'un fait douteux.

(5) Dans le cas où il a recours au mensonge pour soutenir une cause qui est juste, il ne pèche pas contre la justice proprement dite, mais il pèche contre la justice légale, parce qu'il use de moyens illicites.

de la science du droit. Il n'est donc pas permis à un avocat de recevoir de l'argent pour une cause qu'il a plaidée.

3. Comme la personne de l'avocat concourt au jugement, de même aussi celle du juge et celle du témoin. Or, d'après saint Augustin (*Epist.* LIV *ad Maced.*), le juge ne doit pas faire payer une sentence qui est juste, ni le témoin un témoignage qui est vrai. L'avocat ne peut donc pas non plus faire payer son plaidoyer.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*ibid.*) que l'avocat a le droit de faire payer son plaidoyer et le jurisconsulte le conseil qu'il donne.

CONCLUSION. — Il est permis aux avocats de recevoir pour leur plaidoyer une somme modérée selon la condition de la personne et la coutume du pays.

Il faut répondre qu'on peut avec justice recevoir une récompense pour un service qu'on n'est pas tenu de rendre à un autre. Or, il est évident qu'un avocat n'est pas toujours tenu de défendre les causes des autres ou de leur donner un conseil. C'est pourquoi s'il fait payer son plaidoyer ou sa consultation, il n'agit pas contre la justice. On doit faire le même raisonnement à l'égard du médecin qui s'occupe d'une maladie, et en général de tous ceux qui ont des emplois analogues; pourvu toutefois qu'ils ne reçoivent que des sommes modérées, eu égard à la condition des personnes (1), des affaires, du travail et à la coutume du pays (2). Si par indélicatesse ils prennent des sommes excessives, ils pèchent contre la justice. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) qu'on a coutume de leur faire rendre ce qu'ils ont extorqué par une indélicatesse excessive, mais qu'il n'en est pas de même de ce qu'ils reçoivent d'après une coutume qui est supportable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on n'est pas toujours tenu de faire gratuitement ce qui peut être l'objet d'une œuvre de miséricorde; autrement on ne pourrait rien vendre licitement, parce qu'on peut tout employer à des œuvres de miséricorde. Et quand on en fait ce dernier usage, on ne doit pas chercher une récompense humaine, mais divine. De même l'avocat, quand il se charge par miséricorde de la cause des pauvres, ne doit pas avoir pour but d'en être récompensé par les hommes, mais par Dieu. Toutefois il n'est pas toujours tenu de plaider gratuitement.

Il faut répondre au *second*, que quoique la science du droit soit une chose spirituelle, cependant son application demande un travail corporel. C'est pourquoi il est permis de recevoir de l'argent en retour : autrement il ne serait permis à aucun artisan de vivre de son art.

Il faut répondre au *troisième*, que le juge et le témoin sont communs aux deux parties, parce que le juge est tenu de rendre une juste sentence et le témoin doit faire une déposition véridique. Or, la justice et la vérité ne penchent pas d'un côté plutôt que d'un autre. C'est pourquoi les juges reçoivent de la société (3) des honoraires pour leur peine, et les témoins en reçoivent, non pour prix de leur témoignage, mais en dédommagement de leur démarche et de leurs frais. Ce sont les deux parties ou celle qui les produit qui les payent; parce que *personne ne combat jamais à ses dépens*, selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* IX, 7). Mais l'avocat ne défend que l'une des parties; c'est pourquoi il peut licitement lui faire payer le service qu'il lui a rendu.

(1) Un avocat peut exiger plus d'un riche que d'un pauvre. Celui qui a une réputation de science et d'habileté peut aussi prendre plus cher qu'un avocat ordinaire.

(2) Il y a des tarifs établis par des règlements spéciaux, ou par des coutumes. D'ailleurs, on doit s'en rapporter pour ces matières au jugement des hommes prudents et désintéressés dans l'affaire.

(3) C'est le seul mode de rétribution qui puisse assurer leur indépendance et leur impartialité.

QUESTION LXXII.

DES PAROLES INJURIEUSES QUE L'ON PRONONCE HORS DES JUGEMENTS ET D'ABORD DE LA CONTUMÉLIE.

Après avoir parlé des paroles injurieuses qu'on prononce en jugement, nous devons nous occuper de celles qu'on prononce hors de là. — Nous traiterons : 1° de la contumélie; 2° de la détraction ; 3° des rapports ; 4° de la moquerie; 5° de la malédiction. — Sur la contumélie quatre questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la contumélie? — 2° Toute contumélie est-elle un péché mortel? — 3° Faut-il réprimer ceux qui font des contumélies? — 4° De l'origine de la contumélie.

ARTICLE I. — LA CONTUMÉLIE CONSISTE-T-ELLE DANS LES PAROLES?

1. Il semble que la contumélie ne consiste pas dans les paroles. Car la contumélie implique un tort causé au prochain, puisqu'elle appartient à l'injustice. Or, les paroles ne paraissent faire aucun tort au prochain, ni dans sa personne, ni dans ses biens. La contumélie ne consiste donc pas dans les paroles.

2. La contumélie paraît se rapporter à une sorte de déshonneur. Or, on peut être déshonoré ou blessé plutôt par des actes que par des paroles. Il semble donc que la contumélie ne consiste pas dans les paroles, mais plutôt dans les actes.

3. Le déshonneur qui résulte des paroles prend le nom d'*opprobre* ou de *reproche*. Or, la contumélie paraît différer de ces deux choses. Elle ne consiste donc pas dans les paroles.

Mais c'est le *contraire*. On ne perçoit par l'ouïe que la parole. Or, la contumélie se perçoit de cette manière, d'après ce mot du prophète (Hier. xx, 10): *J'ai entendu des contumélies autour de moi*. La contumélie est donc dans les paroles.

CONCLUSION. — La contumélie consiste dans des paroles par lesquelles ce qui est contraire à la gloire de quelqu'un est porté à sa connaissance et à celle des autres.

Il faut répondre que la contumélie implique la diffamation d'un individu; ce qui se fait de deux manières : 1° Car, quand l'honneur résulte d'une certaine supériorité, on déshonore une personne en la privant de l'élévation qui lui attirait de la gloire; ce qui se fait par les péchés d'action dont nous avons parlé (quest. LXIV, LXV et LXVI). 2° Il y a contumélie quand un fait qui est contraire à la gloire de quelqu'un est porté à sa connaissance et à celle des autres. C'est ce qui appartient à la contumélie proprement dite, et c'est ce qui se produit par des signes. Mais, comme l'observe saint Augustin (*De doct. christ.* lib. II, cap. 3), tous les signes comparés aux paroles sont en très-petit nombre; car la parole est le moyen principal que les hommes ont adopté pour exprimer toutes les conceptions de leur esprit. C'est pourquoi la contumélie proprement dite consiste dans les paroles. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. *C*) qu'on appelle du mot *contumeliosus* celui qui fait des contumélies, parce qu'il est prompt à dire des injures et qu'il en a la bouche pleine (*tumet*). — Toutefois, comme au moyen de certains faits (1) on peut exprimer la même chose que par des paroles, il s'ensuit que la contumélie prise dans un sens large s'entend aussi des actes. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* I) : *Contumeliosos*, *superbos*, etc., la glose dit (*interl.*) qu'ils font des contumélies ceux qui, par leurs paroles ou leurs actions, déshonorent et outragent les autres.

(1) Ainsi on peut exprimer son mépris envers quelqu'un en haussant les épaules, en brisant une de ses images, en lui donnant un soufflet, et de mille autres manières.

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles considérées dans leur essence, c'est-à-dire comme des sons qui frappent l'oreille, ne font aucun tort au prochain, sinon quand elles fatiguent l'ouïe, comme quand on parle trop haut. Mais, considérées comme des signes représentatifs qui portent quelque chose à la connaissance des autres, elles peuvent faire beaucoup de mal. Un des plus grands, c'est qu'elles peuvent faire perdre à un homme son honneur ou le respect que les autres doivent avoir pour lui. C'est pourquoi la contumélie est plus grande, si l'on dit à quelqu'un ses défauts en présence de beaucoup de témoins. Si on ne les dit qu'à lui (1), il peut néanmoins y avoir encore contumélie, dans le sens que celui qui parle agit injustement contre le respect qu'il doit à celui qui l'écoute.

Il faut répondre au *second*, que l'on déshonore quelqu'un par des actes, selon que ces actes produisent ou signifient ce qui est contraire à son honneur. Dans le premier cas, ce n'est pas une contumélie, mais une des autres espèces d'injustice dont nous avons parlé (quest. LXIV, LXV et LXVI). Dans le second, c'en est une, parce que les actes sont alors significatifs comme les paroles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'opprobre et le reproche consistent dans les paroles comme la contumélie, parce que par ces trois choses on représente les défauts de quelqu'un au détriment de son honneur. Mais ces défauts sont de trois sortes : il y a le défaut de la faute qui est représenté par la contumélie; le défaut en général de la faute et de la peine, qui est représenté par l'opprobre (*convicium*), parce qu'on a coutume de désigner par là un vice (*vicium*), non-seulement de l'âme, mais encore du corps. Par exemple, si l'on dit injurieusement à quelqu'un qu'il est aveugle, c'est un opprobre et non une contumélie; mais si l'on dit à un autre qu'il est un voleur, non-seulement c'est un opprobre, mais c'est encore une contumélie. D'autres fois on met sous les yeux de quelqu'un sa bassesse ou sa pauvreté, ce qui déroge à l'honneur qui résulte d'une certaine supériorité de position. Ceci se fait au moyen du *reproche*, qui existe, à proprement parler, quand on rappelle injurieusement à la mémoire d'un autre le secours qu'on lui a accordé, quand il était dans l'indigence (2). Ainsi il est dit de l'insensé (*Eccli.* XX, 15) *qu'il donne peu et qu'il reproche souvent*. Au reste, l'une de ces dénominations se prend quelquefois pour l'autre.

ARTICLE II. — LA CONTUMÉLIE EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la contumélie ou l'opprobre ne soit pas un péché mortel. Car aucun péché mortel n'est l'acte d'une vertu. Or, il appartient à la vertu qu'Aristote appelle *eutrapélie*, ou bonne humeur, de piquer les autres et de le faire finement (*Eth.* lib. IV, cap. 8). La contumélie n'est donc pas un péché mortel.

2. Les hommes parfaits ne font pas de péché mortel, cependant ils se permettent quelquefois des paroles blessantes ou des contumélies, comme on le voit par l'apôtre saint Paul, qui dit aux Galates (III, 1) : *O insensés!* Et le Seigneur lui-même s'écrie (Luc. ult. 25) : *O hommes dépourvus d'intelligence dont le cœur est tardif à croire!* L'opprobre ou la contumélie n'est donc pas un péché mortel.

(1) Il est à remarquer que pour qu'il y ait contumélie, il faut que la personne outragée soit présente, ou du moins qu'on ait l'intention qu'elle sache ce qu'on a dit. Cette condition est essentielle, parce que la contumélie est opposée à l'honneur, et que pour honorer quelqu'un il faut qu'il soit là.

(2) Ces trois choses sont de la même espèce, parce qu'elles ont le même objet formel, qui consiste à atteindre l'honneur. C'est ce qu'observent Sylvius, Cajétan, Billuart, Soto, Serra, etc.

3. Quoique ce qui est un péché véniel dans son genre puisse devenir mortel, cependant un péché qui est mortel dans son genre ne peut pas être véniel, comme nous l'avons vu ($1^a 2^e$, quest. LXXXVIII, art. 4 et 6). Si donc c'était un péché mortel dans son genre de faire une contumélie, il s'ensuivrait que ce serait toujours une faute grave, ce qui parait être faux, comme on le voit évidemment à l'égard de celui qui fait une contumélie par légèreté ou par un léger mouvement de colère. La contumélie n'est donc pas un péché mortel dans son genre.

Mais c'est le *contraire*. On ne mérite la peine éternelle de l'enfer que pour un péché mortel. Or, la contumélie mérite cette peine, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. v, 22) : *Celui qui aura dit à son frère : fat, méritera d'être condamné au feu de l'enfer*. L'opprobre ou la contumélie est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — La contumélie est un péché mortel formellement, c'est-à-dire quand elle est faite avec l'intention de nuire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), les paroles, considérées comme des sons, ne nuisent pas aux autres, mais elles sont nuisibles selon les choses qu'elles signifient. Cette signification provient des dispositions intérieures. C'est pourquoi, quand il s'agit des péchés de paroles, il faut surtout observer l'intention d'après laquelle on les prononce. Ainsi donc la contumélie impliquant par son essence une diffamation, si celui qui la fait a l'intention, par les paroles qu'il prononce, de ravir à un autre son honneur, c'est proprement et absolument en cela que consiste la contumélie. Ce péché n'est pas moins un péché mortel que le vol ou la rapine : car l'homme n'aime pas moins son honneur que ses biens (1). Mais si l'on dit à un autre une parole de reproche ou de blâme, non pour le déshonorer, mais pour lui faire une correction ou pour un autre motif semblable, on ne fait pas formellement et absolument une contumélie ; on n'en fait une que par accident et matériellement, dans le sens qu'on dit ce qui pourrait être un opprobre ou une contumélie. Il peut donc y avoir en cela quelquefois un péché véniel, et d'autres fois il n'y a point du tout de péché (2). — Toutefois il faut ici de la discrétion, afin de ne faire de ces paroles qu'un usage modéré ; parce que la contumélie que l'on fait sans y penser peut être tellement grave qu'on détruise l'honneur de celui contre lequel on a parlé. Dans ce cas on pourrait pécher mortellement, quand même on n'aurait pas eu l'intention de déshonorer la personne qu'on a atteinte ; comme celui qui en jouant vient à frapper quelqu'un étourdiment et à le blesser grièvement, n'est pas irrépréhensible (3).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la bonne humeur de faire quelques pointes légères, non pour diffamer ou pour contrister celui qu'on attaque, mais plutôt pour s'amuser et par plaisanterie. On peut faire cela sans péché, si l'on observe les circonstances que l'on doit observer. Mais si on ne craint pas de contrister celui contre lequel on plaisante, et qu'on aille jusqu'à en faire un objet de risée pour les autres, on est coupable, comme on le voit (*ibid.*).

Il faut répondre au *second*, que comme il est permis de frapper quelqu'un

(1) On préfère même l'honneur aux richesses, et en soi la contumélie est un péché plus grave que le vol et la rapine.

(2) Comme dans les circonstances exprimées dans la réponse à la seconde objection.

(3) Quand on a fait tort à quelqu'un par la contumélie, on le répare par des marques d'estime et de bienveillance particulière, si l'on est supérieur à la personne offensée ; par des excuses, si on est son égal, ou en lui demandant pardon, si on est son inférieur.

ou de lui faire subir une perte pour le corriger, de même on peut, dans le même but, adresser des paroles de reproche à celui que l'on doit corriger. C'est ainsi que le Seigneur appelle ses disciples des hommes *sans intelligence*, et que l'Apôtre dit *insensés* aux Galates. Cependant, comme l'observe saint Augustin (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 19), on doit rarement, et seulement pour le cas d'extrême nécessité, employer ces réprimandes, et nous devons y avoir recours, non pour nous-mêmes, mais dans l'intérêt de la gloire de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché de contumélie dépendant de l'intention de celui qui le commet, il peut se faire qu'il soit un péché véniel, si la contumélie est légère, qu'elle ne porte pas une grave atteinte à l'honneur d'autrui, qu'elle ait été faite par légèreté d'esprit ou par suite d'une colère légère, sans le dessein ferme et arrêté de faire tort à la réputation de celui dont on parle, comme quand on veut seulement le contrister légèrement par ce que l'on dit.

ARTICLE III. — DEVONS-NOUS SUPPORTER LES CONTUMÉLIES FAITES CONTRE NOUS?

1. Il semble que nous ne devions pas supporter les contumélies faites contre nous. Car celui qui supporte une contumélie faite sur son compte excite l'audace de celui qui en est l'auteur. Or, c'est une chose qu'on ne doit pas faire. Par conséquent l'homme ne doit pas supporter une contumélie faite contre lui, mais il doit plutôt répondre à celui qui en est l'auteur.

2. L'homme doit s'aimer plus qu'un autre. Or, on ne doit pas supporter qu'on fasse une contumélie contre un autre. C'est ce qui fait dire au Sage (*Prov.* XXVI, 10) que *celui qui impose silence à l'insensé adoucit les colères*. On ne doit donc pas supporter les contumélies faites contre soi.

3. Il n'est pas permis à quelqu'un de se venger, d'après ce mot de l'Apôtre, qui fait dire à Dieu (*Rom.* XII, 19) : *La vengeance m'appartient, je rendrai à chacun ce qu'il mérite.* Or, quand on ne résiste pas à la contumélie, on se venge, suivant cette réflexion de saint Chrysostome (*Hom.* XXII *in Epist. ad Rom.* et *Hom.* XLIII *in Matth.*) : Si vous voulez vous venger, gardez le silence, et vous lui aurez fait une plaie funeste. On ne doit donc pas supporter les contumélies en gardant le silence, mais on doit plutôt y répondre.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* XXXVII, 13) : *Ceux qui cherchaient à me perdre ont tenu de mauvais discours.* Puis il ajoute : *Mais j'étais comme un sourd et je ne les écoutais pas, et j'étais comme un muet qui n'ouvre pas la bouche.*

CONCLUSION. — On peut repousser les contumélies faites contre soi, dans l'intérêt de celui qui en est l'auteur, pour réprimer son audace et aussi dans le but de défendre sa dignité et son autorité propre; quoique d'ailleurs chacun doive être disposé de cœur à supporter toutes les injures, si l'on voit qu'elles sont utiles à son salut personnel et à celui des autres.

Il faut répondre que, comme il est nécessaire de supporter ce qu'on fait contre nous, de même nous devons supporter ce que l'on dit. Or, à l'égard des actes que l'on fait contre nous, nous devons être dans la disposition de les souffrir. C'est ce que dit saint Augustin (*De serm. Dom.* lib. I, cap. 19) quand il explique ces paroles de l'Evangile : *Si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui l'autre*, c'est-à-dire, d'après ce grand docteur, que l'homme doit être disposé à agir ainsi, s'il en est besoin. Mais il n'est pas toujours obligé de le faire en acte, parce que le Seigneur ne l'a pas fait, puisque après avoir reçu un soufflet, il a dit : *Pourquoi me frappez-vous?* comme

on le voit (Joan. XVIII, 23). C'est pourquoi relativement aux paroles de contumélie qu'on prononce contre nous, il faut faire le même raisonnement. Car nous sommes obligés d'être toujours prêts à les souffrir, si cela est utile (1). — Cependant nous devons quelquefois les repousser principalement pour deux raisons. 1° Dans l'intérêt de celui qui s'en rend coupable, pour abaisser son audace et l'empêcher à l'avenir de faire de pareilles actions, d'après ces paroles du Sage (*Prov.* XXVI, 5) : *Répondez au fou selon qu'il convient à sa folie, de peur qu'il ne se croie sage.* 2° Dans l'intérêt d'une foule d'individus dont les progrès spirituels peuvent être arrêtés par les contumélies faites contre nous. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Hom.* IX *sup. Ezech.*) : Ceux dont la vie doit servir de modèle aux autres, sont obligés, s'ils le peuvent, d'imposer silence à ceux qui les dénigrent, de peur que ceux qui pouvaient les écouter ne ferment l'oreille à leur prédication et qu'en s'obstinant ainsi dans le déréglement de leurs mœurs ils ne méprisent la vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit réprimer avec modération l'audace de celui qui fait une contumélie, c'est-à-dire qu'on doit en cela remplir un devoir de charité, sans chercher à satisfaire son amour-propre (2). C'est ce qui fait dire au Sage (*Prov.* XXVI, 4) : *Ne répondez pas à l'insensé selon sa folie, de peur que vous ne deveniez semblable à lui.*

Il faut répondre au *second*, qu'en reprenant les contumélies faites contre un autre, on n'a moins à craindre de rechercher sa propre gloire que quand on repousse les contumélies faites contre soi et on paraît davantage animé par le sentiment de la charité.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on se taisait (3) pour exciter par ce silence à la colère la personne qui aurait fait une contumélie, il y aurait là un acte de vengeance ; mais si l'on se tait, dans l'intention de laisser se dissiper son courroux, on fait un acte louable. C'est pourquoi il est dit (*Eccli.* VIII, 4) : *Ne disputez pas avec un grand parleur et ne jetez pas de bois sur son feu.*

ARTICLE IV. — LA CONTUMÉLIE VIENT-ELLE DE LA COLÈRE?

1. Il semble que la contumélie ne vienne pas de la colère. Car il est dit (*Prov.* XI, 2) : *Où est l'orgueil, là se trouve la contumélie.* Or, la colère est un vice distinct de l'orgueil. La contumélie n'en vient donc pas.

2. Il est dit (*Prov.* XX, 3) : *Tous les sots se jettent dans les contumélies.* Or, la sottise est un vice opposé à la sagesse, comme nous l'avons vu (quest. XLVI, art. 1), tandis que la colère est contraire à la douceur. La contumélie ne vient donc pas de la colère.

3. Aucun péché n'est affaibli par sa cause. Or, le péché de contumélie est plus faible, quand on le fait par colère; car celui qui fait une contumélie par haine pèche plus grièvement que celui qui en fait une par colère. La colère n'est donc pas la cause de ce péché.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que la contumélie vient de la colère.

CONCLUSION. — Puisque la contumélie excite à la vengeance, elle paraît venir de la colère plutôt que d'un autre vice.

Il faut répondre que, quoiqu'un péché puisse venir de différentes sources, cependant on dit qu'il vient plus principalement du vice qui a coutume de le produire le plus souvent, parce qu'il se trouve plus rapproché de sa fin.

(1) Si cela est utile, par exemple, pour la gloire de Dieu ou notre salut.

(2) Dieu permet quelquefois que les personnes les plus saintes soient l'objet des accusations les plus graves, pour leur fournir l'occasion de faire des progrès dans la vertu.

(3) Dans ce cas, le silence a quelque chose de méprisant et de contraire à la charité

Or, la contumélie a beaucoup d'affinité avec la fin de la colère qui est la vengeance; car celui qui est irrité n'a pas de moyen plus prompt pour se venger que de faire une contumélie contre la personne à laquelle il en veut (1). C'est pourquoi la contumélie vient principalement de la colère.

Il faut répondre au *premier* argument, que la contumélie ne se rapporte pas à la fin de l'orgueil qui est la hauteur. C'est pour cette raison que la contumélie ne vient pas de ce vice directement. Cependant l'orgueil y dispose dans le sens que ceux qui se croient supérieurs, méprisent plus facilement les autres et leur disent des injures; car ils se fâchent plus aisément, parce qu'ils considèrent comme quelque chose d'indigne tout ce qui se fait contre leur volonté.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6) la colère n'écoute pas parfaitement la raison. Ainsi celui qui est irrité manque de raison et par là même il approche de la folie. C'est pourquoi la contumélie vient de la folie selon l'affinité qu'elle a avec la colère.

Il faut répondre au *troisième*, que, d'après Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4), celui qui est irrité a l'intention d'outrager ouvertement, ce que ne cherche pas celui qui a de la haine (2). C'est pourquoi la contumélie qui implique une injure manifeste, appartient plutôt à la colère qu'à la haine.

QUESTION LXXIII.

DE LA DÉTRACTION.

Après avoir parlé de la contumélie, nous devons nous occuper de la détraction. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la détraction? — 2° Est-elle un péché mortel? — 3° De la comparaison de la détraction avec les autres péchés. — 4° Pèche-t-on en écoutant une détraction?

ARTICLE I. — LA DÉTRACTION EST-ELLE BIEN DÉFINIE, QUAND ON DIT QU'ELLE EST LE DÉNIGREMENT DE LA RÉPUTATION D'AUTRUI PAR DES PAROLES (3)?

1. Il semble que la détraction ne soit pas *le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles secrètes*, comme quelques-uns l'ont définie. En effet qu'une chose soit *secrète* ou qu'elle soit *manifeste*, ce sont des circonstances qui ne constituent pas l'espèce du péché; car, qu'un péché soit connu de beaucoup ou de quelques-uns, c'est un accident. Or, ce qui ne constitue pas l'espèce du péché n'appartient pas à son essence; on ne doit donc pas le faire entrer dans sa définition. Par conséquent il n'est pas de l'essence de la détraction qu'elle soit produite par des *paroles secrètes*.

2. La connaissance publique appartient à l'essence de la renommée. Si donc par la détraction on dénigre la réputation de quelqu'un, cela ne peut se faire au moyen de paroles secrètes, mais il faut des paroles prononcées devant tout le monde.

3. Il fait une détraction (*detrahit*) celui qui enlève quelque chose à quelqu'un ou qui diminue ce qu'il possède. Or, quelquefois on dénigre la réputation d'autrui, quoiqu'on ne lui enlève rien en vérité, comme quand on découvre les vrais défauts d'un individu. Donc tout dénigrement de la réputation n'est pas une détraction.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccles.* X, 11) : *Celui qui médit en*

(1) L'injure est la première arme à laquelle il a recours pour décharger son courroux.

(2) La haine cherche plutôt à arriver à ses fins par des moyens cachés, et elle a recours à la détraction plutôt qu'à la contumélie.

(3) Billuart complète ainsi cette définition : *Detractio est injusta denigratio famæ alienæ per occulta verba.*

secret est comme le serpent qui mord sans faire de bruit. Par conséquent déchirer en secret la réputation de quelqu'un, c'est faire une détraction.

CONCLUSION. — La détraction est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles.

Il faut répondre que, comme on nuit à autrui par action de deux manières : ouvertement, comme par la rapine ou par toute espèce de violence ; en secret, comme en le volant et en le frappant perfidement ; de même on blesse le prochain par paroles de deux façons : ouvertement au moyen de la contumélie, dont nous avons parlé (quest. préc. art. 1), et en secret, ce qui résulte de la détraction. Quand on parle ouvertement contre un autre, il semble qu'on l'estime peu ; par conséquent on le déshonore par là même. C'est pourquoi la contumélie fait tort à l'honneur de celui qu'elle atteint. Mais celui qui parle contre quelqu'un en secret, paraît le craindre plus qu'il ne le méprise. Il ne porte donc pas directement atteinte à son honneur, mais à sa réputation, dans le sens qu'en prononçant secrètement ces paroles, il donne, autant qu'il est en son pouvoir, à ceux qui l'écoutent une mauvaise opinion de celui contre lequel il parle. Car le détracteur désire qu'on le croie, et c'est à cela que tendent tous ses efforts. D'où il est évident que la détraction diffère de la contumélie de deux manières : 1° quant au mode de s'exprimer; puisque celui qui fait une contumélie parle contre quelqu'un ouvertement, tandis que le détracteur parle en secret; 2° quant à la fin qu'on se propose, ou quant au dommage que l'on cause, parce que celui qui fait une contumélie déroge à l'honneur, et le détracteur à la réputation.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les commutations involontaires auxquelles reviennent tous les torts causés au prochain par parole ou par action, les circonstances du *secret* et de la *publicité* changent l'espèce du péché (1), parce que ce qui est involontaire par violence est autre que ce qui est involontaire par ignorance, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 4, et 1ª 2ª, quest. VI, art. 5 et 8).

Il faut répondre au *second*, que la détraction se fait en secret, non d'une manière absolue, mais relativement à celui qui en est l'objet, parce qu'on parle mal de lui en son absence et sans qu'il le sache; au lieu que celui qui fait une contumélie parle contre une personne en face. Par conséquent si l'on parle mal d'un autre devant plusieurs personnes en son absence, il y a détraction ; si on le fait devant lui seul, c'est une contumélie. Toutefois, si l'on dit du mal d'un absent à une seule personne, on ne détruit pas totalement sa réputation, mais en partie.

Il faut répondre au *troisième*, que faire une détraction, ce n'est pas retrancher quelque chose de la vérité, mais c'est affaiblir la réputation de quelqu'un. Ce qui a lieu tantôt directement, tantôt indirectement. Directement de quatre manières : 1° quand on impute une chose fausse à quelqu'un (2); 2° quand on augmente sa culpabilité par le récit qu'on en fait ; 3° quand on révèle un secret; 4° quand on dit qu'une bonne action a été faite dans une mauvaise intention. Indirectement, en niant ce qu'il y a de bien dans une personne, ou en le taisant malicieusement, ou en le diminuant (3).

(1) Ainsi le vol est autre que la rapine, et, pour la même raison, la détraction est autre que la contumélie.

(2) Dans ce cas, c'est ce qu'on appelle une calomnie : c'est la plus grave des détractions. Mais, quoique ces différentes sortes de détraction n'aient pas la même gravité, cependant, d'après Cajétan et Serra, elles ne diffèrent pas entre elles d'espèce.

(3) La plupart des théologiens ajoutent : en

ARTICLE II. — LA DÉTRACTION EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la détraction ne soit pas un péché mortel. Car aucun acte de vertu n'est un péché mortel. Or, la révélation d'un péché secret, ce qui, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), appartient à la détraction, est un acte de vertu ou de charité, quand on dénonce le péché d'un de ses frères pour qu'il s'en corrige, ou bien c'est un acte de justice quand on l'accuse. La détraction n'est donc pas un péché mortel.

2. A l'occasion de ces paroles (*Prov.* XXIV) : *N'ayez point de rapport avec les détracteurs*, la glose dit (*ord. Raban.*) que c'est là spécialement le vice dans lequel tombe le genre humain tout entier. Or, il n'y a pas de péché mortel qui existe dans tout le genre humain; parce qu'il y a beaucoup d'hommes qui en sont exempts; tandis que les péchés véniels se trouvent dans tout le monde. La détraction est donc un péché véniel.

3. Saint Augustin (*Hom. de igne purgat.* XLI *de Sanct.*) met parmi les petits péchés les mauvaises paroles que nous prononçons facilement ou témérairement : ce qui appartient à la détraction. La détraction est donc un péché véniel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Rom.* I, 30) : *Dieu hait les détracteurs.* L'Apôtre se sert de ces paroles, d'après la glose (*ordin. Petri Lombardi*), dans la crainte qu'on ne croie cette faute légère parce qu'elle consiste en paroles.

CONCLUSION. — Puisque la réputation paraît être la plus précieuse de toutes les choses temporelles, celui qui déroge et qui nuit à l'honneur et à la réputation d'autrui avec l'intention de le dénigrer pèche mortellement; mais il n'en est pas de même si la diffamation s'ensuit en dehors de l'intention de celui qui parle; à moins qu'il n'ait blessé notablement la réputation d'autrui en ce qui touche à l'honneur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 2), les péchés de paroles doivent être principalement jugés d'après l'intention de celui qui parle. Ainsi la détraction a pour but par son essence de dénigrer la réputation d'autrui. Par conséquent le détracteur, absolument parlant, est celui qui parle de quelqu'un, en son absence, de manière à lui enlever sa réputation. Or, diffamer une personne c'est une chose grave; parce que la réputation paraît être le premier de tous les biens temporels. Car quand elle manque, l'homme se trouve dans l'impossibilité de faire une foule de choses. C'est pourquoi il est dit (*Eccles.* XLI, 15) : *Ayez soin de vous procurer une bonne réputation; car ce sera pour vous un bien plus stable que mille trésors grands et précieux.* C'est ce qui fait que la détraction, absolument parlant, est un péché mortel. — Cependant il arrive quelquefois qu'on dit des paroles par lesquelles on diminue la réputation de quelqu'un, sans en avoir dessein, mais en se proposant un autre but. Ce n'est pas faire une détraction, absolument et formellement parlant, mais c'est seulement en faire une, matériellement et par accident. Et si les paroles par lesquelles on diminue la réputation d'autrui, sont dites pour un bien ou pour une nécessité (1), en observant toutes les circonstances voulues (2), il n'y a pas de

louant faiblement; mais cette dernière sorte de détraction rentre dans la seconde et la troisième. On a renfermé ces différentes sortes de détraction dans les deux vers suivants :

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens :
Qui negat aut minuit, reticet, laudatve remissè.

(1) Au lieu de *propter necessarium bonum*, que portent les éditions de Rome, de Venise et de Nicolaï, Billuart veut qu'on lise : *propter bonum vel necessarium*, d'après les éditions très-estimées de Lyon, 1507, et de Cologne, 1639.

(2) Ces circonstances sont celles-ci : il faut 1° qu'on ne révèle pas le secret à plus de personnes qu'il ne faut; 2° que la révélation doive produire un bon effet; 3° qu'elle soit faite avec une intention droite; 4° qu'il s'agisse de faire un bien ou d'éviter un mal important.

péché et on ne peut pas dire que ce soit une détraction. Mais si on les prononce par légèreté d'esprit (1) ou sans nécessité, le péché n'est pas mortel : à moins que ce que l'on a dit ne soit tellement grave qu'il blesse notablement la réputation de quelqu'un, et surtout en ce qui touche à la probité, parce que ces paroles sont dans leur genre des péchés mortels. — On est tenu à restituer la réputation, comme toutes les choses qu'on a prises, de la manière que nous avons dit (quest. LXII, art. 2) en traitant de la restitution.

Il faut répondre au *premier* argument, que révéler un péché secret de quelqu'un en le dénonçant pour qu'il s'en corrige, ou en l'accusant dans l'intérêt de la justice publique, ce n'est pas une détraction, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. LXVIII, art. 1).

Il faut répondre au *second*, que cette glose ne dit pas que la détraction se trouve dans tout le genre humain, mais elle ajoute *presque :* soit parce que *le nombre des insensés est infini et qu'il y a peu d'hommes qui marchent dans la voie du salut;* soit parce qu'il y en a peu, pour ne pas dire aucun, qui ne disent par légèreté quelque chose qui porte atteinte sous quelque rapport en matière légère à la réputation du prochain. Car, comme le dit l'apôtre saint Jacques (Jac. III, 2) : *Celui qui ne pèche pas par paroles est un homme parfait.*

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle du cas où l'on dit de quelqu'un un mal qui n'est pas grave, sans avoir l'intention de lui nuire, mais par légèreté d'esprit ou de parole.

ARTICLE III. — LA DÉTRACTION EST-ELLE LE PLUS GRAVE DE TOUS LES PÉCHÉS QU'ON COMMET CONTRE LE PROCHAIN?

1. Il semble que la détraction soit le plus grave de tous les péchés qu'on commet contre le prochain. Car à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CVIII) : *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi,* la glose dit (*ord. Aug.*) : Les détracteurs nuisent plus au Christ dans ses membres, en faisant périr les âmes des fidèles, que ceux qui ont crucifié sa chair qui devait ensuite ressusciter. D'où il résulte que la détraction est un péché plus grave que l'homicide, parce que la mort de l'âme est un plus grand mal que la mort du corps. Et comme l'homicide est le plus grand de tous les péchés commis contre le prochain, il s'ensuit que la détraction est absolument la plus grave de toutes ces fautes.

2. La détraction paraît être un péché plus grave que la contumélie : parce que l'homme peut repousser la contumélie, tandis qu'il ne peut pas se défendre de la détraction qui se cache. Or, la contumélie paraît être un péché plus grave que l'adultère, parce que l'adultère unit deux personnes dans une même chair, tandis que la contumélie divise en plusieurs parties ceux qui sont unis. La détraction est donc un péché plus grand que l'adultère, qui est cependant une faute très-grave parmi les autres fautes que l'on commet contre le prochain.

3. La contumélie vient de la colère et la détraction de l'envie, comme on le voit dans saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). Or, l'envie est un péché plus grand que la colère. La détraction est donc aussi un péché plus grand que la contumélie ; ce qui nous amène à la conclusion précédente.

4. Un péché est d'autant plus grave qu'il produit un plus grand défaut. Or, la détraction produit le plus grand des défauts, c'est-à-dire l'aveuglement de l'esprit. Car saint Grégoire dit (*in Regist.* lib. VIII, epist. XLV) : Quelle autre

(1) Dans ce cas, l'acte est imparfait. Cette condition se rencontre souvent ; car rien n'est plus mobile que la langue, et Laymann observe que si l'on n'admettait pas cette circonstance atténuante, il n'y aurait presque personne sans péché mortel.

chose font les détracteurs que de souffler sur la poussière et de se jeter de la terre aux yeux, de telle sorte que plus ils font de détraction et moins ils voient de vérités. La détraction est donc le péché le plus grave que l'on commette contre le prochain.

Mais c'est le *contraire*. Les péchés par action sont plus graves que les péchés par parole. Or, la détraction est un péché de parole, tandis que l'adultère, l'homicide et le vol sont des péchés d'action. Elle n'est donc pas le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain.

CONCLUSION. — Le vice de la détraction par lequel on fait tort au prochain dans son honneur est dans son genre plus grave que le vol, mais il l'est moins que l'homicide et l'adultère.

Il faut répondre que les péchés que l'on commet contre le prochain doivent être appréciés absolument d'après le tort qu'ils lui causent, parce que c'est de là qu'ils tirent leur culpabilité. Le tort causé est d'autant plus grave que le bien attaqué est plus grand. Or, il y a pour l'homme trois sortes de bien : le bien de l'âme, le bien du corps et les biens extérieurs. Le bien qui est le plus grand ne peut nous être ravi par un autre qu'occasionnellement, par exemple en nous persuadant à faire le mal, ce qui ne détruit pas notre liberté; mais les deux autres espèces de bien, celui du corps et celui des choses extérieures, peuvent nous être enlevés par un autre violemment. Le bien du corps l'emportant sur celui des choses extérieures, les péchés qui nuisent au corps sont plus graves que ceux qui portent atteinte aux biens extérieurs. Par conséquent, de tous les péchés que l'on commet contre le prochain, le plus grave est l'homicide, par lequel on lui enlève la vie dont il jouit maintenant. Vient ensuite l'adultère, qui est la violation de l'ordre légitime de la génération humaine par laquelle on entre dans la vie. En troisième lieu se placent les biens extérieurs, parmi lesquels la réputation l'emporte sur les richesses, parce qu'elle se rapproche davantage des biens spirituels; ce qui fait dire au Sage (*Prov.* XXII. 1) : *Qu'un bon nom vaut mieux qu'une grande fortune*. C'est pourquoi la détraction est dans son genre un péché plus grand que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Cependant l'ordre peut être différent en raison des circonstances aggravantes ou atténuantes (1). Par accident la gravité du péché s'apprécie d'après la disposition de celui qui le commet. Car on pèche plus grièvement, quand on le fait avec délibération que quand on le fait par étourderie ou par faiblesse. A ce point de vue, les péchés de parole ont moins de gravité, parce qu'ils échappent facilement dans la conversation sans grande préméditation (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les détracteurs du Christ qui empêchent la foi dans les fidèles, attaquent sa divinité sur laquelle la foi repose. Ce n'est donc pas une simple détraction, mais un blasphème.

Il faut répondre au *second*, que la contumélie est un péché plus grave que la détraction, parce qu'elle fait un plus grand mépris du prochain, comme la rapine est un péché plus grave que le vol, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 9). Cependant la contumélie n'est pas un péché plus grave que l'adultère. Car la gravité de l'adultère ne provient pas de l'union des corps, mais du désordre qui en résulte pour la génération humaine.

(1) Ainsi la détraction faite avec réflexion et préméditation est un péché plus grave que l'homicide fait avec inadvertance ou sans dessein bien arrêté.

(2) Ainsi, à ce point de vue, l'ordre établi précédemment se trouve renversé. La médisance qui se fait par légèreté le plus souvent est moins grave que le larcin, qui suppose toujours une détermination réfléchie.

Celui qui fait une contumélie n'est pas à lui seul une cause suffisante d'inimitié, mais il est seulement une occasion de division pour ceux qui sont unis, dans le sens que par là même qu'il découvre les défauts de quelqu'un, il éloigne ainsi les autres de son amitié, autant qu'il est en son pouvoir, quoiqu'il ne les y force pas par ses discours. Le détracteur est donc occasionnellement homicide (1), dans le sens que par ses paroles il donne aux autres l'occasion de haïr le prochain ou de le mépriser. C'est pourquoi dans l'épître de saint Clément (*quæ est* I. *ad Jacob. inter med. et fin. ut refertur in Decret.* dist. I, *de Pœn.* cap. *Homicidiorum*), il est dit que les détracteurs sont des homicides, c'est-à-dire qu'ils le sont occasionnellement; parce que *celui qui hait son frère est homicide,* comme le dit saint Jean (I. Joan. III, 15).

Il faut répondre au *troisième,* que la colère cherche à se venger ouvertement, d'après la remarque d'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4). C'est pourquoi la détraction qui se fait en secret n'est pas fille de la colère, comme la contumélie, mais elle est plutôt fille de l'envie, qui s'efforce de toutes les manières à affaiblir la gloire du prochain. Cependant il ne s'ensuit pas pour cela que la détraction soit plus grave que la contumélie; parce que du vice le moins grave peut sortir le plus grand péché. C'est ainsi que de la colère naissent l'homicide et le blasphème. Car on considère l'origine des péchés selon leur inclination finale, c'est-à-dire selon qu'ils portent vers les créatures; tandis qu'on apprécie leur gravité, selon qu'ils éloignent de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième,* que *l'homme prend plaisir au sentiment qui sort de sa bouche* (*Prov.* XV, 23). C'est ce qui fait que le détracteur commence à aimer et à croire davantage ce qu'il dit, et par conséquent à concevoir plus de haine contre le prochain et à s'éloigner davantage de la connaissance de la vérité (2). D'ailleurs, cet effet peut être aussi une conséquence des autres péchés qui appartiennent à la haine.

ARTICLE IV. — CELUI QUI ENTEND MÉDIRE ET QUI LE SOUFFRE PÈCHE-T-IL GRIÈVEMENT (3)?

1. Il semble que celui qui entend médire et qui le souffre ne pèche pas grièvement. En effet, on n'est pas tenu à faire pour les autres plus que pour soi. Or, celui qui supporte avec patience ses détracteurs est louable. Car saint Grégoire dit (*Hom.* IX *sup. Ezech.*): Comme nous ne devons pas exciter par notre zèle les langues des détracteurs, de peur qu'ils ne périssent, de même nous devons supporter avec une parfaite égalité d'âme celles que leur malice a mises en mouvement, pour ajouter à nos mérites. On ne pèche donc pas en ne s'opposant pas aux médisances des autres.

2. Il est dit (*Eccles.* IV, 30) : *Gardez-vous de contredire en aucune manière la parole de vérité.* Or, quelquefois on fait une détraction en disant des choses qui sont vraies, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst. ad 3). Il semble donc que l'homme ne soit pas toujours tenu à résister à ses détracteurs.

3. Personne ne doit empêcher ce qui est avantageux aux autres. Or, la détraction est souvent utile à ceux qui en sont l'objet. Car le pape Pie (4) dit (*in append.* ad cap. *Oves* VI, quest. 1) que quelquefois la détraction s'élève

(1) Le détracteur donne la mort à son âme par la médisance, et il s'efforce de faire périr la réputation de celui dont il parle et de semer dans l'âme de celui qui l'écoute des principes de haine. C'est dans ce cas qu'on appelle le détracteur un homicide.

(2) La détraction devient alors de la calomnie; ce qui est le péché le plus grave de ce genre.

(3) L'Apôtre dit (*Rom.* I) : *Qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.*

(4) Ce passage attribué à Pie I est plutôt de saint Grégoire (*Mor.* lib. XXII, cap. 5).

contre les bons pour humilier ceux que l'adulation de leurs parents ou la faveur des personnes étrangères avait enorgueillis. On ne doit donc pas empêcher les détracteurs.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jérôme dit (*Epist.* II *ad Nepot.*) : Prenez garde de souiller votre langue ou vos oreilles ; c'est-à-dire ne dites pas de mal des autres ou n'écoutez pas ceux qui en disent.

CONCLUSION. — Celui qui entend un détracteur qu'il pourrait arrêter, et qui prend plaisir à ses détractions, est coupable du même crime que lui.

Il faut répondre que d'après l'Apôtre (*Rom.* I, 32) : La mort *n'est pas due seulement à ceux qui font le péché, mais encore à ceux qui approuvent ceux qui le font.* Ce qui a lieu de deux manières : 1° directement, quand on porte un autre au péché ou quand on y prend plaisir ; 2° indirectement, quand on n'empêche pas de le faire, quoiqu'on en ait le pouvoir. Ce qui arrive quelquefois non parce qu'on approuve le péché, mais parce qu'on a une crainte humaine. Il faut donc dire que si quelqu'un entend médire sans s'y opposer, il paraît approuver le détracteur, et par conséquent il participe à son péché. S'il le porte à médire, ou si du moins il prend plaisir à entendre ses médisances, parce qu'il hait celui qu'elles atteignent, il ne pèche pas moins que le détracteur et quelquefois davantage. C'est ce qui fait dire à saint Bernard (*De consid.* lib. II, cap. 13) qu'il n'est pas facile de décider lequel est le plus coupable du détracteur ou de celui qui l'écoute. — Si on ne prend pas plaisir au péché, mais que par crainte, ou par négligence, ou par honte on ne reprenne pas le détracteur, on pèche, mais la faute est beaucoup moins grave que celle du détracteur ; et le plus souvent elle est vénielle (1). Elle peut cependant être quelquefois mortelle, soit parce que l'on devait par devoir corriger le médisant (2), soit à cause du péril qui en résulte ; soit à cause du motif pour lequel le respect humain peut être quelquefois un péché mortel lui-même, comme nous l'avons vu (quest. XIX, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que personne n'entend les détractions faites contre lui, parce que le mal qu'on dit de quelqu'un, en sa présence, ne constitue pas une détraction proprement dite, mais une contumélie, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2). Cependant on peut connaître par les rapports des autres les détractions dont on a été l'objet, alors on est libre de laisser attaquer sa réputation, si par là on ne compromet personne, comme nous l'avons dit (*in corp.* et quest. LXXII, art. 3). C'est pourquoi on peut faire preuve d'une louable patience, en supportant ainsi les détractions faites contre soi. Mais on n'est pas maître de laisser ainsi attaquer la réputation d'autrui. C'est pour cela qu'on fait une faute, si on ne s'y oppose pas quand on le peut. On y est tenu pour la même raison qu'on est obligé de relever l'âne d'un autre qui succombe sous son fardeau, comme la loi l'ordonne (*Deut.* XXII).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit pas toujours résister au détracteur, en l'accusant de fausseté ; surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai ; mais on doit le reprendre de ce qu'il pèche contre son frère par ses médisances, ou du moins lui faire voir que ses détractions déplaisent,

(1) D'après ce passage, la plupart des théologiens excusent universellement du péché mortel ceux qui entendant médire ne font point la correction. Saint Alphonse dit qu'on peut soutenir ce sentiment, qu'il appelle *communissima sententia* (lib. III, n° 981).

(2) Cette obligation est imposée aux supérieurs dans l'ordre temporel, et ils pèchent contre la justice s'ils ne la remplissent pas. Mais il n'en est pas de même des supérieurs dans l'ordre spirituel, d'après le sentiment que Mgr Gousset regarde comme le plus probable (*Théologie morale*, t. I, p. 550).

en prenant un air de tristesse (1). Car, selon l'expression du Sage (*Prov.* xxv, 23) : *Le vent de l'aquilon dissipe les pluies, et le visage triste la langue des détracteurs.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'utilité qu'on retire de la détraction ne provient pas de l'intention du détracteur, mais de la sagesse de Dieu qui sait faire sortir le bien de toute espèce de mal. C'est pourquoi on doit néanmoins résister aux détracteurs, comme à ceux qui volent ou qui oppriment les autres, quoique ceux qui sont opprimés ou dépouillés puissent accroître leurs mérites, en supportant ces maux avec patience.

QUESTION LXXIV.

DES RAPPORTS.

Après avoir parlé de la médisance, nous devons nous occuper des rapports. — A cet égard deux questions se présentent : 1° Les rapports forment-ils un péché distinct de la détraction ? — 2° Lequel de ces deux péchés est le plus grave?

ARTICLE I.— LES RAPPORTS SONT-ILS UN PÉCHÉ DISTINCT DE LA DÉTRACTION (2)?

1. Il semble que les rapports ne soient pas un péché distinct de la détraction. Car saint Isidore dit (*Etym.* lib. x, ad litt. *S*) : Le mot *susurro* (murmure) vient du son de la parole, parce qu'en faisant cette espèce de détraction on ne parle pas en face à quelqu'un, mais à l'oreille. Or, il appartient à la détraction de parler mal d'un autre. La susurration ou le rapport n'est donc pas un péché distinct de la détraction.

2. Il est dit (*Lev.* xix, 16) : *N'allez point de côté et d'autre faire des délations et des rapports contre votre prochain.* Or, le délateur paraît être le même que le détracteur. Les rapports ne diffèrent donc pas de la détraction.

3. D'après l'Ecriture (*Eccli.* xxviii, 15): *Le faiseur de rapports et l'homme à deux langues sera maudit.* Or, l'homme à deux langues paraît être le même que le détracteur, parce qu'il appartient aux détracteurs de tenir deux sortes de langage, l'un en l'absence et l'autre en la présence de celui qu'il dénigre. Le faiseur de rapports est donc le même que le détracteur.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* i) : *Susurrones*, *detractores*, la glose dit (*interl.*) que les faiseurs de rapports sèment la discorde parmi leurs amis, et que les détracteurs sont ceux qui nient ou qui affaiblissent ce qu'il y a de bien dans les autres.

CONCLUSION. — La détraction diffère des rapports en ce que par la détraction on porte atteinte à l'honneur du prochain, tandis que par les rapports on le blesse dans son amitié, parce qu'on a l'intention de le séparer de ses amis.

Il faut répondre que le faiseur de rapports et le détracteur s'accordent pour la matière et même pour la forme ou la manière de s'exprimer, parce qu'ils parlent mal l'un et l'autre en secret du prochain; et cette ressemblance est cause qu'on prend quelquefois l'un pour l'autre. Ainsi, à propos de ces paroles (*Eccli.* v, 16) : *Qu'on ne vous appelle pas un semeur de rapports,* la glose ajoute (*interl. Rab.*) : c'est-à-dire un détracteur. Cependant ils n'ont pas la même fin. Car le détracteur a pour but de dénigrer la réputation du prochain, et il dit de lui principalement le mal qui est capable de le diffamer,

(1) Souvent il suffit, pour être exempt de tout péché, de montrer que la médisance déplait, soit en se retirant, soit en prenant un air sérieux, soit en changeant de conversation.

(2) Nous désignons sous le nom de *rapports* cette espèce de détraction que les théologiens appellent *susurratio*, du mot *susurro*, et qu'ils définissent : *Oblocutio mala et secreta de proximo ad dissolvendam veram amicitiam.*

ou au moins d'affaiblir sa renommée. Le faiseur de rapports tend au contraire à séparer ceux qui sont unis, comme on le voit par la glose que nous avons citée (*in arg. sed cont.*), et par ces paroles des Proverbes (*Prov.* XXVI, 20) : *Quand il n'y a plus de faiseur de rapports, les disputes cessent.* C'est pourquoi le faiseur de rapports dit du prochain le mal qui peut exciter contre lui l'esprit de celui qui l'écoute, suivant ce mot de l'Ecriture (*Eccli.* XXVIII, 11) : *Le pécheur jettera le trouble parmi les amis, et il sèmera l'inimitié au milieu de ceux qui vivaient en paix.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le faiseur de rapports est appelé détracteur, selon qu'il parle mal d'un autre ; cependant il en diffère, parce qu'il ne se propose pas absolument d'en dire du mal, mais il répète tout ce qui est de nature à troubler ses rapports avec une autre personne, ce qui embrasse souvent des choses qui sont bonnes absolument, mais qui ont une apparence défavorable, qui fait qu'elles déplaisent à celui auquel on les raconte.

Il faut répondre au *second*, que le délateur (1) diffère du faiseur de rapports et du détracteur, parce que le délateur est celui qui impose publiquement aux autres des crimes, soit en les accusant, soit en les couvrant d'opprobres ; ce qui n'appartient ni au détracteur, ni au faiseur de rapports.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme à deux langues est à proprement parler le rapporteur. Car, l'amitié existant entre deux personnes, le rapporteur s'efforce de rompre ces liens en frappant des deux côtés; c'est pourquoi il a pour chacune d'elles un langage différent, disant à l'une du mal de l'autre. Aussi, après avoir dit (*Eccli.* XXVIII, 15) : *Le rapporteur et l'homme à deux langues sera maudit,* l'Ecriture ajoute : *Car il en a troublé beaucoup qui avaient la paix.*

ARTICLE II. — LA DÉTRACTION EST-ELLE UN PÉCHÉ PLUS GRAVE QUE LES RAPPORTS (2) ?

1. Il semble que la détraction soit un péché plus grave que les rapports. Car les péchés de la bouche consistent en ce que l'on dit du mal. Or, le détracteur dit du prochain des choses absolument mauvaises, puisqu'il détruit ou qu'il affaiblit par là sa réputation ; tandis que le faiseur de rapports ne cherche qu'à dire des choses qui paraissent mauvaises ou qui déplaisent à celui qui les écoute. La détraction est donc un péché plus grave que les rapports.

2. Celui qui enlève à quelqu'un sa réputation ne lui enlève pas seulement un ami, mais il lui en enlève plusieurs, parce que chacun renonce à l'amitié des individus qui sont diffamés. Ainsi le prophète reproche au roi (II. *Par.* XIX, 2) *d'avoir fait alliance avec ceux qui haïssent le Seigneur.* Or, un rapport n'enlève qu'un ami. C'est donc une faute moins grave que la détraction.

3. Il est dit (Jac. IV, 11) : *Celui qui fait une détraction contre son frère parle contre la loi,* et par conséquent contre Dieu, qui en est l'auteur. Ainsi la détraction paraît donc être un péché contre Dieu, ce qui est le péché le plus grave, comme nous l'avons vu (quest. XX, art. 3, et 1ª 2ª, quest. LXXIII, art. 3). Or, les rapports sont un péché contre le prochain. Ils sont donc beaucoup moins répréhensibles que la détraction.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Eccli.* V, 17) : *La langue double s'attire*

(1) *Criminator,* que de Marandé rend par le mot calomniateur, qui ne nous semble pas ici très-exact.

(2) Les rapports vrais ou faux sont toujours des péchés mortels, quand ils sèment la division dans les familles, ou quand on prévoit qu'ils auront quelques effets très-fâcheux.

une tache horrible, et le faiseur de rapports excite contre lui la haine, l'inimitié et l'infamie.

CONCLUSION. — Plus l'amitié l'emporte sur l'honneur et plus les faux rapports qui la détruisent l'emportent sur la détraction qui blesse l'honneur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3, et 1ª 2ª, quest. LXXIII, art. 8), le péché contre le prochain est d'autant plus grave que le tort qu'il lui cause est plus grand. Et l'étendue du dommage est en proportion de la valeur du bien qu'il détruit. Or, le premier de tous les biens extérieurs, c'est un ami, parce que personne ne peut vivre sans cela, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 1). Aussi est-il dit (*Eccli.* VI, 15) qu'*il n'y a rien de comparable à un ami fidèle.* La réputation que la détraction détruit est surtout nécessaire pour rendre l'homme capable d'avoir des amis. C'est pourquoi les rapports sont une faute plus grave (1) que la détraction et même que la contumélie, parce qu'un ami vaut mieux que l'honneur, et qu'on tient plus à être aimé qu'à être honoré, selon l'observation du philosophe (*Eth.* lib. VIII, cap. 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espèce et la gravité du péché se considèrent plus d'après la fin que d'après l'objet matériel; c'est ce qui fait qu'en raison de la fin qu'ils atteignent les rapports sont plus graves, quoique le détracteur dise quelquefois des choses pires que le rapporteur.

Il faut répondre au *second*, que la réputation dispose à l'amitié, et que l'infamie mène au contraire à la haine. Mais la disposition ne vaut pas l'objet auquel elle dispose. C'est pourquoi celui qui travaille à une chose qui dispose à l'inimitié pèche moins que celui qui agit directement pour produire l'inimitié elle-même (2).

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui fait une détraction contre son frère paraît parler contre la loi, en ce qu'il méprise le précepte qui fait un devoir de l'amour du prochain; mais celui qui s'efforce de brouiller ensemble des amis agit encore plus directement contre ce commandement. Son péché est donc principalement dirigé contre Dieu, parce que *Dieu est amour*, comme le dit saint Jean (Joan. IV, 16). C'est pourquoi il est dit (*Prov.* VI, 16): *Il y a six choses que le Seigneur hait, et son cœur déteste la septième.* Cette dernière chose est le rapporteur, *qui sème la discorde parmi ses frères.*

QUESTION LXXV.

DE LA MOQUERIE.

Après avoir parlé des rapports, nous devons nous occuper de la dérision ou de la moquerie. — A ce sujet deux questions sont à examiner : 1° La moquerie est-elle un péché spécial, distinct des autres péchés par lesquels on fait tort au prochain? — 2° La moquerie est-elle un péché mortel?

ARTICLE I. — LA MOQUERIE EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL DISTINCT DES AUTRES PÉCHÉS DONT NOUS AVONS PARLÉ?

1. Il semble que la moquerie ne soit pas un péché spécial distinct des autres péchés dont nous avons parlé antérieurement. Car le mépris paraît être la même chose que la moquerie. Or, le mépris paraît appartenir à la contumélie. Il semble donc que la moquerie ne se distingue pas de ce dernier péché.

(1) Cette faute peut être vénielle, soit à cause de la légèreté avec laquelle on l'a faite, soit parce que le tort causé n'a pas été grave.

(2) Quand on ravit à quelqu'un l'amitié d'un autre, on pèche contre la justice, si l'on emploie pour arriver à cette fin la violence, le dol, le mensonge et d'autres voies injustes. Autrement on ne blesse que la charité.

2. On ne se moque de quelqu'un que pour une chose honteuse dont l'homme rougit. Or, ces fautes sont de telle nature que si on les dit à quelqu'un en face, c'est une contumélie, tandis que si on en parle en son absence, c'est une détraction ou un rapport. La moquerie n'est pas un vice distinct de tous ceux-là.

3. Ces sortes de péchés se distinguent d'après le tort qu'ils font au prochain. Or, par la moquerie on ne fait tort au prochain que dans son honneur, sa réputation ou son amitié. Ce n'est donc pas une faute distincte de celles dont nous venons de parler.

Mais c'est le *contraire*. On se moque en jouant (*ludus*); c'est ce qui a fait appeler la moquerie un jeu (*illusio*). Or, on ne fait aucune des fautes précédentes par plaisanterie, mais on les fait sérieusement. La moquerie diffère donc de tous les péchés précédents.

CONCLUSION. — La moquerie diffère des autres péchés de parole parce qu'elle a pour but de faire rougir le prochain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 2), les péchés de paroles doivent être principalement appréciés d'après l'intention de celui qui les profère. C'est pourquoi on distingue ces péchés d'après les fins diverses qu'on se propose en parlant contre autrui. Or, comme celui qui fait une contumélie a l'intention de blesser le prochain dans son honneur, comme le détracteur tend à affaiblir sa réputation, et le faiseur de rapports à détruire l'amitié, de même celui qui se moque a l'intention de faire rougir celui qui est l'objet de ses railleries (1). Cette fin étant distincte des autres, il s'ensuit que la moquerie est un péché différent des autres péchés dont nous nous sommes occupés antérieurement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mépris et la moquerie ont la même fin, mais leur mode diffère; parce que la moquerie se fait par des paroles et des rires immodérés, tandis que le mépris se manifeste par l'air du visage, comme le remarque la glose (*interl. Aug.*) à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* II, 4): *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Mais cette différence ne change pas l'espèce (2). Ces deux choses diffèrent de la contumélie comme la honte diffère du déshonneur; car la honte est la crainte d'être déshonoré, d'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 15).

Il faut répondre au *second*, que pour une action vertueuse on mérite des autres le respect et la réputation, et on obtient à ses propres yeux la gloire d'une bonne conscience, d'après ce mot de l'Apôtre (II. *Cor.* I, 12): *Notre gloire à nous, c'est le témoignage de notre conscience.* Au contraire, un acte honteux ou vicieux fait perdre à l'homme près des autres l'honneur et la réputation. C'est dans ce but que celui qui fait une contumélie ou une détraction parle des actions honteuses des autres. Mais l'auteur d'un mauvais acte perd la gloire de la bonne conscience par la confusion et la honte dont il est couvert, et c'est dans cette intention que celui qui se moque parle de ses bassesses. Ainsi il est évident que la moquerie se confond avec les vices précédents sous le rapport de la matière, mais elle en diffère relativement à la fin.

Il faut répondre au *troisième*, que la sécurité et le repos de la conscience sont un grand bien, d'après cette expression de l'Ecriture (*Prov.* XV, 15): *La tranquillité de l'âme est comme un festin continuel.* C'est pourquoi celui

(1) C'est là ce qui constitue la différence de leur raison formelle.

(2) Quand la moquerie se produit par des actes, on dit que c'est une dérision (*illusio*). Mais la moquerie, le mépris et la dérision, ne diffèrent pas d'espèce, parce que tous ces actes ont la même fin et le même objet formel.

qui trouble la conscience de quelqu'un en le couvrant de confusion lui cause un tort tout particulier. La moquerie est donc un péché spécial.

ARTICLE II. — LA MOQUERIE PEUT-ELLE ÊTRE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la dérision ne puisse pas être un péché mortel. Car tout péché mortel est contraire à la charité. Or, la dérision ne semble pas contraire à cette vertu, puisque c'est quelquefois une plaisanterie (*ludus*) qui se passe entre amis, d'où lui est venu le nom de raillerie (*delusio*). La moquerie ne peut donc pas être un péché mortel.

2. La moquerie la plus grande est celle qui se fait contre Dieu. Or, toute moquerie qui est une injure contre Dieu n'est pas un péché mortel. Autrement celui qui retomberait dans un péché véniel dont il s'est repenti pécherait mortellement. Car saint Isidore dit (*De sum. bon.* lib. II, cap. 16) que le moqueur est le faux pénitent qui fait encore les choses dont il a du repentir. Il s'ensuivrait aussi que toute dissimulation serait un péché mortel, parce que, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 9), l'autruche représente le dissimulateur qui se moque du cheval, c'est-à-dire de l'homme juste, et de son cavalier, c'est-à-dire de Dieu. La moquerie n'est donc pas un péché mortel.

3. La contumélie et la détraction paraissent être des péchés plus graves que la dérision : parce qu'il y a plus de mal à faire une chose sérieusement qu'en se jouant. Or, toute détraction ou toute contumélie n'est pas un péché mortel. Donc encore moins toute dérision.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit de Dieu (*Prov.* III, 34) qu'*il se moque des moqueurs*. Or, Dieu se moque en punissant éternellement pour un péché mortel, comme on le voit par ces paroles (*Ps.* II, 4) : *Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux*. La dérision est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — La moquerie en matière légère est un péché véniel, mais en matière grave, eu égard cependant à la condition des personnes, elle est un péché mortel.

Il faut répondre que la moquerie a pour objet un mal ou un défaut. S'il s'agit d'un grand mal, on ne s'en occupe pas en riant, mais on le fait sérieusement. Si on le tourne en plaisanterie (*ludus*) ou en risée (*risus*), d'où sont venus les mots d'*irrisio* ou d'*illusio* (1), c'est qu'on ne le considère pas comme important. Mais on peut regarder un mal comme léger de deux manières : 1° en lui-même, 2° en raison de la personne. Quand on s'amuse ou qu'on plaisante du mal ou du défaut d'un autre, parce que ce mal est médiocre en lui-même, le péché est véniel et léger dans son genre (2). Mais quand on le considère comme de peu d'importance, en raison de la personne, tels que les défauts des enfants et des insensés, dont nous ne faisons pas ordinairement grand cas, alors se moquer ou plaisanter ainsi de quelqu'un, c'est montrer qu'on l'estime si peu et qu'on le suppose si méprisable, qu'on ne daigne pas même s'inquiéter de son mal, mais qu'on en fait un objet de plaisanterie. La moquerie est donc dans cette circonstance un péché mortel, et ce péché est plus grave que la contumélie, qui se produit aussi à découvert : parce que celui qui fait une contumélie paraît prendre au sérieux le mal d'autrui, tandis que le moqueur en rit, et que par là même il paraît le mépriser et le déshonorer davantage. D'après cela la moquerie est un péché grave, et sa gravité s'accroît en raison du respect qu'on doit à la

(1) D'après Billuart, le mot *irrisio* exprime les moqueries qui ont lieu par paroles, et le mot *illusio* celles qui ont lieu par action.

(2) Le péché pourrait devenir mortel, si l'on remarquait que la plaisanterie indispose vivement celui qui en est l'objet, et qu'on continuât à se moquer de lui toujours davantage.

personne qui en est l'objet. — Par conséquent, c'est la faute la plus grave que de se moquer de Dieu et des choses divines. C'est ce qui fait dire au prophète (Is. XXXVII, 23) : *A qui avez-vous insulté? Qui avez-vous blasphémé? Sur qui avez-vous élevé votre voix?* Puis il ajoute : *Sur le saint d'Israël.* En second lieu vient la moquerie dont on se rend coupable envers ses parents (*Prov.* XXX, 17) : *Que l'œil qui insulte à son père, et qui méprise l'obéissance due à sa mère, soit arraché par les corbeaux des torrents et dévoré par les enfants de l'aigle.* Ensuite c'est une faute grave que d'insulter les justes, parce que l'honneur est la récompense de la vertu ; et c'est ce qui fait dire (Job, XII, 4) qu'*on se moque de la simplicité du juste.* Cette raillerie est très-funeste, parce que les hommes sont par là empêchés de bien agir (1), suivant cette remarque de saint Grégoire (*Mor.* lib. XX, cap. 15) : Ceux qui voient le bien se manifester dans les œuvres des autres, l'arrachent immédiatement par leurs paroles de blâme empoisonnées.

Il faut répondre au *premier* argument, que la plaisanterie n'implique pas quelque chose de contraire à la charité relativement à celui avec lequel on s'amuse ; cependant elle peut impliquer quelque chose de contraire à la charité relativement à celui dont on rit, parce qu'on le méprise, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que celui qui retombe dans un péché dont il s'est repenti et celui qui dissimule ne se moquent pas de Dieu expressément, mais interprétativement, en ce sens qu'ils se conduisent comme celui qui se moque. Cependant en péchant véniellement on ne récidive pas absolument, ni on ne dissimule pas, sinon par manière de disposition et imparfaitement.

Il faut répondre au *troisième*, que la moquerie est par sa nature une faute plus légère que la détraction ou la contumélie, parce qu'elle n'implique pas le mépris, mais qu'elle est une plaisanterie (2). Cependant elle est quelquefois plus méprisante que la contumélie, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*), et alors le péché est grave.

QUESTION LXXVI.

DE LA MALÉDICTION.

Enfin il nous reste à parler de la malédiction ; à cet égard nous avons quatre questions à traiter : 1° Peut-on licitement maudire un homme? — 2° Peut-on licitement maudire une créature irraisonnable? — 3° La malédiction est-elle un péché mortel? — 4° De la comparaison de la malédiction avec les autres péchés.

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS DE MAUDIRE QUELQU'UN?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire quelqu'un. Car il n'est pas permis de mépriser les préceptes de l'Apôtre, par la bouche duquel le Christ a parlé, comme il est dit (II. *Cor.* XIII). Or, l'Apôtre a donné ce précepte (*Rom.* XII, 14) : *Bénissez et ne maudissez pas.* Il n'est donc pas permis de maudire quelqu'un.

2. Tous les hommes sont tenus de bénir Dieu, d'après cette parole du prophète (Dan. III, 82) : *Bénissez le Seigneur, enfants des hommes.* Or, la même bouche ne peut pas bénir Dieu et maudire l'homme, comme le prouve saint Jacques (Jac. III). Il n'est donc permis à personne de maudire.

3. Celui qui maudit quelqu'un paraît lui souhaiter le mal de la faute ou

(1) C'est souvent une des principales causes du respect humain.

(2) Il peut même se faire que la moquerie n'ait rien de déréglé, et, dans ce cas, elle se réduirait simplement à la plaisanterie que l'on peut se permettre sans faire de faute (V. quest. LXXI, art. 2 ad 1).

celui de la peine, parce que la malédiction paraît être une imprécation. Or, il n'est pas permis de désirer le mal d'un autre ; et même on doit prier pour tout le monde, afin qu'ils soient délivrés du mal. Il n'est donc permis à personne de maudire.

4. Le diable est par son obstination l'être qui est le plus soumis à la malice. Or, il n'est pas plus permis de maudire le diable que de se maudire soi-même. Car il est dit (*Eccli.* XXI, 30) : *Quand l'impie maudit le diable, il maudit son âme.* Il est donc encore beaucoup moins permis de maudire l'homme.

5. A l'occasion de ces paroles (*Num.* XXIII) : *Comment maudirai-je celui que le Seigneur n'a pas maudit?* la glose dit (*ord. Orig.* hom. XV, *in Num.*) : On ne peut pas avoir un juste motif de malédiction quand on ignore les sentiments intérieurs du pécheur. Or, l'homme ne peut connaître les sentiments d'un autre homme, et il ne peut savoir s'il a été maudit de Dieu. Il n'est donc permis à personne de maudire quelqu'un.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Deut.* XXVII, 27) : *Maudit soit celui qui ne demeure pas ferme dans les ordonnances de la loi.* Elisée maudit aussi les enfants qui se moquaient de lui, comme on le voit (IV. *Reg.* II).

CONCLUSION. — Il est défendu de maudire, dans l'intention de faire une malédiction, en désirant ou en souhaitant du mal à quelqu'un.

Il faut répondre que *maudire* c'est la même chose que de *dire du mal.* Mais une chose peut se *dire* de trois manières : 1° sous forme d'énonciation, comme quand on emploie le mode de l'indicatif. Dans ce cas, *dire du mal* consiste simplement à rapporter du mal sur le compte d'autrui, ce qui appartient à la détraction (1). C'est pourquoi on appelle quelquefois ceux qui parlent mal des *détracteurs.* 2° Quelquefois le mot *dire* remplit par rapport à la chose que l'on dit le rôle de cause. En ce sens il convient primitivement et principalement à Dieu (2), parce qu'il a tout fait par sa parole ou son Verbe, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* XXXII, 9) : *Il a dit, et tout a été fait.* Secondairement il s'applique aux hommes qui, par leur parole, commandent aux autres de faire quelque chose, et les mettent ainsi en mouvement (3). C'est dans ce but qu'on a établi la forme de l'impératif. 3° Le mot *dire* s'emploie comme l'expression de la volonté qui désire ce que la parole exprime ; et c'est à cette intention qu'on a formé le mode de l'optatif. — Laissant de côté le premier ordre de malédiction qui consiste dans la simple énonciation du mal, nous avons à nous occuper des deux autres. Il faut d'abord observer que faire une chose ou la vouloir sont deux actes qui ont la même bonté ou la même malice, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ. quest. XX, art. 3). Par conséquent il est également permis et il est également défendu de commander de faire du mal à quelqu'un ou de lui en souhaiter. Car si l'on commande ou que l'on souhaite le mal d'un autre, sans avoir d'autre but que ce mal lui-même, il est défendu dans ces deux cas de prononcer cette malédiction, et c'est, absolument parlant, ce qu'on appelle *maudire.* Mais si l'on commande ou que l'on souhaite le mal d'un autre en vue du bien (4), cet acte est licite. Il

(1) Et aux autres péchés de paroles dont nous avons parlé dans les questions précédentes.

(2) En ce sens la malédiction de Dieu implique la damnation éternelle, et sa bénédiction la félicité céleste.

(3) Comme quand un juge fait empoisonner un voleur, ou que l'Eglise anathématise un hérétique.

(4) Dans ce cas, il faut que le mal que l'on souhaite soit moindre que le bien qu'on se propose. Ainsi on peut souhaiter la défaite d'une armée, dans l'intérêt du pays qu'elle menace ; mais le fils ne peut souhaiter la mort de son père pour jouir de son héritage.

n'y a pas là de malédiction, absolument parlant; elle n'a lieu que par accident, parce que celui qui parle n'a pas pour but principal le mal, mais le bien. — Il peut se faire que l'on ordonne ou que l'on souhaite le mal pour deux sortes de bien. Quelquefois pour une raison de justice. C'est ainsi qu'un juge maudit licitement celui qu'il fait frapper d'une peine qu'il a méritée; c'est aussi de cette façon que l'Eglise maudit par ses anathèmes, et que les prophètes, dans l'Ecriture, font des imprécations contre les pécheurs, en conformant pour ainsi dire leur volonté avec la justice divine; quoiqu'on puisse aussi expliquer ces imprécations dans un sens prophétique. D'autres fois on maudit pour une raison d'utilité, comme quand on souhaite qu'un pécheur ait une maladie ou qu'il soit traversé par quelque obstacle, pour qu'il se convertisse ou qu'au moins il cesse de nuire aux autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre défend de maudire, absolument parlant, avec une intention mauvaise.

Il faut répondre de même au *second*.

Il faut répondre au *troisième*, que souhaiter à quelqu'un du mal en vue du bien, ce n'est pas un acte contraire au sentiment qui nous porte à désirer du bien à quelqu'un, mais il lui est plutôt conforme.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans le diable il faut considérer la nature et la faute. Sa nature est bonne, et elle vient de Dieu, il n'est pas permis de la maudire. Mais on doit maudire sa faute, d'après ce mot de l'Ecriture (Job, III, 8) : *Qu'ils le maudissent, ceux qui détestent le jour*. Quand le pécheur maudit le diable à cause de sa faute, il se croit digne de malédiction pour la même raison; et c'est en ce sens qu'on dit qu'il maudit son âme.

Il faut répondre au *cinquième*, que quoiqu'on ne voie pas la volonté du pécheur en elle-même, on peut cependant la connaître d'après une faute manifeste pour laquelle on doit infliger un châtiment. De même quoiqu'on ne puisse pas savoir quel est celui que Dieu maudit d'une réprobation finale, cependant on peut savoir quel est celui que Dieu maudit d'après la nature de la faute présente.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS DE MAUDIRE UNE CRÉATURE IRRAISONNABLE?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire une créature irraisonnable. Car la malédiction paraît être principalement permise, selon qu'elle a pour objet d'infliger une peine. Or, la créature irraisonnable n'est susceptible ni de faute, ni de peine. Il n'est donc pas permis de la maudire.

2. Dans la créature irraisonnable on ne trouve que la nature que Dieu a faite. Or, il n'est pas permis de la maudire dans le diable, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4). Il n'est donc permis d'aucune manière de maudire une créature irraisonnable.

3. La créature irraisonnable est permanente, comme le sont les corps, ou elle est transitoire, comme le sont les temps. Or, d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. IV, cap. 2), c'est une chose oiseuse que de maudire ce qui n'existe pas, et ce serait une faute s'il s'agissait d'une chose qui existe. Il n'est donc permis d'aucune manière de maudire la créature irraisonnable.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur a maudit le figuier, comme on le voit (Matth. XXI), et Job le jour qui l'avait vu naître (Job, III).

CONCLUSION. — C'est un blasphème de maudire les êtres comme créatures de Dieu, et il est défendu de les maudire suivant ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque c'est une chose oiseuse et vaine.

Il faut répondre que la malédiction ou la bénédiction proprement dite appartient à la chose à laquelle il peut arriver du bien ou du mal, c'est-à-dire à la créature raisonnable. Les créatures irraisonnables ne sont bonnes ou mauvaises qu'autant qu'elles se rapportent à la créature raisonnable pour laquelle elles existent. Or, elles s'y rapportent de plusieurs manières : 1° comme secours, parce qu'elles servent à subvenir aux besoins de l'homme (1). C'est ainsi que le Seigneur dit à l'homme (*Gen.* III, 17) : *La terre sera maudite à cause de votre action*, voulant le punir par sa stérilité. C'est aussi le sens de ces paroles du Deutéronome (XXVIII, 5) : *Vos greniers seront bénis.* Et plus loin (17) : *Votre grenier sera maudit.* David maudit aussi de la même manière les montagnes de Gelboë, d'après l'interprétation de saint Grégoire (*Mor.* lib. IV, cap. 3 et 4). 2° La créature irraisonnable se rapporte à la créature raisonnable comme symbole. Ainsi le Seigneur maudit le figuier qui était le symbole de la Judée (2). 3° La créature irraisonnable se rapporte à la créature raisonnable à la manière du contenant, c'est-à-dire du temps ou de l'espace. Job, par exemple, maudit le jour de sa naissance à cause de la faute originelle qu'il avait contractée en naissant et des peines qui s'en sont suivies. C'est aussi pour le même motif que David maudit les montagnes de Gelboë, parce que le peuple y avait été massacré, comme on le voit (II. *Reg.* I). — C'est un blasphème de maudire les êtres irraisonnables comme créatures de Dieu ; mais quand on les maudit selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est une chose oiseuse et inutile, et par conséquent illicite (3).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — LA MALÉDICTION EST-ELLE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la malédiction ne soit pas un péché mortel. Car saint Augustin (*Hom. de igne purgat. quæ est* XLI *de SS.*) place la malédiction parmi les fautes légères. Or, ces fautes sont des péchés véniels. La malédiction n'est donc pas un péché mortel, mais un péché véniel.

2. Ce qui résulte de la légèreté de l'esprit ne paraît pas en général former un péché mortel. Or, la malédiction provient quelquefois de cette espèce de mouvement. Elle n'est donc pas un péché mortel.

3. Il est plus grave de mal faire que de mal dire. Or, mal faire n'est pas toujours un péché mortel. A plus forte raison mal dire.

Mais c'est le *contraire.* Il n'y a que le péché mortel qui exclue du royaume de Dieu. Or, la malédiction en exclut, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 10) : *Ni ceux qui parlent mal, ni les ravisseurs ne posséderont le royaume de Dieu.* La malédiction est donc un péché mortel.

CONCLUSION. — Faire formellement une malédiction et souhaiter un grand malheur, c'est un péché mortel dans son genre ; mais il peut être véniel si le mal n'est pas grave ou si la malédiction résulte d'un mouvement léger de l'esprit.

Il faut répondre que la malédiction dont nous parlons maintenant est celle par laquelle on dit du mal contre quelqu'un, soit en l'ordonnant, soit en le souhaitant. Or, vouloir du mal à un autre, ou commander de lui en faire, c'est un acte qui répugne par lui-même à la charité, par laquelle nous aimons le prochain en voulant son bien. C'est donc un péché mortel dans son genre, et plus nous sommes tenus d'aimer et de respecter la personne

(1) Quand on maudit les créatures, selon qu'elles servent aux usages de l'homme, c'est comme si on maudissait l'homme lui-même.

(2) Dans ce cas, la malédiction ne se rapporte pas à la créature elle-même, mais au mal qu'elle représente : elle n'est donc pas un péché.

(3) Il n'y a dans cette circonstance qu'un péché véniel, parce que la malédiction revient aux paroles oiseuses et inutiles.

que nous maudissons, plus ce péché est grave. C'est pourquoi il est dit (*Lev.* xx, 9) : *Que celui qui aura maudit son père et sa mère, soit frappé de mort.* — Cependant une parole de malédiction peut être un péché véniel, soit parce que le mal qu'on a souhaité à autrui n'était pas grave, soit par suite de la disposition de celui qui a prononcé ces paroles, quand il l'a fait par légèreté, ou par plaisanterie, ou par étourderie, parce que les péchés de paroles s'apprécient surtout d'après l'intention (1), comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 2).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LA MALÉDICTION EST-ELLE UN PÉCHÉ PLUS GRAVE QUE LA DÉTRACTION ?

1. Il semble que la malédiction soit un péché plus grave que la détraction. Car la malédiction paraît être un blasphème, comme on le voit par ce que dit saint Jude, qui rapporte (*Ep. can.* 9) que *l'archange Michel, dans la contestation qu'il eut avec le démon touchant le corps de Moïse, n'osa porter contre lui une sentence de blasphème :* le mot *blasphème* est ici pris pour *malédiction*, d'après la glose (*interl.*). Or, le blasphème est un péché plus grave que la détraction. La malédiction est donc aussi plus grave.

2. L'homicide est plus grave que la détraction, comme nous l'avons dit (quest. LXXIII, art. 3). Or, la malédiction est égale à l'homicide ; car, d'après saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. xx), quand on dit : Maudissez-le, renversez sa maison, faites tout périr, on ne diffère en rien de l'homicide. La malédiction est donc plus grave que la détraction.

3. La cause l'emporte sur le signe. Or, celui qui maudit cause du mal par son ordre, tandis que celui qui fait une détraction découvre seulement un mal qui existait déjà. Celui qui fait une malédiction pèche donc plus grièvement que celui qui fait une détraction.

Mais c'est le *contraire.* La détraction ne peut être faite avec une bonne intention, tandis que la malédiction se fait dans de bonnes ou de mauvaises vues, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.). La détraction est donc plus grave que la malédiction.

CONCLUSION. — La détraction est, selon sa nature générale, un péché plus grave que la malédiction qui exprime un désir : mais la malédiction peut être par accident plus grave que la détraction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XLVIII, art. 5), il y a deux sortes de mal, celui de la faute et celui de la peine. Le mal de la faute est le pire, comme nous l'avons démontré (art. 6). Par conséquent, quand on dit le mal de la faute, c'est plus grave que de dire le mal de la peine, pourvu qu'on les dise l'un et l'autre de la même manière. Celui qui fait une contumélie et celui qui fait des rapports, le détracteur et le moqueur disent le mal de la faute, tandis que celui qui fait une malédiction, telle que nous l'entendons maintenant, dit le mal de la peine, mais non le mal de la faute, à moins que celui-ci ne soit compris sous l'autre. Toutefois ce n'est pas la même manière de dire. Car il appartient aux quatre vices précédents de dire le mal de la faute seulement en l'énonçant, au lieu que la malédiction dit le mal de la peine, en l'ordonnant ou en le souhaitant. Or, l'énonciation de la faute est un péché, parce qu'il en résulte un certain dommage pour le prochain : et il est toujours plus grave de faire le dommage

(1) Ainsi, pour savoir si la faute est grave, il faut examiner quelle a été l'intention de celui qui a prononcé la malédiction, s'il a véritablement désiré que le mal qu'il a souhaité arrive. Il est aussi à remarquer que la malédiction qui ne serait pas grave en elle-même peut souvent le devenir en raison du scandale.

que de le désirer, toutes choses égales d'ailleurs. — Ainsi selon sa nature générale la détraction est un péché plus grave que la malédiction qui exprime un simple désir. Mais pour la malédiction qui se produit sous forme d'ordre, comme elle est une sorte de cause, elle peut être plus grave que la détraction, si elle vient à faire plus de tort que la diffamation, ou bien elle est plus légère, si elle en fait moins. On doit considérer ces choses d'après ce qui appartient absolument à l'essence de ces vices. Mais il y a d'autres choses qu'on peut considérer par accident et qui les augmentent ou les diminuent (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la malédiction de la créature, considérée comme telle, remonte jusqu'à Dieu, et par conséquent elle est par accident une sorte de blasphème; mais il n'en est pas de même quand on maudit la créature pour une faute. On doit raisonner de même à l'égard de la détraction.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la malédiction comprend dans un sens le désir du mal. D'où il résulte que si celui qui maudit veut la mort de quelqu'un, il ne diffère pas de l'homicide par le désir. Cependant il en diffère, parce que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté (2).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la malédiction selon qu'elle implique un ordre (3).

QUESTION XXVII.

DE LA FRAUDE QUE L'ON COMMET DANS LES ACHATS ET LES VENTES.

Après avoir parlé des péchés que l'on commet à l'occasion des commutations involontaires, nous allons nous occuper de ceux que l'on commet dans les échanges volontaires. — Nous traiterons : 1° de la fraude qui a lieu dans les achats et les ventes; 2° de l'usure qui se pratique dans les prêts. Car à l'égard des autres échanges volontaires, on ne trouve pas d'autre espèce de péché qui soit distincte de la rapine ou du vol. — Sur la fraude dans les achats et les ventes quatre questions sont à faire. Il faut examiner : 1° La vente injuste du côté du prix, et rechercher s'il est permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut; — 2° La vente injuste relativement à l'objet vendu. — 3° Le vendeur est-il tenu de dire le défaut de la chose qu'il vend? — 4° Est-il permis dans le commerce de vendre plus qu'on a acheté?

ARTICLE I. — PEUT-ON LICITEMENT VENDRE UNE CHOSE PLUS QU'ELLE NE VAUT?

1. Il semble qu'on puisse licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut. Car dans les échanges ordinaires c'est aux lois civiles à déterminer ce qui est juste. Or, d'après ces lois il est permis à un acheteur et à un vendeur de se tromper mutuellement (*ex Cod.* lib. IV, tit. 44); ce qui arrive quand le vendeur vend une chose plus qu'elle ne vaut, ou que l'acheteur l'a pour moins. Il est donc permis de vendre un objet au-dessus de sa valeur.

2. Ce qui est commun à tout le monde paraît être naturel et n'être pas un péché. Or, comme le rapporte saint Augustin (*De Trin.* lib. XIII, cap. 3), cette parole d'un acteur est reçue de tout le monde : *Vous voulez acheter à bon marché et vendre cher :* ce qui revient à ces mots de l'Ecriture (*Prov.* XX, 14) : *Cela ne vaut rien, cela ne vaut rien, dit l'acheteur, et dès qu'il se retire, il se glorifie d'avoir l'objet.* Il est donc permis de vendre un objet au-dessus et de l'acheter au-dessous de sa valeur.

(1) Ainsi il est plus grave de maudire un de ses supérieurs avec scandale que de médire d'une personne de basse condition.

(2) Voyez à cet égard le tome II, p. 553.

(3) Dans ce cas, la malédiction est une faute plus ou moins grave que la médisance, selon la nature du mal qu'elle ordonne.

3. Il ne paraît pas défendu de faire par convention ce que l'on doit faire d'après les lois de l'honnêteté. Or, suivant Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 13), dans l'amitié utile la récompense doit être proportionnée d'après l'avantage qu'en a retiré celui qui a reçu le bienfait. Cette récompense surpasse quelquefois la valeur de la chose donnée, comme il arrive quand on a bien besoin d'une chose, soit pour éviter un péril, soit pour obtenir un avantage. Il est donc permis dans un contrat d'achat et de vente de donner une chose pour un prix plus élevé qu'elle ne vaut.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Matth. VII, 12) : *Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent à vous-même.* Or, personne ne veut qu'on lui vende une chose au-dessus de sa valeur. Donc personne ne doit vendre une chose à un autre plus qu'elle ne vaut.

CONCLUSION. — Quoiqu'il soit défendu et que ce soit une chose injuste en soi que d'acheter une chose moins qu'elle ne vaut ou de la vendre trop cher, cependant on peut licitement par accident, selon la situation de l'acheteur et du vendeur et leur besoin, vendre un objet au-dessus ou l'acheter au-dessous de sa valeur considérée en elle-même, mais on pèche toujours quand on trompe à cet égard.

Il faut répondre qu'employer la fraude pour vendre une chose plus qu'elle ne vaut, c'est évidemment un péché, parce qu'on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron (*De offic.* lib. III) qu'on doit bannir des transactions toute espèce de mensonge, que le vendeur ne doit point aposter d'enchérisseur, ni l'acheteur d'homme qui offre moins que lui. Quand il n'y a pas de fraude, nous pouvons parler de l'achat et de la vente de deux manières : 1° En eux-mêmes. A ce point de vue l'achat et la vente paraissent avoir été établis dans l'intérêt commun de l'acheteur et du vendeur; en ce sens que l'un a besoin de la chose de l'autre, et réciproquement, comme on le voit dans Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6). Or, ce qui a été établi pour l'utilité commune ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc que l'on établisse entre l'acheteur et le vendeur un contrat fondé sur l'égalité de la chose. La quantité des choses dont l'homme fait usage se mesure d'après le prix qu'on en donne, et c'est pour cela que l'argent a été inventé, comme le dit le philosophe (*Eth.* lib. V, cap. 5). C'est pourquoi si le prix excède sous le rapport de la quantité la valeur de la chose, ou si c'est au contraire la chose qui excède le prix, l'égalité de la justice se trouve détruite. C'est ce qui fait qu'il est injuste et illicite en soi de vendre une chose plus qu'elle ne vaut, ou de l'acheter moins. 2° Nous pouvons parler de l'achat et de la vente, selon que par accident la cession de l'objet est utile à l'un et nuisible à l'autre; comme quand quelqu'un a un grand besoin d'une chose, et que le vendeur ne peut s'en défaire, sans se gêner beaucoup. Dans ce cas la justesse du prix ne doit pas se régler seulement sur l'objet vendu, mais encore sur la perte que le vendeur éprouve en le cédant. On peut donc vendre alors l'objet plus qu'il ne vaut en lui-même, quoiqu'on ne le vende pas plus qu'il ne vaut pour celui qui le possède (1). Mais si l'on retire un grand profit de la chose d'autrui, et que le vendeur, en s'en privant, ne souffre pas, il ne doit pas la vendre au-dessus de sa valeur, parce que l'avantage qui en résulte ne provient pas du vendeur, mais de la position de l'acheteur (2); car on ne doit pas vendre à un antre ce qui n'est pas le sien, quoiqu'on puisse lui faire payer le tort qu'on souffre.

(1) Les théologiens admettent aussi que l'on peut vendre une chose plus qu'elle ne vaut réellement en raison de l'affection qu'on a pour elle (V. saint Liguori, lib. III, n° 807).

(2) On croit cependant généralement que l'on peut faire payer ce que l'on appelle la convenance, comme quand il s'agit, par exemple, d'un domaine avantageusement situé pour l'acheteur, mais il ne faut pas que l'on dépasse toutes limites dans l'appréciation de cette convenance.

Toutefois celui qui fait de grands profits avec un objet qu'il a reçu d'un autre, peut de son plein gré donner au vendeur quelque chose de plus que le prix convenu ; ce qui est pour lui une affaire d'honnêteté.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XCVI, art. 2), la loi humaine a été faite pour le peuple où il y a beaucoup d'hommes vicieux, mais elle n'a pas été seulement portée pour les gens vertueux. C'est pourquoi elle n'a pas pu empêcher tout ce qui est contraire à la vertu ; mais il lui suffit de prohiber ce qui détruit les rapports sociaux ; quant aux autres choses, elle les permet non parce qu'elle les approuve, mais parce qu'elle ne les punit pas. Ainsi elle regarde comme licite et elle ne porte pas de peine contre le vendeur qui, sans avoir recours à la fraude, vend son objet trop cher, ni contre l'acheteur qui l'obtient à trop bon marché ; à moins que la différence ne soit excessive, parce qu'alors elle oblige à restituer ; comme quand on a été trompé au delà de la moitié du juste prix (1). — Mais la loi divine punit tout ce qui est contraire à la vertu. Ainsi d'après elle on regarde comme illicite tout ce qui dans les achats et les ventes est contraire à l'égalité de la justice. Celui qui a trop est tenu de récompenser celui qui a été dupe, s'il a subi un dommage notable. J'emploie cette expression, parce que le prix juste des objets n'a pas été ponctuellement déterminé. Il consiste plutôt dans une certaine appréciation, de sorte qu'une augmentation et une diminution légère ne paraît pas troubler l'égalité de la justice (2).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*ibid.*), cet acteur, en se regardant lui-même ou en observant les autres, a cru que c'était un sentiment commun à tout le monde de vouloir acheter à bas prix et vendre cher. Mais ce sentiment étant véritablement un vice, on peut arriver à la justice par laquelle on lui résiste et on en triomphe. Et il cite pour exemple quelqu'un qui donna d'un livre (3) sa juste valeur à un marchand ignorant qui ne lui demandait qu'une somme modique. D'où il est manifeste que ce désir général n'appartient pas à la nature, mais il provient d'un vice, et c'est pour cette raison qu'il est commun à la multitude qui marche dans la voie large qui est la voie mauvaise.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la justice commutative on considère principalement l'égalité de la chose ; tandis que dans l'amitié utile on considère l'avantage qu'on en a retiré. C'est pourquoi la récompense doit être alors proportionnée à l'utilité qu'on en retire, tandis que dans l'achat elle doit être égale à la chose.

ARTICLE II. — LA VENTE DEVIENT-ELLE ILLICITE PAR SUITE DU DÉFAUT DE LA CHOSE VENDUE ?

1. Il semble que le défaut de la chose vendue ne rende pas la vente injuste et illicite ; car on doit moins apprécier dans une chose tous les autres accidents que son espèce substantielle. Or, le défaut qui porte sur l'espèce substantielle ne paraît pas rendre illicite la vente d'un objet ; par exemple, si on vend pour de l'argent ou de l'or véritable de l'argent ou de l'or faux qui sert aux mêmes usages que l'or et l'argent, et qu'on emploie également à

(1) Ainsi, d'après le code civil (art. 1674), la vente est rescindible, si le vendeur a été lésé de plus de sept douzièmes dans le prix d'un immeuble.

(2) Les théologiens distinguent trois sortes de prix qu'ils considèrent comme justes : le *summum*, le *minimum*, et le *medium*. On peut acheter au *minimum* et vendre au *summum* ; mais quelle est la distance qu'il doit y avoir entre ces deux prix. Il faut s'en rapporter à l'appréciation commune. Quant au prix légal et fixé, on doit s'y conformer exactement.

(3) Quand il s'agit de livres, de pierreries, d'objets d'art, etc., il y a des théologiens qui disent qu'on peut regarder le prix de ces choses comme arbitraire. Saint Liguori croit le sentiment contraire plus probable (lib. III, n° 807).

faire des vases ou d'autres ustensiles semblables. La vente sera donc encore beaucoup moins illicite, si le défaut porte sur ce qui n'est pas substantiel.

2. Le défaut de l'objet qui résulte de la quantité paraît être surtout contraire à la justice qui consiste dans l'égalité. Or, la quantité se connaît par la mesure; cependant les mesures des choses dont l'homme fait usage ne sont pas déterminées, mais elles sont dans un pays plus fortes et dans un autre plus faibles, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7). Par conséquent comme on ne peut pas éviter ce défaut relativement à la chose vendue, il semble que la vente n'en soit pas rendue par là même illicite.

3. Il y a aussi défaut dans la chose vendue, si elle n'a pas la qualité qu'elle doit avoir. Or, pour connaître la qualité d'une chose il faut une grande science qui manque à la plupart des vendeurs. Par conséquent ce défaut ne rend pas la vente illicite.

Mais c'est le *contraire.* Saint Ambroise dit (*De offic.* lib. III, cap. 11) : La justice a manifestement pour règle d'apprendre à l'homme à ne pas s'écarter du vrai, à ne faire subir aux autres aucune perte injuste, et à n'avoir jamais recours à la fraude.

CONCLUSION. — Il est défendu de vendre et d'acheter une chose pour une autre, ou de tromper sur la mesure et la qualité de l'objet vendu.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'objet vendu, on peut considérer trois sortes de défaut. L'un porte sur l'espèce de la chose. Si le vendeur connaît ce défaut dans l'objet qu'il vend, il commet une fraude, et par conséquent sa vente devient illicite (1). C'est ce que dit le prophète en s'élevant contre les Juifs (Is. I, 22) : *Votre argent s'est changé en scorie, et votre vin a été mélangé d'eau.* Car ce qui est mélangé, contient un défaut qui touche à l'espèce. — Le second défaut est celui de la quantité que l'on connaît au moyen d'une mesure. C'est pourquoi si en vendant on se sert sciemment d'une mesure trop courte, il y a fraude et la vente est encore illicite (2). D'où il est dit dans la loi (*Deut.* xxv, 13) : *Vous n'aurez point en réserve plusieurs poids, l'un plus fort et l'autre plus faible, et il n'y aura point dans votre maison une mesure plus grande ou plus petite.* Et on ajoute : *Car le Seigneur a en abomination celui qui fait ces choses, et il a horreur de toute injustice.* — Le troisième défaut résulte de la qualité (3), comme quand on vend un animal malade pour un animal qui se porte bien. Si on le fait sciemment, on commet une fraude dans la vente, et par conséquent elle est illicite. Et dans toutes ces circonstances, non-seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est encore tenu à restituer. — Mais si, sans qu'on le sache, il se trouve un des défauts que nous venons d'énumérer dans l'objet vendu, le vendeur ne pèche pas, parce qu'il fait matériellement une injustice, et son opération n'est pas injuste, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LIX, art. 2). Cependant il est tenu, quand il en a connaissance, de dédommager l'acheteur (4). Ce que nous avons dit du vendeur doit s'entendre de l'acheteur. Car il arrive quelquefois que le vendeur croit sa chose moins précieuse qu'elle n'est dans son espèce, comme si l'on vendait de l'or vrai pour de l'or faux; l'acheteur, s'il le connaît, achète injustement et est

(1) Dans ce cas, la vente est nulle, parce que l'erreur porte sur la substance même de la chose, et il n'y a pas eu consentement à l'égard du contrat.

(2) Le vendeur est obligé de restituer jusqu'à concurrence de la quantité qu'il devait livrer.

(3) Dans cette hypothèse, la vente est rescindible au gré de celui qui a été trompé et qui a une action redhibitoire. (Cod. civ., art. 1641 et suiv.)

(4) Il doit lui faire une remise proportionnée à la dépréciation de l'objet.

tenu à restituer. Il faut faire le même raisonnement sur le défaut de la qualité et de la quantité.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'or et l'argent n'ont pas seulement du prix à cause de l'utilité des vases ou des autres instruments qui en sont formés, mais encore à cause de la valeur et de la pureté de leur substance. C'est pourquoi si l'or ou l'argent fait par les alchimistes n'a pas véritablement la nature de l'or et de l'argent, la vente est frauduleuse et injuste; surtout parce que l'or et l'argent véritables servent, d'après leur opération naturelle, à des usages auxquels ne peut convenir l'or altéré par l'alchimie. Ainsi l'or véritable a la propriété de réjouir, on l'emploie en médecine contre certaines maladies; on peut s'en servir plus souvent dans les opérations, et il conserve plus longtemps sa pureté que celui qui est allié à d'autres substances. Si l'alchimie (1) produisait de l'or véritable, il ne serait pas défendu de vendre son or pour tel, parce que rien n'empêche d'avoir recours à des causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 8), en parlant de ce qui est fait par l'art des démons.

Il faut répondre au *second*, qu'il est nécessaire que les mesures des choses vênales varient avec les lieux, selon l'abondance et la rareté des objets; parce que là où une chose est plus commune, la mesure est ordinairement plus forte. Mais dans chaque endroit il appartient aux chefs de la cité de déterminer quelles sont les mesures qu'on doit employer et de faire ainsi la part des lieux et des choses. C'est pourquoi il n'est pas permis de s'écarter des mesures que l'autorité publique ou la coutume a établies (2).

Il faut répondre au *troisième*, que comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 16) : Le prix des choses vénales ne se considère pas d'après le degré de leur nature, puisque quelquefois on vend plus cher un cheval qu'un esclave, mais on la considère d'après l'usage que les hommes en font. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaisse les qualités occultes de l'objet qu'il vend, mais seulement celles qui le rendent apte aux usages de la vie; par exemple, il doit savoir qu'un cheval est fort et qu'il court bien; et il en est de même de tout le reste. Ces qualités peuvent être facilement connues du vendeur et de l'acheteur.

ARTICLE III. — LE VENDEUR EST-IL TENU DE DIRE LE VICE DE LA CHOSE QU'IL A VENDUE (3)?

1. Il semble que le vendeur ne soit pas tenu de dire le vice de la chose qu'il a vendue. Car puisque le vendeur ne force pas l'acheteur à acheter, il semble qu'il doive le laisser juge de ce qu'il lui vend. Or, le jugement et la connaissance d'une chose appartiennent au même individu. Il semble donc qu'on ne doive pas s'en prendre au vendeur, si l'acheteur s'est trompé dans son jugement, en achetant avec précipitation sans observer suffisamment la nature de l'objet.

2. C'est une folie que de faire une chose qui doit nuire à sa propre opération. Or, en indiquant les vices de la chose qu'on offre on en empêche la vente. C'est ce qui porte Cicéron à faire dire à un de ses personnages (*De*

(1) Saint Thomas raisonne ici hypothétiquement; car il était loin de croire aux alchimistes cette puissance. Voyez ce qu'il en dit (II. *Sent.* dist. VII, quest. III, art. 5).

(2) Le marchand qui s'écarterait de la loi sous ce rapport serait fortement puni au for extérieur.

(3) Sur cet article, le code est parfaitement conforme à la doctrine de saint Thomas. Voici ses expressions : Le vendeur n'est pas tenu des vices apparents et dont l'acheteur a pu se convaincre lui-même. Mais il est tenu des vices cachés, quand même il ne les aurait pas connus; à moins que dans ce cas il n'ait stipulé qu'il ne sera obligé à aucune garantie. Art. 1642, 1643.

offic. lib. III) : Quoi de plus absurde que de faire crier par un crieur public : *Maison malsaine à vendre*? Le vendeur n'est donc pas tenu de dire les défauts de l'objet qu'il vend.

3. Il est plus nécessaire à l'homme de connaître le chemin de la vertu que les vices des choses que l'on vend. Or, on n'est pas tenu de donner à chacun des conseils et de lui dire la vérité sur ce qui regarde la vertu, quoiqu'on ne doive dire de fausseté à personne. Par conséquent le vendeur est encore moins tenu de dire les défauts de la chose qu'il vend et de donner ainsi une sorte de conseil à l'acheteur.

4. Si l'on est tenu de dire les défauts de la chose que l'on vend, c'est seulement pour en diminuer le prix. Or, quelquefois le prix baisserait sans que la chose vendue eût aucun défaut, mais pour un autre motif; par exemple, quand le vendeur qui mène du blé dans un lieu où il est très-cher, sait que beaucoup d'autres viennent après lui pour en offrir; s'il le disait aux acheteurs, il en aurait un prix beaucoup moins élevé. Cependant il n'est pas tenu de le leur dire. Donc pour la même raison il n'est pas obligé de leur découvrir les défauts de l'objet qu'il vend.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De offic.* lib. III, cap. 10) : Dans les contrats on est obligé de faire connaître les défauts des choses que l'on vend, et si le vendeur ne le fait pas, quoiqu'elles soient passées entre les mains de l'acheteur, néanmoins le contrat est annulé comme frauduleux.

CONCLUSION. — Le vendeur peut quelquefois en indemnisant l'acheteur taire un défaut occulte dans la chose qu'il vend, pourvu que ce défaut ne cause pas de tort à l'acheteur ou ne l'expose pas à quelque péril.

Il faut répondre qu'il est toujours défendu d'être pour quelqu'un une occasion de péril ou de perte; quoiqu'un homme ne soit pas toujours obligé d'aider un autre ou de lui donner un conseil pour arriver à un but quelconque. Ceci n'est nécessaire que dans un cas déterminé; par exemple, quand on est chargé du soin d'un individu, ou quand un malheureux ne peut pas être secouru par un autre. Or, le vendeur qui met une chose en vente, fournit par là même à l'acheteur une occasion de perte ou de péril, s'il lui offre une chose vicieuse qui lui fasse encourir, par suite de ses défauts, quelque perte ou quelque danger. En effet, il y a perte, si le défaut de la chose vendue en abaisse le prix, et que malgré cela il n'ait fait aucune remise. Il y a péril, si l'usage de la chose devient difficile ou nuisible par suite de ce défaut; par exemple, si on vend à quelqu'un un cheval boiteux pour un cheval de course; une maison qui menace ruine pour une maison solide, une nourriture malsaine ou empoisonnée pour de bons aliments. Par conséquent, si ces défauts sont cachés et que le vendeur ne les découvre pas, sa vente est illicite et frauduleuse, et il est tenu à réparer le dommage. — Mais si le vice est manifeste, comme quand un cheval est borgne, et quand la chose, quoiqu'elle ne convienne pas au vendeur, peut cependant convenir à d'autres; si le vendeur a baissé son prix autant que le défaut l'exige (1), il n'est pas tenu de le découvrir (2), parce que l'acheteur voudrait peut-être qu'on lui fît dans ce cas-là une remise trop forte. Le vendeur peut donc vendre licitement son objet sans en faire connaître les défauts, du moment qu'il a justement indemnisé l'acheteur.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne peut juger que ce qui est

(1) Saint Thomas suppose que le prix de l'objet a été baissé au *prorata* du défaut, parce qu'autrement il n'y aurait pas égalité dans le contrat

(2) A moins que l'acheteur n'avoue au vendeur sa simplicité, et qu'il s'en rapporte complétement à lui.

manifeste. Car chacun juge d'après ce qu'il connaît, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3). Par conséquent si les vices d'un objet que l'on met en vente sont secrets, et que le vendeur seul puisse les connaître, il ne peut pas s'en rapporter uniquement au jugement de l'acheteur. Mais il en serait autrement, s'il s'agissait de défauts apparents.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas nécessaire qu'un crieur publie les défauts de l'objet qui est à vendre; parce que s'il le faisait, il écarterait les acheteurs, car ils ne connaîtraient pas les autres conditions qui font que la chose est bonne et utile. Mais on doit dire en particulier ces défauts à celui qui se présente pour l'acheter, et qui peut simultanément comparer entre elles toutes les conditions de la chose et en voir le fort et le faible. Car rien n'empêche qu'une chose qui est vicieuse sous un rapport, ne soit utile sous une foule d'autres.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'homme ne soit pas tenu absolument de dire à tout individu la vérité sur ce qui regarde les vertus; cependant il est obligé de le faire dans le cas où par suite de son silence quelqu'un serait exposé à se mal conduire, s'il ne l'instruisait; et c'est précisément ce qui revient à notre proposition.

Il faut répondre au *quatrième*, que le vice d'une chose fait qu'elle est pour le présent de moindre valeur qu'elle ne paraît; mais dans le cas qu'on objecte, c'est à l'avenir qu'on s'attend à voir baisser le prix de la marchandise par suite de l'arrivée des marchands, ce que l'acheteur ignore. Par conséquent le vendeur qui vend une chose pour le prix qu'il en trouve ne paraît pas agir contre la justice (1), s'il ne fait pas connaître ce qui doit arriver. Si cependant il le faisait et qu'en conséquence il abaissât son prix, sa vertu serait plus parfaite, quoiqu'il n'y soit pas obligé à titre de justice.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS DANS LE COMMERCE DE VENDRE PLUS CHER QU'ON ACHÈTE (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis dans le commerce de vendre plus cher qu'on achète. Car saint Chrysostome dit (*Super Matth.* XXVI, hom. 38) : Celui qui acquiert une chose pour la vendre ensuite à profit telle qu'elle existe, et sans y avoir rien changé, celui-là est le marchand qui est chassé du temple de Dieu. Cassiodore dit la même chose (*Super Ps.* LXX *Quoniam non cognovi litteraturam*) : En quoi consiste le commerce, sinon à acheter à bas prix dans l'intention de vendre plus cher, et il ajoute : Le Seigneur a chassé du temple les marchands. Or, on n'est chassé du temple que pour un péché. Le commerce est donc une faute.

2. Il est contraire à la justice de vendre une chose plus qu'elle ne vaut ou de l'acheter moins, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, lorsque dans le commerce on vend une chose plus qu'on ne l'a achetée, il faut ou qu'on l'ait achetée à trop bas prix, ou qu'on la vende trop cher. On ne peut donc le faire sans péché.

3. Saint Jérôme dit (*Epist.* II *ad Nepot.*) : Fuyez comme la peste le clerc qui trafique, et qui de pauvre devient riche et d'obscur glorieux. Or, il semble que le commerce ne soit interdit aux clercs que parce que c'est un péché. Dans le commerce c'est donc une faute d'acheter à bas prix et de vendre à un prix élevé.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXX) :

(1) Ce sentiment est celui de Cajétan, Soto, Sylvius, Bannès, Billuart et de la plupart des théologiens; il n'est contredit que par quelques-uns.

(2) Dans toute l'antiquité, le commerce fut une profession peu honorable. Platon en donne la cause dans son livre des Lois, XI, pag. 292, trad. de M. Cousin.

Quoniam non cognovi litteraturam, saint Augustin dit (*Conc.* 1) : Le marchand avide d'amasser blasphème quand il perd, il ment sur le prix de ses marchandises, et il se parjure. Or, ces vices sont ceux de l'homme, mais ils ne sont pas ceux du métier qui peut se faire sans cela. Il n'est donc pas défendu en soi de faire du commerce.

CONCLUSION. — Il est permis à tout le monde de faire du négoce pour se procurer ce qui est nécessaire à la vie, mais on ne doit pas en faire pour gagner, à moins que l'on ne rapporte ce gain à une fin honnête.

Il faut répondre qu'il appartient aux marchands de s'appliquer aux échanges des choses. Or, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5 et 6), ces échanges sont de deux sortes. L'une est, pour ainsi dire, naturelle et nécessaire. C'est celle par laquelle on change une chose pour une autre ou des choses pour de l'argent dans le but de se procurer ce qui est nécessaire à la vie. Cette espèce d'échange n'appartient pas à proprement parler aux marchands, mais elle appartient plutôt aux chefs de famille ou aux chefs d'Etat qui ont à pourvoir une maison ou une cité de toutes les choses dont on a nécessairement besoin pour vivre. L'autre espèce d'échange consiste à donner de l'argent pour de l'argent, ou des objets quelconques pour de l'argent, non dans le but de satisfaire aux nécessités de la vie, mais pour faire un profit. Ce genre de profit paraît appartenir en propre aux marchands, d'après Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6). — Or, la première espèce d'échange est louable, parce qu'elle sert aux besoins naturels. La seconde est blâmable à juste titre, parce qu'elle alimente, autant qu'il est en elle, la cupidité du lucre qui ne connaît pas de bornes et qui est infinie. C'est pourquoi le commerce considéré en lui-même a quelque chose de honteux, en ce qu'il n'implique pas essentiellement une fin honnête ou nécessaire. Cependant le gain qui est le but du commerce, quoiqu'il n'implique pas en lui-même quelque chose d'honnête ou de nécessaire, néanmoins n'implique rien non plus qui soit absolument vicieux ou contraire à la vertu. Par conséquent rien n'empêche qu'on ne le destine à une fin honnête ou nécessaire, et alors le négoce est permis (1). C'est ce qui a lieu quand quelqu'un cherche à faire dans le commerce un bénéfice modéré pour soutenir sa famille ou pour secourir les pauvres ; ou quand quelqu'un s'applique au commerce dans l'intérêt général, pour que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et qu'il recherche le gain, non comme son but, mais comme la récompense de son travail.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mot de saint Chrysostome doit s'entendre du négoce qui fait qu'on met sa fin dernière dans le gain ; ce qui paraît avoir lieu principalement quand on vend un objet plus qu'on ne l'a acheté sans y avoir touché. Car, lorsqu'on a perfectionné ou amélioré l'objet, si on le vend plus cher, on reçoit ainsi la récompense de son travail (2) ; quoiqu'on puisse d'ailleurs licitement se proposer un gain, non comme sa fin dernière, mais en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que tout individu qui vend une chose plus cher qu'elle ne lui a coûté ne fait pas du négoce, il n'y a que celui qui achète

(1) Il y a loin des idées que l'on avait au moyen âge sur le commerce de celles qu'on a maintenant. Cependant, sans épouser les préjugés de personne, saint Thomas jugeant toutes les questions qui se présentent de la hauteur de ses principes trouve ici, comme ailleurs, la vraie solution, le vrai point de vue d'après lequel on doit envisager la moralité du commerce.

(2) Il y a encore d'autres circonstances où l'on peut légitimement vendre un objet plus cher qu'on ne l'a acheté, et saint Thomas les indique lui-même dans la réponse suivante. Nous ferons remarquer que cette liberté est accordée aux marchands, par suite de la distance qu'il y a du *minimum* au *summum*.

dans cette intention. Or, si on achète une chose, non pour la vendre, mais pour la garder, et qu'ensuite pour quelque motif on veuille s'en défaire, on ne fait pas de commerce, quoiqu'on la vende plus cher. Car on peut faire cela licitement, soit parce que l'on a amélioré la chose, soit parce que le prix des objets varie selon les temps ou les lieux, soit à cause du danger auquel on l'expose en transportant ou en faisant transporter une chose d'un lieu à un autre. D'après cela, ni l'achat, ni la vente n'est injuste.

Il faut répondre au *troisième*, que les clercs ne doivent pas seulement s'abstenir des choses qui sont mauvaises en elles-mêmes, mais encore de celles qui ont une apparence de mal. Ce qui se rencontre dans le commerce, soit parce qu'il a pour but un profit terrestre que les ecclésiastiques doivent mépriser, soit parce que les fautes des négociants sont nombreuses, et que, selon l'expression de l'Ecriture (*Eccli.* xxvi, 28), *il leur est difficile de les éviter et de ne pas pécher par paroles.* Il y a aussi une autre cause, c'est que le commerce attache trop l'esprit aux choses séculières et l'éloigne par conséquent des idées spirituelles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Tim.* II, 4): *Que celui qui est au service de Dieu évite l'embarras des affaires du siècle.* Toutefois il est permis aux clercs de s'occuper de la première espèce d'échange, qui consiste à vendre ou à acheter ce qui est nécessaire à la vie (1).

QUESTION LXXVIII.

DU PÉCHÉ DE L'USURE QUE L'ON COMMET DANS LES PRÊTS.

Après avoir parlé de l'achat et de la vente, nous devons nous occuper du péché de l'usure que l'on commet dans les prêts. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Est-ce un péché de recevoir de l'argent pour de l'argent prêté, ce qu'on appelle recevoir des intérêts ? — 2° Est-il permis de retirer pour de l'argent prêté quelque avantage, en récompense du prêt qu'on a fait? — 3° Est-on tenu de restituer ce qu'on a gagné légitimement au moyen d'un argent qui était le fruit de l'usure? — 4° Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?

ARTICLE I. — EST-CE UN PÉCHÉ DE RECEVOIR DES INTÉRÊTS POUR DE L'ARGENT PRÊTÉ (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de péché à recevoir des intérêts pour de l'argent prêté. Car personne ne pèche en suivant l'exemple du Christ. Or, le Seigneur dit de lui-même (Luc. xix, 23): *Pourquoi n'avez-vous pas placé mon argent, afin qu'à mon retour je le retirasse avec les intérêts?* Ce n'est donc pas un péché de percevoir des intérêts pour de l'argent prêté.

2. D'après le Psalmiste (*Ps.* xviii, 8), *la loi du Seigneur est sans tache* parce qu'elle défend le péché. Or, elle autorise le prêt à intérêt, d'après ces paroles (*Deut.* xxiii, 19): *Vous ne prêterez à usure à votre frère ni de l'argent, ni du grain, ni quelque autre chose que ce soit; vous le ferez seulement aux étrangers.* Il y a plus, on promet ce droit en récompense de la fidélité avec laquelle on aura observé la loi, puisqu'il est dit (*Deut.* xxviii, 12) : *Vous prêterez à plusieurs peuples, et vous n'emprunterez de personne.* Ce n'est donc pas un péché de prêter à intérêt.

3. Dans les choses humaines, la justice est déterminée par les lois civiles. Or, ces lois permettent le prêt à intérêt. Il semble donc qu'il soit licite.

4. On peut se dispenser de suivre les conseils évangéliques sans pécher.

(1) Indépendamment du droit canon, on peut lire ce que dit le concile de Trente sur ce sujet (sess. xxii, cap. 1, *De reformat.*).

(2) Le concile de Vienne s'est ainsi exprimé au sujet de l'usure : *Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat, exercere usuras non esse peccatum; decernimus eum velut hæreticum esse puniendum.*

Or, l'Evangile nous donne ce conseil entre plusieurs autres (Luc. vi) : *Prêtez sans rien en espérer.* Il n'y a donc pas de péché à percevoir des intérêts.

5. Il ne semble pas qu'il y ait péché en soi à recevoir de l'argent pour une chose qu'on n'est pas tenu de faire. Or, celui qui a de l'argent n'est pas tenu dans tous les cas de le prêter au prochain. Il lui est donc permis quelquefois d'exiger pour ce service une récompense.

6. L'argent monnayé et celui dont on fabrique des vases est de la même espèce. Or, il est permis de se faire payer pour des vases d'argent qu'on loue. On peut donc faire de même pour de l'argent monnayé qu'on prête, et par conséquent le prêt à intérêt n'est pas en soi un péché.

7. Tout individu peut licitement recevoir une chose que le maître lui offre volontairement. Or, celui qui emprunte paye volontairement les intérêts. Celui qui prête peut donc les recevoir licitement.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ex.* xxii, 25) : *Si vous prêtez de l'argent à mon peuple, au pauvre qui habite avec vous, vous ne le presserez pas comme le ferait un exacteur, et vous ne l'opprimerez pas par des usures.*

CONCLUSION. — Puisqu'on ne fait usage de l'argent qu'en le consommant et en le dissipant, il est injuste et illicite de recevoir quelque chose pour son usage.

Il faut répondre que recevoir des intérêts pour de l'argent prêté (1) est en soi une chose injuste, parce qu'on vend ce qui n'existe pas, et par là on établit manifestement une inégalité qui est contraire à la justice. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer qu'il y a des choses dont l'usage est leur consommation ; ainsi nous consommons le vin dont nous faisons usage pour notre boisson, et nous consommons le pain dont nous nous servons pour notre nourriture. Dans ces circonstances on ne doit donc pas séparer l'usage de la chose de la chose elle-même. Quand on en accorde à quelqu'un l'usage, on lui en concède par là même la propriété, et c'est pour cela que dans ce cas le prêt transfère le domaine. Par conséquent, si quelqu'un voulait vendre le vin d'une part et qu'il voulût d'une autre part en céder l'usage, il vendrait la même chose deux fois, ou il vendrait ce qui n'existe pas : il ferait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, il commet une injustice celui qui prête du vin ou du blé en demandant qu'on lui donne une double récompense (2), qu'on lui rende d'abord une quantité égale à celle qu'il a donnée, et qu'on le paye ensuite pour l'usage (*usus*) qu'on en a fait, d'où est venu le nom d'usure (*usura*). — Il y a d'autres choses dont l'usage n'est pas la consommation même de la chose. Ainsi l'usage d'une maison consiste à l'habiter, mais non à la ruiner. C'est pourquoi, dans ce cas, on peut séparer les deux choses, comme quand on cède à quelqu'un la propriété d'une maison et qu'on s'en réserve l'usage pour un temps, ou quand on donne au contraire à quelqu'un l'usage d'une maison et qu'on s'en réserve la propriété. C'est pourquoi on peut licitement retirer quelque chose pour l'usufruit d'une maison et en exiger de plus l'entretien, comme on le voit dans les baux et les locations. — Mais l'argent, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 5, et *Pol.* lib. i, cap. 5 et 6), a été principalement inventé pour faire les échanges. Ainsi son usage propre et principal est sa consommation ou sa dissipation, puisqu'on l'emploie pour

(1) L'Eglise a constamment regardé comme usuraire l'intérêt qu'on tire de l'argent, uniquement en vertu du prêt. Les Pères, les conciles, les souverains pontifes et les théologiens, sont unanimes à cet égard. On peut voir à cet égard l'encyclique de Benoît XIV *Vix pervenit.*

(2) L'emprunteur doit rendre la quantité qu'il a reçue, et l'objet doit être de la même qualité. S'il ne peut rendre en nature ce qu'il a emprunté il doit en payer la valeur, eu égard au temps et au lieu où la chose devait être rendue. Si on n'a point fixé d'époque, il doit la payer au prix qu'elle avait quand il l'a reçue (*Cod. civ.* art. 1903).

les ventes et les achats. C'est pour cette raison qu'il est défendu en soi de recevoir quelque chose pour de l'argent prêté, ce qui reçoit le nom d'*usure;* et comme on est tenu de rendre le bien acquis injustement, de même on doit rendre l'argent qu'on a reçu par usure.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'usure est prise ici dans un sens métaphorique pour indiquer le surcroît de biens spirituels que Dieu exige, parce qu'il veut que nous progressions sans cesse dans les biens que nous avons reçus de lui ; ce qui est dans notre intérêt et non dans le sien.

Il faut répondre au *second,* qu'il était défendu aux juifs de prêter à intérêt à leurs frères, c'est-à-dire aux autres juifs ; ce qui nous donne à entendre que c'est un mal absolument que de prêter à intérêt à un homme quel qu'il soit. Car nous devons considérer tous les hommes comme notre prochain et comme nos frères, surtout sous la loi de l'Evangile, à laquelle tout le monde est appelé. Aussi est-il dit absolument (*Ps.* XIV, 5) : *Celui qui n'a pas prêté son argent à intérêt*, (Ezech. XVIII, 8) *celui qui n'a pas reçu d'intérêt.* On ne leur a pas accordé de prêter aux étrangers, comme si la chose avait été licite, mais on le leur a permis pour éviter un mal moindre, afin de les empêcher de prêter de la sorte aux juifs qui adoraient le vrai Dieu, ce qu'ils auraient fait à cause de l'avarice à laquelle ils étaient portés, comme on le voit (Is. LVI). Quant à la promesse qu'on leur fait en disant : *Vous prêterez aux nations*, le mot *fœnus* est pris ici dans un sens large, et il indique le prêt sans intérêt. C'est ainsi qu'il est dit (*Eccli.* XXIX) : *Plusieurs évitent de prêter*, *non par dureté.* On promet donc aux juifs l'abondance des richesses, d'où il résultera qu'ils pourront prêter aux autres.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il y a des péchés que les lois humaines (1) laissent impunis à cause de l'imperfection des hommes. Car, si elles défendaient par des châtiments tous les péchés, elles iraient contre une multitude d'intérêts. C'est pourquoi elles ont toléré l'usure, non parce qu'elles la considèrent comme conforme à la justice, mais pour ne pas nuire à une foule d'individus. Ainsi, dans le droit civil (lib. II *Instit.* tit. 4 *De usufructu*, § *Constituitur*), il est dit que les choses qui se consomment par l'usage ne sont pas susceptibles d'usufruit, ni de droit naturel, ni de droit civil, et que la loi n'a pas admis l'usufruit pour ces choses (car elle ne le pouvait pas), mais elle a établi un *quasi-usufruit* (2) en tolérant l'usure. Et Aristote, qui n'avait pas d'autre lumière que celle de la raison, dit (*Pol.* lib. I, cap. 7) qu'il est tout à fait contre nature d'amasser de l'argent par l'usure (3).

Il faut répondre au *quatrième,* que l'homme n'est pas toujours tenu de prêter ; et c'est pour ce motif que le prêt est mis au nombre des conseils. Mais il est de précepte qu'on ne doit rien retirer d'un prêt. Cependant on peut dire que c'est de conseil par rapport aux pharisiens qui pensaient qu'il y avait une usure qui était permise, comme l'amour des ennemis est aussi de conseil. — Ou bien il s'agit là, non de l'espérance du profit usuraire, mais de l'espérance qu'on place dans l'homme. Car nous ne devons pas prêter,

(1) La loi civile ne tolère pas seulement le prêt, mais elle le permet. Ce titre est-il suffisant pour légitimer le prêt au for de la conscience ; les théologiens sont partagés. D'après des réponses du saint office, de la sacrée pénitencerie, approuvés par Pie VIII et Grégoire XVI, on ne doit pas inquiéter les pénitents qui considèrent ce titre comme suffisant.

(2) Le *quasi-usufruit* consiste dans le droit de se servir d'une chose corruptible, à la charge d'en rendre de pareille quantité, valeur et qualité ou leur estimation à la fin de l'usufruit. Saint Thomas rapporte au *quasi-usufruit* le prêt à intérêt.

(3) Montesquieu prétend (liv. XXI, ch. 20) que cette théorie d'Aristote a tué le commerce au moyen âge. Le célèbre publiciste a commis en cela une grave erreur, puisque la *Politique* n'a été connue qu'au milieu du XIIIe siècle.

ni faire un bien quelconque à cause de l'espérance que nous avons dans l'homme, mais à cause de l'espérance que nous avons en Dieu.

Il faut répondre au *cinquième*, que celui qui n'est pas tenu de prêter peut recevoir la récompense de ce qu'il a fait; mais il ne doit pas exiger davantage (1). Or, on le récompense selon l'égalité de la justice, si on lui rend autant qu'il a prêté. Par conséquent, s'il exige davantage pour l'usufruit de son argent, dont l'usage est la consommation, il demande le prix de ce qui n'existe pas, et par conséquent il n'est qu'un injuste exacteur.

Il faut répondre au *sixième*, que l'usage principal des vases d'argent n'est pas leur consommation. C'est pourquoi on peut en vendre licitement l'usage tout en en conservant la propriété. Mais l'usage principal de l'argent monnayé, c'est sa dissipation pour des échanges. Il n'est donc pas permis d'en vendre l'usage et d'exiger encore que l'emprunteur rende ce qu'on lui a prêté. Toutefois il faut observer que l'usage secondaire des vases d'argent pourrait être un échange; et il ne serait pas permis de vendre cet usage. De même l'argent monnayé pourrait être d'un usage secondaire particulier, comme si, par exemple, on donnait à quelqu'un de l'argent pour être mis en montre ou pour être consigné quelque part; on pourrait licitement exiger quelque chose pour cet usage de l'argent.

Il faut répondre au *septième*, que celui qui paye des intérêts ne les paye pas d'une manière absolument volontaire, mais il subit une sorte de nécessité, dans le sens qu'il a besoin d'emprunter l'argent que le possesseur ne veut pas lui donner sans intérêt.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS DE RECEVOIR QUELQUE AUTRE CHOSE POUR DE L'ARGENT PRÊTÉ?

1. Il semble qu'on puisse retirer quelque autre avantage pour de l'argent prêté. Car chacun peut licitement chercher à s'indemniser. Or, quelquefois on subit des pertes par suite des prêts que l'on fait. Il est donc permis de demander ou d'exiger quelque chose de plus que l'argent qu'on a prêté pour se couvrir des pertes qu'on a faites.

2. On est tenu par le devoir de l'honnêteté à donner une récompense à celui dont on a reçu une faveur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 5). Or, celui qui prête de l'argent à quelqu'un qui est dans le besoin lui rend un service, et par conséquent celui-ci doit l'en remercier. Celui qui reçoit quelque chose est donc tenu de droit naturel à récompenser celui qui le lui a donné. Et comme il ne paraît pas illicite de s'obliger à une chose à laquelle on est tenu de droit naturel, il s'ensuit qu'il ne paraît pas non plus illicite, quand on prête de l'argent à un autre, de l'obliger à payer une récompense.

3. Comme il y a le présent *à manu*, de même il y a aussi le présent *à linguâ* et *ab obsequio*, selon l'expression de la glose (*interl.*) sur ces paroles d'Isaïe (XXXIII, 15) : *Heureux l'homme qui garde ses mains pures de tout présent.* Or, il est permis de se faire servir ou louer par celui auquel on a prêté de l'argent. Donc pour la même raison il est permis de recevoir tout autre présent.

4. Le rapport du don au don paraît être le même que celui du prêt au prêt. Or, il est permis de recevoir de l'argent pour de l'autre argent qu'on a donné. Il est donc permis d'obliger quelqu'un à nous prêter parce que nous lui avons prêté nous-mêmes.

5. Celui qui donne à un autre la propriété de son argent en le prêtant l'aliène plus que celui qui le confie à un marchand ou à un artisan. Or, il

(1) Il y a cependant des titres qui, aux yeux de tous les docteurs, peuvent légitimer le prêt : ce sont le lucre cessant, le dommage naissant, le danger extraordinaire de perdre le capital, la stipulation d'une certaine indemnité, si le capital n'est pas rendu à une échéance déterminée.

est permis de tirer profit de l'argent confié à un marchand ou à un artisan. Il est donc permis aussi de bénéficier sur l'argent prêté.

6. On peut en garantie de l'argent qu'on prête recevoir un gage, dont l'usage pourrait être vendu pour un prix quelconque; comme quand on reçoit en gage une terre, ou une maison qu'on habite. Il est donc permis de tirer quelque profit de l'argent prêté.

7. Il arrive quelquefois qu'on vend plus cher son bien en raison du prêt ou qu'on achète moins ce qui appartient à autrui, ou qu'on en augmente le prix à cause du délai des payements, ou qu'on le diminue parce qu'on doit être payé de suite. Il semble que dans toutes ces circonstances il y ait une récompense qui soit le fruit du prêt. Or, il n'y a rien en cela qui soit manifestement illicite. Il semble donc qu'il soit permis de demander ou d'exiger quelque avantage pour de l'argent prêté.

Mais c'est le *contraire*. Parmi les conditions exigées pour qu'un homme soit juste, le prophète demande (Ezech. XVIII, 17) qu'*il n'ait point donné à usure et qu'il n'ait rien reçu au delà de ce qu'il a prêté*.

CONCLUSION. — Il n'est pas permis de recevoir en retour du prêt quelque chose d'estimable à prix d'argent, à moins qu'on ne le reçoive à titre de don gratuit.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 1), on a pour de l'argent toutes les choses dont la valeur peut être ainsi appréciée. C'est pourquoi, comme on pèche contre la justice en recevant de l'argent par un pacte tacite ou exprès, pour une somme prêtée ou pour toute autre chose qui se consomme par l'usage (art. préc.), de même on fait une faute semblable si par un pacte tacite ou exprès on reçoit toute autre chose dont on peut apprécier le mérite à prix d'argent (1). — Si on reçoit quelque chose, sans l'avoir exigé et non par suite d'une obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gratuit, il n'y a pas de péché. Car avant de prêter son argent, le prêteur pouvait recevoir licitement un cadeau; son prêt n'a pas dû rendre sa condition pire. Mais quant aux récompenses qui ne s'apprécient pas pécuniairement, il est permis de les exiger; on peut, par exemple, demander à l'emprunteur sa bienveillance, son amour et d'autres marques de gratitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui prête peut sans pécher convenir avec l'emprunteur d'une indemnité pour la perte que lui cause la privation de l'argent (2) qu'il devrait avoir. Car ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais c'est éviter une perte; et il peut se faire que l'emprunteur évite un plus grand dommage que celui qui est subi par le prêteur et que par conséquent en faisant un emprunt il ait de l'avantage à indemniser celui qui lui prête. Mais on ne peut pas stipuler une indemnité pour la perte qui résulte de ce qu'on ne gagne rien avec son argent, parce qu'on ne doit pas vendre ce qu'on n'a pas encore et dont la possession peut être empêchée par une foule de causes.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut récompenser d'un bienfait de deux manières : 1° à titre de justice. On peut y être obligé par un pacte positif, et cette obligation se considère selon l'étendue du bienfait qu'on a reçu. C'est pourquoi celui qui a emprunté de l'argent ou toute autre chose qui est consomptible par l'usage, n'est pas tenu à rendre en retour plus qu'on ne lui a prêté. On fait par conséquent une injustice si on l'oblige à rendre

(1) Innocent XI a condamné cette proposition : *Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur, tanquàm ex benevolentiâ et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquàm ex justitiâ debitum.*

(2) C'est le *lucre cessant* ou le *dommage naissant* dont nous avons parlé (pag. préc.).

davantage. 2° On est tenu de récompenser un bienfait à titre d'amitié. Dans ce sens, on considère plutôt l'affection de celui dont on a reçu le bienfait que l'importance de la chose qu'il a faite. Cette espèce de dette n'est pas du ressort de l'obligation civile qui produit une sorte de nécessité et qui empêche ainsi la récompense d'être spontanée.

Il faut répondre au *troisième*, que si en prêtant de l'argent on en attend ou on en exige par un pacte tacite ou exprès une récompense *ab obsequio* ou *à linguâ;* c'est comme si on attendait ou si l'on exigeait un présent *à manu* (1), parce qu'on peut apprécier ces choses à prix d'argent, comme on le voit à l'égard de ceux qui louent leurs bras ou qui tirent profit de leur éloquence. Mais si ces présents *ab obsequio* et *à linguâ* sont offerts, non à titre d'obligation, mais par bienveillance (2), comme ce sentiment ne peut s'apprécier à prix d'argent, il est permis de les recevoir, de les exiger et de les attendre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne peut pas vendre de l'argent pour une somme plus forte que celle qu'on a prêtée. Or, on ne doit pas exiger, ni attendre autre chose de l'emprunteur que la bienveillance de ses affections qui n'est pas appréciable à prix d'argent, et qui peut l'engager à prêter spontanément. Mais il répugne que le prêteur l'oblige à lui prêter à l'avenir, parce que cet engagement pourrait être appréciable à prix d'argent. C'est pourquoi il est permis à celui qui a prêté une fois d'emprunter ensuite près de celui à qui il a rendu ce service, mais il ne peut pas obliger ce dernier à lui prêter à l'avenir.

Il faut répondre au *cinquième*, que celui qui prête de l'argent transfère la propriété de son argent à l'emprunteur; par conséquent celui qui emprunte possède la somme à ses risques et périls et il est tenu de la rendre intégralement. Le prêteur ne doit donc pas exiger davantage. Mais celui qui prête son argent à un marchand ou à un artisan avec lequel il s'est associé, ne lui transmet pas la propriété de sa somme, il en reste toujours le propriétaire, de telle sorte que c'est à ses risques et périls que le marchand commerce sur son argent ou que l'artisan travaille (3). C'est pourquoi il peut licitement recevoir une partie du gain qui résulte de là, comme étant le fruit de sa chose.

Il faut répondre au *sixième*, que si pour garantie de l'argent qu'on a prêté on reçoit une chose dont l'usage est appréciable à prix d'argent, l'emprunteur doit tenir compte de l'usage de cette chose et en diminuer le prix de la somme qu'il a prêtée: autrement s'il veut qu'on la lui accorde gratuitement, outre sa somme, c'est comme s'il prêtait à intérêt, ce qui est usuraire; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose que l'on a coutume de se prêter entre amis, sans rien demander, comme un livre.

Il faut répondre au *septième*, que si l'on veut vendre sa chose au-dessus de son juste prix, pour attendre l'acheteur en lui accordant un délai pour payer, on fait évidemment de l'usure; parce que cette attente du payement équivaut à un prêt. Par conséquent tout ce qu'on exige pour ce délai au delà du juste prix est en compensation du prêt, ce qui revient à l'usure. De même si un acheteur veut acheter un objet moins qu'il ne vaut, parce

(1) Le présent *ab obsequio* consiste à travailler pour un autre, à cultiver ses terres ou à gérer ses affaires; le présent *à linguâ* consiste à le louer ou à parler à quelqu'un en sa faveur, et le présent *à manu* est tout don appréciable en argent, comme un cheval, un anneau, etc.

(2) Mais, dans ce cas, le prêteur doit avoir soin d'examiner si ces services ne sont pas contraints moralement, et, dans ce cas, il doit les refuser.

(3) Dans cette hypothèse, ce n'est plus un simple prêt, mais il y a un contrat de société.

qu'il paye avant qu'on ne lui livre ce qu'il achète, il fait un péché d'usure. Car cette anticipation de payement est une espèce de prêt, dont on retire un intérêt proportionné à l'abaissement du prix de la chose qu'on a achetée. Mais si le vendeur veut abaisser le prix de l'objet (1), pour avoir de l'argent auparavant, il n'y a pas d'usure.

ARTICLE III. — EST-ON TENU DE RENDRE TOUT CE QU'ON A GAGNÉ AU MOYEN D'UN ARGENT QUI ÉTAIT LE FRUIT DE L'USURE?

1. Il semble qu'on soit tenu de rendre tout ce qu'on a gagné au moyen de l'usure. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XI, 16): *Si la racine est sainte, les rameaux aussi.* Donc, pour la même raison, si la racine est souillée, il en est de même des rameaux. Or, la racine étant dans cette hypothèse l'usure, tout ce qu'on acquiert de cette manière est usuraire, et par conséquent on est tenu à le rendre.

2. Le droit dit (*Extrà*, de usuris in Decretal.: *Cum tu sicut asseris*): On doit vendre les propriétés que l'on a acquises avec des usures et en remettre le prix aux personnes auxquelles ces usures ont été extorquées. Donc, pour la même raison, on doit rendre tout ce qu'on a acquis avec de l'argent qui provenait de l'usure.

3. Ce qu'un individu achète avec de l'argent qui provient de l'usure, lui est dû en raison de l'argent qu'il a donné. Il n'a donc pas plus de droit sur la chose qu'il a acquise que sur l'argent qu'il a donné. Et puisqu'il était tenu de rendre cet argent qui était le fruit de l'usure, il est tenu aussi de rendre ce qu'il en a acheté.

Mais c'est le *contraire.* Tout le monde peut licitement conserver ce qu'il a légitimement acquis. Or, ce qu'on acquiert avec de l'argent provenant de l'usure, est quelquefois légitimement acquis. On peut donc licitement le conserver.

CONCLUSION. — On n'est pas tenu de rendre ce que l'on a gagné par l'usure, au moyen de choses dont l'usage est leur consommation même, mais on est tenu de rendre ce qui a été le fruit des choses qui ne se consomment pas par l'usage.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il y a des choses dont l'usage est leur consommation elle-même et qui d'après le droit n'ont pas d'usufruit (lib. II *Instit.* tit. 4 *Usufructu*, § *Constituitur*). Si on les a extorquées par usure; par exemple, si on s'est approprié ainsi de l'argent, du froment, du vin ou d'autres denrées semblables, on n'est pas tenu de restituer autre chose que ce qu'on a reçu: parce que ce qu'on a retiré de ces objets n'en est pas le fruit, mais c'est le fruit de l'industrie humaine: à moins qu'en retenant ces choses, on ait fait tort à un autre, en lui faisant perdre quelque chose de ses biens. Car dans ce cas on est tenu à le dédommager de la perte qui s'en est suivie (2). — Il y a d'autres choses qui ne se consomment pas par l'usage et qui ont un usufruit; comme une maison, un champ, etc. C'est pourquoi si l'on a extorqué par usure la maison ou le champ d'un autre, on est tenu non-seulement de lui restituer sa maison ou son champ, mais on doit lui rendre encore les fruits qu'on en a retirés; parce que ces fruits proviennent d'une chose dont un autre est le maître et que pour ce motif ils lui sont dus (3).

(1) Saint Alphonse de Liguori, de Lugo, Lessius, Tolet, Sanchez, Sporer, croient qu'un marchand peut vendre plus cher, sans autre titre que celui de la vente à crédit, et qu'on peut acheter au-dessous du plus bas prix, uniquement parce qu'on paye d'avance, pourvu qu'il n'y ait pas une différence telle entre le prix et la valeur des choses que leur égalité morale soit détruite.

(2) Si l'usurier avait prévu que le tort qu'il causait à l'emprunteur devait entraîner sa ruine, il serait tenu à lui rendre plus que les intérêts qu'il en aurait reçus

(3) Il faut excepter le cas où ces profits usuraires auraient été perçus dans la bonne foi et consommés sans enrichir celui qui les a reçus.

Il faut répondre au *premier* argument, que la racine n'est pas seulement matière, comme l'argent usuraire, mais elle est encore d'une certaine façon cause active dans le sens qu'elle donne à la plante sa nourriture; et c'est pour cette raison qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que les possessions acquises au moyen d'usures n'appartiennent pas aux propriétaires de ces usures, mais à ceux qui les ont achetées; elles sont obligées envers ceux dont ces intérêts proviennent, comme les autres biens de l'usurier. C'est pourquoi on ne dit pas que ces possessions appartiennent à ceux dont on a exigé des intérêts, parce qu'elles peuvent valoir plus que les intérêts qu'on en a reçus; mais on ordonne de les vendre, et d'en restituer le prix, selon la somme des intérêts usuraires qu'on a prélevés.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est acquis avec de l'argent provenant de l'usure, appartient à l'acquéreur, non à cause de l'argent qu'il a donné qui n'est ici que la cause instrumentale, mais à cause de son industrie qui est la cause principale. C'est pourquoi il a plus de droit sur la chose qu'il a acquise avec de l'argent usuraire que sur cet argent lui-même.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS D'EMPRUNTER DE L'ARGENT A USURE?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'emprunter de l'argent à usure. Car l'Apôtre dit (*Rom.* I, 32) qu'*ils sont dignes de mort, non-seulement ceux qui font les péchés, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les commettent.* Or, celui qui emprunte de l'argent à usure approuve l'usurier dans son péché et lui donne l'occasion de le commettre. Il pèche donc aussi.

2. Pour aucun avantage temporel on ne doit fournir à un autre une occasion de péché. Car ceci se rapporte au scandale actif qui est toujours un péché, comme nous l'avons dit (quest. XLIII, art. 2). Or, celui qui demande de l'argent à emprunter à un usurier, lui donne expressément l'occasion de pécher. Il n'y a donc aucun avantage temporel qui l'excuse.

3. Quelquefois on n'est pas moins forcé de déposer son argent chez un usurier que de lui en demander à emprunter. Or, il paraît tout à fait illicite de déposer de l'argent chez un usurier. Car il ne serait pas plus permis de remettre un glaive à un furieux, ou une jeune personne à un débauché, ou un mets exquis à un gourmand. Il n'est donc pas permis d'emprunter près d'un usurier.

Mais c'est le *contraire*. Celui qui subit une injustice n'est pas coupable, d'après Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 11), par conséquent la justice ne tient pas le milieu entre deux vices, comme on le voit (*ibid.* cap. 5). Or, l'usurier pèche parce qu'il fait une injustice à celui qui emprunte de lui avec usure. Celui qui emprunte avec usure ne pèche donc pas.

CONCLUSION. — Quoiqu'il ne soit permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à prêter avec usure, cependant on peut emprunter de cette manière près de celui qui est prêt à le faire et qui le fait, pourvu qu'on y soit contraint par la nécessité.

Il faut répondre qu'il n'est permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à pécher; cependant il est permis de se servir du péché d'un autre pour un bien. Car Dieu se sert ainsi de tous les péchés, puisqu'il tire de tout mal quelque bien, comme le dit saint Augustin (*Enchir.* cap. 11). C'est pourquoi ce docteur, répondant à Publicola (*Epist.* XLVII) qui lui demandait s'il était permis d'avoir recours au serment de celui qui jure par les faux dieux et qui pèche manifestement en cela, puisqu'il leur témoigne un culte divin, dit: que celui qui se sert de la foi de celui qui jure par les faux dieux, non pour le mal, mais pour le bien, ne s'associe pas au péché par lequel il jure au nom des démons, mais au pacte fidèle par lequel il observe sa foi; mais

que cependant on pécherait si on le portait à jurer par les faux dieux. — De même, à l'égard de la question qui nous occupe, il faut dire qu'il n'est permis d'aucune manière d'engager quelqu'un à prêter avec usure. Cependant près de celui qui est disposé à le faire et qui le fait, on peut emprunter de cette manière dans de bonnes vues, c'est-à-dire pour subvenir à ses propres besoins ou à ceux d'un autre, comme il est permis à celui qui tombe dans les mains des voleurs de leur montrer ce qu'il a, ce qui est pour eux une occasion de pécher, afin qu'ils ne le tuent pas. C'est ainsi que les dix hommes dont parle le prophète (Hier. XLI, 8) dirent à Ismaël : *Ne nous tuez pas, parce que nous avons mis nos trésors dans nos champs* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui emprunte à usure ne consent pas au péché de l'usurier, mais il s'en sert ; ce n'est pas l'usure qui lui plaît, mais c'est le prêt qui est pour lui une bonne chose.

Il faut répondre au *second*, que celui qui emprunte à usure ne donne pas à l'usurier l'occasion de faire ce péché, mais seulement de prêter. L'usurier prend l'occasion du péché dans la malice même de son cœur. Il y a par conséquent scandale passif de sa part, mais il n'y a pas scandale actif de la part de l'emprunteur. Toutefois ce scandale passif ne doit pas empêcher celui qui est dans le besoin de solliciter un emprunt, parce que ce scandale passif ne provient ni de l'infirmité, ni de l'ignorance, mais de la malice.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on confiait son argent à un usurier qui n'a pas d'autre part de quoi faire l'usure, ou si on le lui remettait avec l'intention de lui permettre de faire l'usure sur une plus large échelle, on lui donnerait matière à pécher, et par conséquent on participerait à sa faute (2). Mais si on confie son argent à un usurier qui a d'ailleurs de quoi faire l'usure, et qu'on le lui remette pour qu'il soit plus en sûreté, on ne pèche pas ; mais on se sert d'un pécheur pour une bonne fin.

QUESTION LXXIX.

DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE QUI CONSISTENT A FAIRE LE BIEN ET A ÉVITER LE MAL.

Après avoir parlé des parties subjectives de la justice, nous devons nous occuper de ses parties intégrantes qui sont : le bien à faire et le mal à éviter, et des vices qui leur sont opposés. — A ce sujet il y a quatre questions à examiner : 1° Ces deux choses sont-elles des parties de la justice ? — 2° La transgression est-elle un péché spécial ? — 3° L'omission est-elle un péché spécial ? — 4° De la comparaison de l'omission avec la transgression.

ARTICLE I. — SI ÉVITER LE MAL ET FAIRE LE BIEN SONT DES PARTIES DE LA JUSTICE ?

1. Il semble qu'éviter le mal et faire le bien ne soient pas des parties de la justice. Car il appartient à toute vertu de faire le bien et d'éviter le mal. Or, les parties ne valent pas mieux que le tout. On ne doit donc pas faire de ces deux choses des parties de la justice qui est une vertu spéciale.

(1) Quand on cherche de l'argent pour un autre, on peut en prendre chez un usurier, si on n'en trouve pas ailleurs. Le notaire qui est prié par l'emprunteur de rédiger l'acte ne pèche pas, mais il en serait autrement, s'il était lui-même cause du prêt, et qu'il instrumentât sans que l'emprunteur l'en prie.

(2) On ne peut être actionnaire dans une banque qui ferait de l'usure, et toucher des dividendes sans être obligé de restituer. Cette obligation passe aux héritiers de celui qui a fait ces profits illicites.

2. A l'occasion de ces paroles : *Diverte à malo et fac bonum* (*Ps.* XXXIII), la glose dit (*ord. Cassiod.*) : En se détournant du mal, on évite la faute, et en faisant le bien, on mérite la vie et la palme. Or, toute partie d'une vertu mérite la palme et la vie éternelle. L'éloignement du mal n'est donc pas une partie de la justice.

3. Toutes les choses qui existent de manière que l'une soit renfermée dans l'autre ne se distinguent pas entre elles, comme les parties d'un tout quelconque. Or, l'éloignement du mal est renfermé dans la pratique du bien ; car personne ne fait simultanément le bien et le mal. L'éloignement du mal et la pratique du bien ne sont donc pas des parties de la justice.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de corrept. et grat.* cap. 1): qu'il appartient à la justice de la loi *d'éviter le mal et de faire le bien.*

CONCLUSION. — L'éloignement du mal et la pratique du bien appartiennent à la justice, comme ses parties, selon la mesure propre du bien et du mal.

Il faut répondre que si nous parlons du bien et du mal en général, il appartient à toute vertu de faire le bien et d'éviter le mal, et d'après cela on ne peut considérer ces deux choses comme des parties de la justice, à moins qu'on ne regarde la justice comme une vertu générale ; quoique d'ailleurs la justice ainsi entendue ait pour objet une espèce particulière de bien qui consiste dans ce qui est dû par rapport à la loi divine ou à la loi humaine.—Mais la justice considérée comme une vertu spéciale se rapporte au bien qui est dû au prochain. En ce sens il appartient à la justice spéciale de faire le bien que l'on doit faire au prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire ce qui nuit à autrui. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien qui est obligatoire envers la société et envers Dieu, et d'éviter le mal contraire. On dit que ces deux choses sont des parties intégrantes de la justice générale ou spéciale, parce qu'elles sont requises l'une et l'autre pour un acte de parfaite justice. Car il appartient à la justice d'établir l'égalité dans ce qui se rapporte à autrui, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LVIII, art. 2). C'est à la même vertu à établir cette égalité et à la conserver une fois qu'elle a été établie. Or, on l'établit en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû ; et on la conserve, après qu'elle est établie, en détournant du mal, c'est-à-dire en empêchant de faire aucun tort au prochain.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien et le mal sont ici pris sous une raison spéciale, par laquelle on les approprie à la justice. C'est pourquoi à ce point de vue particulier on en fait deux parties de la justice, mais non deux parties d'une autre vertu morale quelconque ; parce que les autres vertus morales ont pour objet les passions, dans lesquelles faire le bien c'est arriver à un milieu ; c'est-à-dire s'éloigner des extrêmes comme étant mauvais. Par conséquent il revient au même pour les autres vertus de faire le bien et d'éviter le mal. Au contraire, la justice a pour objet les opérations et les choses extérieures, à l'égard desquelles constituer l'égalité et ne pas la détruire une fois qu'elle est établie. sont deux choses différentes.

Il faut répondre au *second*, que l'éloignement du mal, considéré comme une partie de la justice, n'implique pas une négation pure comme celle-ci : *ne pas faire mal.* Car par là on ne mérite pas la palme, mais on évite seulement la peine. Mais il implique le mouvement de la volonté qui repousse le mal, comme le mot *d'éloignement* l'indique, et cet acte est méritoire surtout quand on est porté à faire le mal et qu'on résiste.

Il faut répondre au *troisième*, que la pratique du bien est l'acte complé-

mentaire de la justice et en quelque sorte sa partie principale; tandis qu'éviter le mal est un acte plus imparfait, et c'est sa partie secondaire (1). C'est pourquoi elle est, pour ainsi dire, sa partie matérielle, sans laquelle la partie formelle complétive est impossible.

ARTICLE II. — LA TRANSGRESSION EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL?

1. Il semble que la transgression ne soit pas un péché spécial. Car aucune espèce n'entre dans la définition du genre. Or, la transgression entre dans la définition générale du péché; puisque saint Ambroise dit (*De parad.* cap. 8) que le péché est une transgression de la loi divine. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

2. Aucune espèce ne dépasse son genre. Or, la transgression s'étend au delà du péché, parce que, d'après saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 27), le péché est une parole, ou une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu; tandis que la transgression est encore contraire à la nature ou à la coutume. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

3. Aucune espèce ne contient sous elle toutes les parties dans lesquelles le genre se divise. Or, le péché de transgression s'étend à tous les vices capitaux, et de plus aux péchés du cœur, de la bouche et des œuvres. Elle n'est donc pas un péché spécial.

Mais c'est le *contraire*. Car elle est opposée à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la justice.

CONCLUSION. — La transgression est un péché spécial, parce que par sa raison formelle elle est opposée aux préceptes négatifs, comme le péché d'omission aux préceptes affirmatifs.

Il faut répondre que le mot de *transgression* a été emprunté aux mouvements corporels pour être appliqué aux actes moraux. Or, on dit qu'il y a transgression (*transgredi*) dans le mouvement corporel, quand on va au delà du terme qu'on s'est fixé. Ce qui fixe à l'homme son terme en morale, ce sont les préceptes négatifs qui lui défendent d'aller au delà de certaines limites. C'est pourquoi il y a transgression proprement dite, par là même que l'on agit contrairement à un précepte négatif. Ce qui peut être matériellement (2) commun à toutes les espèces de péchés, parce que dans toute espèce de péché mortel on transgresse quelque précepte divin. — Mais si on considère la transgression formellement (3), c'est-à-dire selon sa nature spéciale qui consiste à agir contrairement à un précepte négatif, elle est un péché particulier de deux manières : 1° Selon qu'elle est opposée à des genres de péchés qui sont opposés à d'autres vertus. Car comme il appartient à l'essence propre de la justice légale de considérer l'obligation du précepte, de même il est de l'essence propre de la transgression de se rapporter à son mépris. 2° Selon qu'elle est distincte de l'omission qui est contraire au précepte affirmatif.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la justice légale est toute vertu subjectivement et en quelque sorte matériellement (4), de même l'injustice légale est dans le même sens tout péché; et saint Ambroise a ainsi défini le péché d'après la nature de l'injustice légale.

(1) Elle est secondaire sous le rapport de la dignité, mais elle tient le premier rang quant à l'origine, parce qu'il faut avant tout éviter le mal : *Declina à malo et fac bonum.*

(2) La transgression matérielle n'est pas un péché spécial, et il y a transgression matérielle quand on fait ce que la loi défend, mais sans mépris pour elle.

(3) La transgression formelle est un péché spécial, et elle implique le mépris de la loi. Ce mépris aggrave beaucoup la faute que l'on fait, et de vénielle la rend mortelle.

(4) Parce qu'elle se trouve dans tout péché quel qu'il soit.

Il faut répondre au *second*, que l'inclination de la nature appartient aux préceptes de la loi naturelle. La coutume honnête a aussi force de loi, parce que, selon l'expression de saint Augustin (*Epist. de jejun. sab.* XXXVI), ce qui est passé en coutume parmi les fidèles doit être considéré comme une loi. C'est pourquoi le péché aussi bien que la transgression peut être contraire à une coutume honnête et à une inclination naturelle.

Il faut répondre au *troisième*, que la transgression peut s'étendre à toutes les espèces de péchés (1), non d'après leurs raisons propres, mais d'après une raison spéciale, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Mais le péché d'omission est absolument distinct de la transgression.

ARTICLE III. — L'OMISSION EST-ELLE UN PÉCHÉ SPÉCIAL?

1. Il semble que l'omission ne soit pas un péché spécial. Car tout péché est ou originel ou actuel. Or, l'omission n'est pas un péché originel, parce qu'elle ne vient pas de l'origine; elle n'est pas non plus un péché actuel, parce qu'elle peut exister absolument sans acte, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 5) en traitant des péchés en général. L'omission n'est donc pas un péché spécial.

2. Tout péché est volontaire. Or, quelquefois l'omission ne l'est pas, mais elle est nécessaire, comme quand une femme se perd après avoir fait vœu de virginité, ou quand on a perdu une chose qu'on est tenu de restituer, ou quand un prêtre est obligé de célébrer et qu'il en est empêché. L'omission n'est donc pas toujours un péché.

3. Pour tout péché particulier on peut déterminer le temps où il commence à exister. Or, on ne peut le faire pour l'omission, parce que par là même qu'elle consiste dans le défaut d'action, elle existe toujours. Cependant on ne pèche pas toujours. Elle n'est donc pas un péché spécial.

4. Tout péché spécial est opposé à une vertu particulière. Or, il n'y a pas de vertu particulière à laquelle l'omission soit opposée; soit parce qu'on peut omettre le bien d'une vertu quelconque, soit parce que la justice, à laquelle elle paraît plus spécialement opposée, exige toujours un acte, même pour s'éloigner du mal, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2), tandis que l'omission peut exister absolument sans acte. Elle n'est donc pas un péché particulier.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (Jac. IV, 17) : *Celui qui connaît le bien et qui ne le fait pas, pèche.*

CONCLUSION. — L'omission qui consiste à ne pas faire le bien auquel la justice oblige est un péché spécial, opposé à la pratique du bien que l'on doit faire et distinct des vices qui sont opposés à d'autres vertus.

Il faut répondre que l'omission implique non pas l'omission de toute espèce de bien en général, mais celle du bien que nous devons faire. Le bien que nous devons faire appartient proprement à la justice. Il appartient à la justice légale, si on le considère par rapport à la loi divine ou humaine; mais il se rattache à la justice particulière, selon qu'on l'envisage par rapport au prochain. Par conséquent comme la justice est une vertu spéciale, ainsi que nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 6 et 7), de même l'omission est un péché spécial distinct des péchés qui sont opposés aux autres vertus; et comme la pratique du bien à laquelle l'omission est opposée est une partie spéciale de la justice, distincte de l'éloignement du mal qui a pour contraire la transgression, de même l'omission se distingue de la transgression.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'omission n'est pas un péché

(1) Elle s'étend à tous les péchés contraires aux préceptes négatifs, mais elle est distincte de l'omission qui regarde les préceptes affirmatifs.

originel, mais actuel, non parce qu'elle suppose un acte qui lui soit essentiel, mais dans le sens que la négation de l'acte revient au genre de l'acte lui-même, parce que *ne pas agir* est considéré comme une sorte d'action, ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LXXI, art. 6 ad 1).

Il faut répondre au *second*, que l'omission, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), ne porte que sur le bien qui est dû et auquel on est tenu. Or, personne n'est tenu à l'impossible. Par conséquent si on ne fait pas ce qu'on ne peut faire, on ne pèche pas par omission. Ainsi la femme perdue qui a fait vœu de virginité, ne pèche pas par omission, en ce qu'elle n'a plus cette vertu, mais en ne se repentant pas de son péché passé, ou en ne faisant pas ce qu'elle peut pour accomplir son vœu, en observant la continence. De même le prêtre n'est tenu de dire la messe qu'autant qu'il est en état de le faire; si cette condition manque, il ne pèche pas par omission. Pareillement on est tenu de restituer, supposé qu'on ait le moyen de le faire; si on ne l'a pas et si on ne peut l'avoir, il n'y a pas omission, pourvu que l'on fasse son possible. On doit en dire autant du reste.

Il faut répondre au *troisième*, que comme le péché de transgression est opposé aux préceptes négatifs qui ont pour objet de nous éloigner du mal; de même le péché d'omission est opposé aux préceptes affirmatifs qui ont pour objet de faire faire le bien. Or, les préceptes affirmatifs n'obligent pas à toujours, mais seulement pour un temps déterminé, et c'est alors que le péché d'omission commence à exister. Cependant il peut arriver que quelqu'un soit en ce moment dans l'impuissance de faire ce qu'il doit; si ce n'est pas par sa faute il ne pèche pas par omission, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.* et 1ª 2ª, quest. LXXI, art. 5). Mais si c'est par suite d'une faute précédente (comme quand quelqu'un s'est enivré sur le soir et qu'il ne peut se lever le matin conformément à son devoir), il y a des auteurs qui disent que le péché d'omission commence à exister, dès l'instant même qu'on s'applique à l'acte illicite qui est incompatible avec l'acte obligatoire auquel on est tenu. Cette opinion ne paraît pas exacte; parce qu'en supposant qu'on le forçât à s'éveiller, il irait à matines et il ne ferait pas d'omission. Par conséquent il est évident que l'ivresse antérieure n'a pas été l'omission, mais qu'elle en a été la cause. Il faut donc dire que l'omission commence à être imputable, quand le moment d'agir est arrivé (1), pourvu qu'elle résulte d'une cause antérieure qui l'ait rendue volontaire.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'omission est directement opposée à la justice, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Car elle n'est pas l'omission du bien d'une vertu quelconque, mais elle est l'omission du bien qui est dû; ce qui appartient à la justice. Pour qu'un acte de vertu soit méritoire on demande plus de choses que pour qu'une faute soit une cause de démérite, parce que le bien provient d'une cause intègre, tandis que le mal résulte de chaque défectuosité en particulier (2). C'est pourquoi, pour que la justice soit méritoire, il faut un acte, tandis que cela n'est pas nécessaire pour l'omission.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ D'OMISSION EST-IL PLUS GRAVE QUE LE PÉCHÉ DE TRANSGRESSION?

1. Il semble que le péché d'omission soit plus grave que le péché de

(1) C'est sans doute dans ce moment que le péché d'omission a lieu. Mais celui qui l'a commis a été coupable, du moment où il a consenti à s'enivrer, tout en prévoyant bien que l'ivresse lui ferait manquer la messe. Et quand même sa prévision serait trompée, et qu'il entendrait la messe réellement, il devrait s'accuser de s'être exposé sciemment et volontairement au péril de ne pas l'entendre.

(2) C'est l'axiome : *Bonum ex integrâ causâ, malum ex minimo defectu*

transgression. Car le délit (*delictum*) paraît être la même chose que ce qu'on abandonne (*derelictum*), et par conséquent il semble être identique avec l'omission. Or, le délit est plus grave que le péché de transgression, puisqu'il avait besoin d'une plus grande expiation, comme on le voit (*Lev.* v). Le péché d'omission est donc plus grave que le péché de transgression.

2. Au plus grand bien est opposé le plus grand mal (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). Or, la pratique du bien à laquelle est opposée l'omission est une partie de la justice plus noble que l'éloignement du mal qui a pour contraire la transgression, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3). L'omission est donc un péché plus grave que la transgression.

3. Le péché de transgression peut être véniel et mortel. Or, le péché d'omission paraît être toujours mortel, parce qu'il est opposé au précepte affirmatif. Il semble donc que l'omission soit un péché plus grave que la transgression.

4. La peine du *dam*, c'est-à-dire la privation de la vision divine qui est due au péché d'omission, est plus grande que la peine du *sens* qui est due au péché de transgression, comme on le voit dans saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. 24). Or, la peine est proportionnée à la faute. Le péché d'omission est donc plus grave que le péché de transgression.

Mais c'est le *contraire*. Il est plus facile de s'abstenir du mal que de faire le bien. Donc celui qui ne s'abstient pas du mal, ou qui fait une *transgression*, est plus coupable que celui qui ne fait pas le bien ; ce qui constitue l'*omission*.

CONCLUSION. — Absolument parlant, la transgression est un péché plus grave que l'omission, parce qu'elle est opposée à l'acte de la vertu, tandis que celle-ci implique seulement sa négation ; quoique d'ailleurs certaine omission puisse être plus grave qu'une transgression.

Il faut répondre que la gravité du péché est en raison de ce qu'il s'éloigne de la vertu. La contrariété étant la plus grande distance, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 13 et 14), il s'ensuit que le contraire est plus éloigné de son contraire que sa simple négation. Ainsi le *noir* est plus éloigné du blanc que ce qui *n'est pas blanc* absolument ; car tout ce qui est noir n'est pas blanc, mais non réciproquement. Or, il est évident que la transgression est contraire à l'acte de la vertu, tandis que l'omission implique sa négation ; par exemple, on pèche par omission, si on ne rend pas aux parents le respect qu'on leur doit, tandis qu'on pèche par transgression, si on fait contre eux une contumélie, ou toute autre injure. D'où il est manifeste qu'absolument parlant, la transgression est un péché plus grave que l'omission, quoique certaine omission puisse être plus grave qu'une transgression (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le délit pris en général désigne toute espèce d'omission ; cependant on le prend quelquefois dans un sens strict pour l'omission de choses qui se rapportent à Dieu, comme quand on omet sciemment et par mépris ce que l'on doit faire. Alors le délit a une certaine gravité (2), et pour ce motif il a besoin d'une expiation plus grande.

Il faut répondre au *second*, que *faire le bien* a pour opposé *ne pas faire le bien*, ce qui constitue l'omission, et *faire le mal*, ce qui produit la transgression. Mais la première oppposition est *contradictoire* et la seconde

(1) Cette dernière différence est accidentelle, et tient à la nature de l'acte et des circonstances. Ainsi il est plus grave de manquer à la messe que de prendre un fruit ou un objet insignifiant.

(2) L'omission qui implique ainsi le mépris devient plus grave qu'une simple transgression, et c'est pour cela qu'il y avait des sacrifices pour l'expier.

contraire, ce qui implique une distance plus grande, et c'est pour ce motif que la transgression est un péché plus grave.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'omission est opposée aux préceptes affirmatifs, de même la transgression est opposée aux préceptes négatifs ; c'est pourquoi elles impliquent l'une et l'autre le péché mortel, si on les prend dans leur sens propre. Mais la transgression ou l'omission peuvent s'entendre dans un sens large, selon qu'elles se rapportent à quelque chose qui n'est pas conforme aux préceptes affirmatifs ou négatifs, et qui dispose à leur contraire ; de cette manière elles peuvent être l'une et l'autre un péché véniel.

Il faut répondre au *quatrième*, que la peine du *dam* répond au péché de transgression, parce qu'il détourne de Dieu, et la peine du *sens*, parce qu'il porte déréglément vers le bien qui change. De même la peine du *dam* n'est pas la seule qui soit due au péché d'omission, mais la peine du *sens* lui est encore due, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth. VII, 19) : *Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu :* et cela à cause de la racine qui le produit (1), quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'il se tourne actuellement vers aucun bien passager.

QUESTION LXXX.

DES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE.

Après avoir parlé des parties intégrantes de la justice, nous devons nous occuper de ses parties potentielles, c'est-à-dire des vertus qui lui sont annexées. — A cet égard il y a deux choses à considérer : 1° Quelles sont les vertus annexées à la justice? — 2° Traiter de chacune de ces vertus.

ARTICLE UNIQUE. — LES VERTUS ANNEXÉES A LA JUSTICE SONT-ELLES CONVENABLEMENT DÉTERMINÉES (2)?

1. Il semble que les vertus annexées à la justice n'aient pas été bien déterminées. Car Cicéron en énumère six (*De invent.* lib. II) : la religion, la piété, la reconnaissance, la vengeance, le respect et la vérité. Or, la vengeance parait être une espèce de justice commutative d'après laquelle on fait payer aux autres les injures qu'on en a reçues, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXI, art. 4). On ne doit donc pas la placer parmi les vertus annexées à la justice.

2. Macrobe en compte sept (*Sup. Somn. Scip.* lib. I, cap. 8) : l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affabilité et l'humanité. Parmi ces vertus il y en a plusieurs que Cicéron a omises. Il semble donc que les vertus unies à la justice aient été insuffisamment énumérées.

3. D'autres auteurs ne distinguent que cinq parties dans la justice : l'obéissance par rapport au supérieur, la discipline à l'égard de l'inférieur, l'égalité entre égaux, la loi et la vérité pour tous. De toutes ces vertus il n'y a que la vérité dont parle Cicéron. Il semble donc que l'on ait mal énuméré les vertus annexées à la justice.

4. Andronic le péripatéticien suppose qu'il y a neuf parties annexées à la justice : la libéralité, la bienfaisance, la vengeance, le jugement, la dévotion, l'action de grâce, la sainteté, le bon échange et l'art de gouverner. Entre toutes ces choses il n'y a évidemment que la vengeance dont parle Cicéron. Il semble donc que son énumération soit incomplète.

(1) Cette racine n'est toujours en réalité que l'attachement à la créature. Car le paresseux n'omet ses devoirs que parce qu'il tient à jouir du repos.

(2) Cet article a pour but de résumer et d'apprécier toutes les opinions des philosophes anciens sur cette question difficile, et de concilier tous leurs sentiments en les ramenant à la large synthèse que saint Thomas a lui-même conçue.

5. Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 10) dit que l'équité (*epikeia*) est jointe à la justice ; et il n'en est fait mention dans aucune des énumérations précédentes. Elles sont donc toutes incomplètes.

CONCLUSION. — La religion, la piété, le respect, la vérité, la reconnaissance, la vengeance, l'amitié, la libéralité, sont les vertus annexées à la justice.

Il faut répondre que dans les vertus secondaires qui sont unies à une vertu principale, il y a deux choses à considérer : 1° que ces vertus ont quelque chose de commun avec cette vertu principale; 2° qu'elles manquent sous quelque rapport de ce qui rend sa nature parfaite. Ainsi la justice se rapportant à autrui, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LVIII, art. 2), toutes les vertus qui ont le prochain pour objet, peuvent lui être annexées en raison de ce qu'elles ont de commun avec elle. Mais la nature de la justice consiste à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité (1), comme nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 10 et 11). Par conséquent les vertus qui se rapportent à autrui s'écartent de la nature de justice de deux manières : soit parce qu'elles n'ont pas pour objet l'égalité, soit parce qu'elles ne portent pas sur ce qui est dû (2). En effet, il y a des vertus qui rendent à un autre ce qui lui est dû, mais qui ne peuvent s'acquitter envers lui sur le pied de l'égalité. Et d'abord tout ce que l'homme rend à Dieu lui est dû, et cependant il ne peut pas arriver à l'égalité, c'est-à-dire lui rendre autant qu'il lui doit, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* CXV, 12) : *Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a fait?* C'est ainsi qu'on adjoint à la justice la *religion*, qui, comme le dit Cicéron (*loc. cit.*), nous enseigne le culte et les hommages que nous devons à cette nature qu'on appelle divine. En second lieu on ne peut pas rendre aux parents adéquatement ce qu'on leur doit, comme on le voit (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.). C'est ce qui fait qu'on joint à la justice la *piété*, par laquelle, d'après Cicéron (*loc. cit.*), on rend ses devoirs et le culte de son amour à ceux auxquels on est uni par les liens du sang et aux bienfaiteurs de la patrie. Enfin, en troisième lieu, on ne peut récompenser la vertu autant qu'elle le mérite, comme l'observe aussi Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Et c'est pour ce motif qu'on adjoint à la justice le *respect* par lequel, comme le dit Cicéron (*loc. cit.*), nous vénérons et honorons les hommes qui sont supérieurs en dignité. — Quant à ce qui est dû, son imperfection peut se considérer selon qu'il y a deux sortes de dettes, l'une morale et l'autre légale. C'est ce qui fait distinguer à Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 13) deux sortes de juste. La dette légale est celle qu'on est obligé d'acquitter de par la loi. La justice, qui est la vertu principale, a pour objet propre cette espèce de dette. La dette morale est ce qu'on doit d'après l'honnêteté de la vertu. Comme toute dette implique nécessité, il s'ensuit que cette dernière a deux degrés. Car il y a des choses tellement nécessaires qu'il n'est pas possible sans elles d'avoir une conduite sans tache; celles-là se rapprochent davantage de la nature de ce qui est dû. On peut considérer cette dette par rapport au débiteur lui-même; et dans ce sens elle exige que l'homme se montre aux autres tel qu'il est dans ses paroles et ses actions. C'est pour ce motif qu'on adjoint à la justice la *vérité*, par laquelle, selon l'expression de Cicéron (*loc. cit.*), on dit les choses telles qu'elles sont, telles qu'elles ont été et telles qu'elles seront. On peut aussi la considérer par rapport à celui à qui il est dû, en ce sens qu'on récompense quelqu'un d'après ce qu'il a fait. Pour le bien qu'on en a reçu, on ajoute à la justice la *reconnaissance*, qui renferme, dit Cicéron, le souvenir des services et des bienfaits qu'un autre nous a ren-

(1) C'est là ce qui constitue la perfection de son essence ou de sa nature.

(2) Le mot dû se prend ici dans le sens strict.

dus, et le désir de nous acquitter envers lui ; pour le mal, on joint à cette même vertu la *vengeance*, qui nous porte à punir ou à repousser la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire, dit encore Cicéron.— L'autre dette est nécessaire, selon qu'elle est utile pour ajouter à l'éclat de la vertu, quoique la vertu puisse exister sans elle. C'est à cette dette que se rapportent la *libéralité*, l'*affabilité* ou l'*amitié*, et les autres vertus de ce genre dont Cicéron ne parle pas, parce qu'elles s'écartent beaucoup de ce qui est dû.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vengeance qui se fait par l'autorité de la puissance publique, d'après la sentence du juge, appartient à la justice commutative ; mais la vengeance que l'on exerce de son propre mouvement, sans être contraire à la loi ou qu'on requiert du juge, appartient à la vertu jointe à la justice.

Il faut répondre au *second*, que Macrobe paraît s'être attaché aux deux parties intégrantes de la justice, l'*éloignement du mal*, auquel l'innocence appartient, et la *pratique du bien*, qui comprend les six autres vertus; parmi lesquelles deux paraissent appartenir aux égaux, l'*amitié* qui existe à l'extérieur, et la *concorde* à l'intérieur ; deux regardent les supérieurs, la *piété* qui se rapporte aux parents, et la *religion* à Dieu ; enfin deux aux inférieurs, l'*affection* qui est excitée par ce qu'ils ont de bien, et l'*humanité* par laquelle on vient en aide à leurs besoins. Car saint Isidore dit (*Etym.* lib. x, litt. *H*) qu'on dit que quelqu'un est *humain*, parce qu'il a de l'amour pour ses semblables et qu'il est touché de leur misère; par conséquent l'humanité est la vertu par laquelle nous nous soutenons réciproquement. D'après cela on considère l'*amitié* (1) selon qu'elle règle les relations extérieures, et c'est ainsi qu'Aristote en parle (*Eth.* lib. IV, cap. 6). On peut aussi la considérer selon qu'elle a pour objet propre l'affection, telle qu'elle est définie par le philosophe (*Eth.* lib. VIII et IX). En ce sens il y a trois choses qui appartiennent à l'amitié : la bienveillance qu'on désigne ici sous le nom d'*affection*, la concorde et la bienfaisance à laquelle on donne le nom d'*humanité*. Cicéron n'en a pas parlé, parce que ces vertus s'écartent beaucoup de ce qui est dû, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'*obéissance* est renfermée dans le respect dont parle Cicéron. Car on doit aux personnes éminentes le respect et l'obéissance. La *fidélité* par laquelle on fait ce qu'on dit est comprise dans la vérité relativement à l'observation des promesses ; la vérité va plus loin, comme on le verra (quest. CIX, art. 1 et 3). La *discipline* n'est pas due nécessairement, parce qu'on n'est pas obligé envers un inférieur considéré comme tel, quoique le supérieur puisse être tenu de veiller sur ses inférieurs, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. XXIV, 45) : *C'est le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille.* C'est pour ce motif que Cicéron n'en a pas parlé. D'ailleurs elle peut être contenue sous l'humanité dont parle Macrobe, et l'*équité* sous l'épikie ou l'amitié.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans cette énumération il y a des choses qui appartiennent à la justice particulière et d'autres à la justice légale. La justice particulière comprend le *bon échange*, qui est une habitude par laquelle on maintient l'égalité entre les choses échangées. La justice légale, relativement à ce qu'on doit observer en général, comprend *l'art de gouverner* qui, comme Andronic le dit lui-même, est la science (2) des commutations politiques qui se rapportent à la société. Pour les choses particulières

(1) Celle amitié est l'*affabilité* que nous désignons sous les noms de politesse et d'honnêteté.

(2) Le mot science est, ici comme plus loin, pris dans le sens de Socrate qui appelait toutes les vertus des sciences.

qui se présentent quelquefois en dehors des lois communes, il met le *jugement* qui dirige dans ces circonstances, comme nous l'avons dit dans le Traité de la prudence (quest. LI, art. 4). C'est pourquoi il dit de cette vertu qu'elle est une *justification volontaire*, parce que c'est de son propre arbitre que l'homme observe ce qui est juste d'après elle et non d'après la loi écrite. On attribue ces deux choses à la prudence par rapport à la direction, mais elles reviennent à la justice par rapport à l'exécution. La *dévotion* est le culte parfaitement rendu; par conséquent elle se confond avec la religion; c'est ce qui lui fait dire qu'elle est la science du service de Dieu : et il parle ainsi à la manière de Socrate, qui disait que toutes les vertus étaient des sciences. La *sainteté* revient au même, comme nous le dirons (quest. seq. art. 8). L'*action de grâce* est la même chose que la reconnaissance, dont parle Cicéron ainsi que de la vengeance. La *bienfaisance* peut être la même chose que l'affection dont parle Macrobe. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*Etym.* lib. x, ad litt. *B*) que l'homme bienfaisant est de lui-même prêt à faire le bien et qu'il est doux de parole. Andronic dit lui-même que la bienfaisance est l'habitude de faire le bien volontairement. Quant à la *libéralité*, elle paraît appartenir à l'humanité.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'*épikie* ne s'adjoint pas à la justice particulière, mais à la justice légale, et elle paraît être la même chose que le *bon conseil*, parce que l'une détermine prudemment ce qui est le plus expédient, et l'autre emploie la modération qu'elle sait convenir le mieux (1), comme on le verra (quest. cxx).

QUESTION LXXXI.

DE LA RELIGION.

Nous avons maintenant à nous occuper en particulier de chacune des vertus que nous avons distinguées. Nous traiterons : 1° de la religion; 2° de la piété; 3° du respect; 4° de la reconnaissance; 5° de la vengeance; 6° de la vérité; 7° de l'amitié; 8° de la libéralité; 9° de l'épikie ou de l'équité. Quant aux autres vertus que nous avons énumérées dans l'article précédent, nous en avons parlé, soit dans le traité de la charité où nous nous sommes occupés de la concorde et des autres vertus de ce genre, soit dans le traité de la justice où il a été question du bon échange et de l'innocence. Pour l'art de légiférer ou de gouverner, il a trouvé sa place dans la prudence (2). — A l'égard de la religion il y a trois considérations qui se présentent. — Nous devons examiner : 1° la religion considérée en elle-même; 2° ses actes; 3° les vices qui lui sont opposés. Sur le premier point il y a huit questions à résoudre : 1° La religion consiste-t-elle uniquement à nous mettre en rapport avec Dieu? — 2° Est-elle une vertu? — 3° Est-elle une vertu unique? — 4° Est-elle une vertu spéciale? — 5° Est-elle une vertu théologale? — 6° Doit-on la préférer aux autres vertus morales? — 7° Produit-elle des actes extérieurs? — 8° Est-elle la même chose que la sainteté?

ARTICLE I. — LA RELIGION MET-ELLE SEULEMENT L'HOMME EN RAPPORT AVEC DIEU (3)?

1. Il semble que la religion ne mette pas seulement l'homme en rapport avec Dieu. Car il est dit (Jac. I, 27) : *La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu notre Père, est de visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, et de se conserver pur des souillures de ce siècle.* Or, visiter les veuves et les orphelins, c'est un acte qui se rapporte au prochain; quant à l'exemption des souillures du siècle, c'est une chose qui rentre dans les devoirs que l'homme doit remplir envers lui-même. La religion ne se rapporte donc pas seulement à Dieu.

(1) Cette raison a été ajoutée au texte par Nicolaï.
(2) Voyez plus haut pag. 413.
(3) Billuart définit ainsi la vertu de religion : *Virtus per quam homines Deo tanquam rerum omnium principio debitum cultum exhibent.*

2. Saint Augustin dit (*De civ.* lib. x, cap. 1) que, quoique le langage habituel mette dans la bouche de l'ignorant et du savant qu'il faut garder la religion des alliances, des affinités humaines et de toutes les relations sociales, ce mot ne sauve pas tellement l'équivoque, quand la question a pour objet le culte de la Divinité, que nous puissions dire avec confiance que la religion ne désigne que le culte de Dieu. Le mot religion ne s'emploie donc pas seulement par rapport à Dieu, mais encore par rapport au prochain.

3. Le mot de *latrie* paraît appartenir à la religion, car ce mot signifie *servitude*, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 1). Or, nous ne devons pas seulement servir Dieu, mais encore le prochain, d'après ces paroles de saint Paul (*Gal.* v, 13) : *Servez-vous les uns les autres par une charité spirituelle.* La religion se rapporte donc aussi au prochain.

4. Le culte appartient à la religion. Or, l'homme a un culte non-seulement pour Dieu, mais encore pour le prochain, d'après ce mot de Caton : Honorez vos parents (*cole parentes*). La religion ne nous met donc pas seulement en rapport avec Dieu, mais encore avec nos parents.

5. Tous ceux qui sont dans l'état de grâce sont soumis à Dieu. Or, on n'appelle pas religieux tous ceux qui sont dans cet état, mais seulement ceux qui s'engagent par des vœux et des règles, et qui promettent obéissance à quelques hommes. La religion ne paraît donc pas impliquer un rapport de soumission de l'homme envers Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron dit (*Rhet.* lib. II, *de invent.*) : La religion est une vertu qui rend à une nature supérieure qu'on appelle divine le culte et les honneurs qui lui sont dus.

CONCLUSION. — La religion est une vertu par laquelle les hommes rendent à Dieu le culte et le respect qu'ils lui doivent.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x, ad litt. *R*), le mot *religieux* vient, d'après Cicéron (1), du mot relire (*relegere*), parce qu'on réapprend et qu'on relit en quelque sorte ce qui regarde le culte divin. Ainsi la religion tirerait son nom de ce qu'on relit ce qui appartient au culte divin, parce qu'on doit souvent le repasser dans son cœur, d'après cette parole de l'Ecriture (*Prov.* III, 6) : *Pensez à lui dans toutes vos voies.* D'ailleurs on peut aussi admettre que la religion a été ainsi appelée parce que nous devons choisir de nouveau (*religere*) le Dieu que nous avons perdu par notre négligence, selon la remarque de saint Augustin (2) (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 3). Ou bien on peut faire venir le mot *religio* du verbe relier (*religare*). C'est ce qui fait dire au même docteur (*Lib. de ver. relig. ad. fin*) que la religion nous relie au seul Dieu tout-puissant. — Mais soit que la religion vienne de ce qu'on doit relire souvent les choses divines, soit qu'elle vienne de la réitération du choix de celui que nous avions perdu par négligence, soit qu'elle vienne du mot relier, elle se rapporte proprement à Dieu. Car c'est à lui que nous devons principalement nous attacher, comme à notre principe indéfectible; c'est vers lui que notre choix doit constamment se porter comme vers notre fin dernière; c'est lui que nous perdons par une négligence coupable, et que nous devons recouvrer en croyant et en manifestant notre foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que la religion a deux sortes

(1) Cicéron donne cette étymologie (*De nat. deorum*, lib. II, cap. 28), mais elle est combattue par Lactance (*De instit.* lib. IV, cap. 28).

(2) Saint Augustin a varié sur cette étymologie. Cependant, dans son livre des *Rétractions* (lib. I, cap. 13), il préfère l'étymologie de *religare*. Cette étymologie, suivie par Lactance (*loc. cit.*), par saint Ambroise (*Lib. de virg.*), par saint Jérôme (*in Amos*, cap. 9), est aujourd'hui généralement adoptée.

d'actes : des actes propres et immédiats qu'elle produit et que l'homme ne rapporte qu'à Dieu, comme le sacrifice, l'adoration et les autres actes de cette nature; et des actes qu'elle produit par l'intermédiaire des vertus auxquelles elle commande, en les rapportant au respect de la Divinité. Car la vertu qui a pour objet la fin commande aux vertus qui ont pour objet les moyens. C'est ainsi que par voie de commandement, l'acte de la religion peut consister *à visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction*, ce qui est un acte qui émane de la miséricorde, et *l'exemption des souillures du siècle* appartient aussi impérativement à la religion, mais elle émane de la tempérance ou de quelque autre vertu semblable.

Il faut répondre au *second*, que la religion se rapporte aux devoirs que l'on a à rendre envers ses parents, en prenant ce mot dans un sens large, mais non dans son acception propre. C'est pourquoi, un peu avant le passage cité, saint Augustin dit lui-même : que la religion proprement dite signifie non pas toute espèce de culte, mais le culte de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que le serviteur se rapportant au maître, il est nécessaire que là où il y a une raison propre et spéciale de domination, il y ait une raison propre et spéciale de servitude. Or, il est évident que l'autorité convient à Dieu d'une manière absolument propre et singulière, parce qu'il a fait toutes choses et parce qu'il exerce un empire souverain sur tout ce qui existe. C'est pourquoi il y a une raison toute spéciale de le servir; c'est cette servitude que les Grecs ont désignée du nom de *latrie*, et c'est pour ce motif que ce mot appartient à la religion.

Il faut répondre au *quatrième*, que nous devons honorer les hommes auxquels nous rendons hommage, dont nous conservons le souvenir ou que nous voyons maintenant. Le mot *colere* se dit aussi des choses qui nous sont soumises. Ainsi on appelle les habitants de la campagne *agricolæ*, parce qu'ils cultivent *(colunt)* les champs, et on leur donne aussi le nom d'*incolæ*, parce qu'ils cultivent les lieux qu'ils habitent. Cependant parce qu'on doit spécialement honorer Dieu comme le premier principe de toutes choses, on lui doit aussi un culte tout particulier qu'on désigne en grec par les mots d'*eusebeia* et de *theosebeia* (1), comme on le voit dans saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. x. cap. 1).

Il faut répondre au *cinquième*, que quoiqu'on donne en général le nom de *religieux* à tous ceux qui adorent Dieu, cependant on réserve ce mot à ceux qui dédient leur vie entière au culte divin, en se retirant absolument des affaires du monde; comme on appelle *contemplatifs* non ceux qui contemplent, mais ceux qui consacrent leur vie entière à la contemplation. Les religieux ne se soumettent pas à un homme pour lui-même, mais pour Dieu, d'après ce mot de l'Apôtre (*Gal.* IV, 14) : *Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme Jésus-Christ même.*

ARTICLE II. — LA RELIGION EST-ELLE UNE VERTU?

1. Il semble que la religion ne soit pas une vertu. Car il semble appartenir à la religion de faire révérer Dieu. Or, révérer est un acte de crainte, et la crainte est un don, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XIX, art. 9). La religion n'est donc pas une vertu, mais un don.

2. Toute vertu consiste dans la libre volonté; ce qui la fait définir une habitude élective ou volontaire. Or, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), la *latrie*, qui implique une certaine servitude, appartient à la religion. La religion n'est donc pas une vertu.

(1) Εὐσέβεια (culte légitime) et Θεοσέβεια (culte de Dieu).

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1), l'aptitude de la vertu est mise en nous par la nature; par conséquent les choses qui appartiennent aux vertus sont du dictamen de la raison naturelle. Or, il appartient à la religion d'honorer la Divinité par des cérémonies; cependant les préceptes cérémoniels, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XCIX, art. 3 ad 2, et quest. CI), ne dépendent pas du dictamen de la raison naturelle. Par conséquent la religion n'est pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Car elle est comptée parmi les autres vertus, comme on le voit (quest. préc.).

CONCLUSION. — **Puisqu'il appartient à la religion de rendre à Dieu l'honneur et le respect qui lui sont dus, on doit la compter nécessairement parmi les vertus.**

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 3, et 1ª 2ª, quest. LV, art. 3 et 4), la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonnes aussi ses œuvres. C'est pourquoi il est nécessaire de dire que tout acte bon appartient à une vertu. Or, il est évident que c'est une bonne chose de rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit; parce que, par là même qu'on rend à un autre ce qu'on lui doit, on se trouve dans une juste proportion à son égard et convenablement ordonné par rapport à lui. Or, l'ordre appartient à l'essence du bien comme le mode et l'espèce, ainsi qu'on le voit dans saint Augustin (*Lib. de nat. boni,* cap. 3). Par conséquent, puisqu'il appartient à la religion de rendre à quelqu'un, c'est-à-dire à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est évident que la religion est une vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que révérer Dieu est un acte du don de crainte. Mais il appartient à la religion de faire quelque chose en vue de le révérer. D'où il ne résulte pas que la religion soit la même chose que le don de crainte, mais qu'elle se rapporte à lui comme à quelque chose de plus élevé qu'elle; car les dons l'emportent sur les vertus morales, ainsi que nous l'avons vu (quest. IX, art. 1 ad 3, et 1ª 2ª, quest. LXVIII, art. 8).

Il faut répondre au *second*, que le serviteur peut volontairement rendre à son maître ce qu'il lui doit, et il fait ainsi de nécessité vertu quand il accomplit son devoir de lui-même. En rendant à Dieu la soumission qu'on lui doit, on peut aussi faire un acte de vertu, selon qu'on le fait volontairement.

Il faut répondre au *troisième,* que la raison naturelle nous dit que l'homme doit faire quelque chose pour honorer Dieu; mais elle ne détermine pas s'il doit faire une chose ou une autre; ceci est réglé par le droit divin ou humain (1).

ARTICLE III. — LA RELIGION EST-ELLE UNE VERTU QUI SOIT UNE?

1. Il semble que la religion ne soit pas une vertu qui soit une. Car la religion nous met en rapport avec Dieu, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). Or, en Dieu il y a trois personnes et une foule d'attributs qui diffèrent au moins rationnellement. Or, la diversité rationnelle de l'objet suffit pour rendre les vertus diverses, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. I, art. 2 ad 2). La religion n'est donc pas une vertu unique.

2. Une même vertu n'a qu'un acte; car les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, il y a beaucoup d'actes de religion, comme l'adoration, les vœux, la prière, le sacrifice, etc. La religion comme vertu n'est donc pas une.

3. L'adoration appartient à la religion. Or, on n'adore pas les images de la même manière qu'on adore Dieu. Par conséquent, puisqu'on distingue

(1) Le droit divin comprend les prescriptions qui ont été établies par Dieu sous l'ancienne loi, et par Jésus-Christ sous la loi nouvelle, et le droit humain les prescriptions de l'Eglise à l'égard des cérémonies du culte et de la liturgie en général.

les vertus selon la diversité des rapports, il semble que la religion ne soit pas une vertu qui soit une.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ephes.* IV, 5) : *Il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi.* Or, la vraie religion fait profession de la foi en un seul Dieu. Cette vertu est donc une.

CONCLUSION. — La religion se rapportant à un seul Dieu, comme au seul principe de la création et du gouvernement de l'univers, elle est une vertu absolument une.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. LIV, art. 2 et 3), l'habitude se distingue selon la nature diverse de l'objet. Or, il appartient à la religion de révérer un seul Dieu sous un seul rapport, c'est-à-dire selon qu'il est le premier principe de la création et du gouvernement de l'univers. C'est pourquoi il dit lui-même (*Malach.* I, 6) : *Si je suis votre Père, où est l'honneur que vous me rendez?* Car c'est au père à produire et à gouverner. Il est donc évident pour ce motif que la religion est une vertu qui est une.

Il faut répondre au *premier* argument, que les trois personnes divines sont un seul principe de la création et du gouvernement de l'univers; c'est pourquoi on les sert par une seule religion. Les différentes raisons des attributs divins reviennent à la raison du premier principe; car Dieu produit et gouverne tout par la sagesse, la volonté et la puissance de sa bonté. C'est ce qui fait que la vertu de religion est une.

Il faut répondre au *second*, que l'homme sert Dieu et lui rend son culte par un même acte; car le culte se rapporte à l'excellence de Dieu, à qui l'on doit le respect, et la servitude se rapporte à l'abaissement de l'homme, qui, par sa condition, est obligé de témoigner son respect à Dieu. Tous les actes qu'on attribue à la religion appartiennent à ces deux choses; parce que par tous ces actes l'homme reconnaît l'excellence de la Divinité et sa dépendance à son égard, soit en lui offrant quelque chose, soit en s'unissant à quelque chose de divin.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne rend pas un culte religieux aux images selon qu'on les considère en elles-mêmes comme des êtres, mais selon qu'elles se rapportent au Dieu incarné. Ainsi le mouvement qui se porte vers l'image, en tant qu'image, ne s'arrête pas à elle, mais il s'élève à celui qu'elle représente. C'est pourquoi, de ce qu'on rend un culte religieux aux images du Christ (1), ni la raison de latrie, ni la vertu de religion ne sont pour cela diverses.

ARTICLE IV. — LA RELIGION EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE DISTINCTE DES AUTRES (2)?

1. Il semble que la religion ne soit pas une vertu spéciale distincte des autres. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 4) : Le vrai sacrifice est tout ce qu'on fait pour être uni à Dieu par une sainte société. Or, le sacrifice appartient à la religion. Toute œuvre de vertu appartient donc aussi à la religion, et par conséquent elle n'est pas une vertu spéciale.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* X, 31) : *Faites tout pour la gloire de Dieu.* Or, il appartient à la religion de faire certaines choses pour le révérer, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1, et art. 2). Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

(1) Voyez ce que saint Thomas dit du culte qu'on doit rendre aux images des saints (quest. XCIV, art. 2 ad 1) et aux images du Christ (part. III, quest. XXV).

(2) Billuart observe que, quoique la religion soit une vertu spéciale, on peut cependant dire qu'elle est générale, soit parce qu'elle rapporte à son objet les actes de toutes les autres vertus, d'après ces paroles de saint Jacques : *Visitare pupillos et viduas est religio munda*, soit parce que son acte propre exige d'autres vertus, comme la foi, la charité.

3. La charité par laquelle on aime Dieu n'est pas une vertu spécialement distincte de la charité par laquelle on aime le prochain. Or, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 8), l'honneur et l'amour ont la plus grande affinité. La religion par laquelle on honore Dieu n'est donc pas une vertu spécialement distincte du respect, de la soumission ou de la piété, qui sont les vertus par lesquelles on honore le prochain. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Mais c'est le *contraire*. La religion est une partie de la justice distincte de toutes les autres.

CONCLUSION. — La religion est une vertu spéciale, distincte des autres, puisque par elle on rend à Dieu un honneur spécial.

Il faut répondre que puisque la vertu se rapporte au bien, là où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait aussi une vertu particulière. Le bien auquel la religion se rapporte consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Comme on doit honorer les êtres en raison de leur excellence, et que d'ailleurs Dieu a une excellence toute singulière, puisqu'il surpasse infiniment tout ce qui existe sous tous les rapports, il s'ensuit qu'on doit l'honorer tout spécialement. C'est ainsi que dans les choses humaines on honore diversement les personnes selon la nature diverse de leur supériorité. Les honneurs qu'on rend à son père ne sont pas les mêmes que ceux qu'on rend à son roi, et ainsi des autres. D'où il est manifeste que la religion est une vertu spéciale.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que toute œuvre de vertu est un sacrifice, dans le sens qu'elle a pour but de révérer Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que la religion soit une vertu générale, cela prouve seulement qu'elle commande à toutes les autres vertus, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1).

Il faut répondre au *second*, que toutes les choses qu'on fait pour la gloire de Dieu appartiennent à la religion, non comme à la vertu dont elles émanent, mais comme à la vertu qui les commande. Les actes qui par la nature de leur espèce ont pour objet de révérer Dieu, sont les seuls qui émanent d'elle.

Il faut répondre au *troisième*, que l'objet de l'amour est le bien, tandis que l'objet de l'honneur ou du respect est ce qui excelle. La bonté de Dieu se communique à la créature, mais l'excellence de sa bonté est incommunicable. C'est pourquoi la charité par laquelle on aime Dieu n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle on aime le prochain ; tandis que la religion par laquelle on l'honore se distingue des vertus par lesquelles nous honorons nos semblables.

ARTICLE V. — LA RELIGION EST-ELLE UNE VERTU THÉOLOGALE ?

1. Il semble que la religion soit une vertu théologale. Car saint Augustin dit (*Ench.* cap. 3) qu'on rend un culte à Dieu par la foi, l'espérance et la charité, qui sont des vertus théologales. Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Elle est donc une vertu théologale.

2. On appelle théologale la vertu qui a Dieu pour objet. Or, la religion a Dieu pour objet, puisqu'elle ne se rapporte qu'à lui, comme nous l'avons dit (art. 1). Elle est donc une vertu théologale.

3. Toute vertu est ou théologale, ou intellectuelle, ou morale, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1ª 2ª, quest. LVII, LVIII et LXII). Or, il est évident que la religion n'est pas une vertu intellectuelle, parce que sa perfection ne se considère pas d'après la perception du vrai ; elle n'est pas non plus une vertu morale dont le propre est de tenir un milieu entre deux ex-

trêmes ; car on ne peut pas trop honorer Dieu, d'après ce mot de l'Écriture (*Eccli.* XLIII, 33) : *Vous qui bénissez le Seigneur, exaltez-le autant que vous le pouvez, car il est au-dessus de toute louange.* Il faut donc qu'elle soit une vertu théologale.

Mais c'est le *contraire*. Elle est une partie de la justice, qui est une vertu morale (1).

CONCLUSION. — Dieu étant plutôt la fin de la religion que son objet ou sa matière, il s'ensuit qu'elle n'est pas une vertu théologale, mais morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la religion est la vertu qui rend à Dieu le culte qui lui est dû. On considère donc dans la religion deux choses : 1° ce que la religion rend à Dieu, c'est-à-dire le culte qui est, par rapport à cette vertu, sa matière et son objet ; 2° l'être auquel ce devoir est rendu, c'est-à-dire Dieu que nous honorons, sans que les actes par lesquels nous lui rendons un culte l'atteignent, comme nous l'atteignons par la foi, quand nous croyons à lui. C'est pour cela que nous avons dit (quest. I, art. 1, 2 et 4) que Dieu est l'objet de la foi, non-seulement en tant que nous le croyons, mais en tant que nous croyons à lui. Au contraire, nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû, dans le sens que les actes par lesquels nous l'honorons ont pour but de le révérer, tels que les oblations des sacrifices et les autres actes semblables. D'où il est manifeste que Dieu ne se rapporte pas à la vertu de religion, comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin. C'est pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale dont l'objet est la fin dernière ; mais elle est une vertu morale ayant pour objet ce qui mène à cette fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance ou la vertu qui opère pour une fin commande toujours la puissance ou la vertu dont l'action se rapporte aux moyens qui mènent à cette fin. Les vertus théologales, qui sont la foi, l'espérance et la charité, produisent un acte qui a Dieu pour objet propre ; il s'ensuit qu'elles commandent l'acte de la religion, dont les œuvres se rapportent à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'on honore Dieu par la foi, l'espérance et la charité.

Il faut répondre au *second*, que la religion met l'homme en rapport avec Dieu, considéré, non comme son objet, mais comme sa fin.

Il faut répondre au *troisième*, que la religion n'est ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice. Son milieu se considère, non relativement aux passions, mais d'après l'égalité qui doit régner dans les œuvres que l'on fait pour Dieu. Toutefois je n'emploie pas ce mot d'*égalité* dans un sens absolu, parce qu'on ne peut pas rendre à Dieu autant qu'on lui doit, mais on doit l'entendre d'après la nature des forces humaines et de la bonté de Dieu qui les accepte. En ce qui regarde le culte divin, il peut y avoir excès (2), non sous le rapport de la quantité, mais d'après d'autres circonstances, par exemple, parce qu'on rend un culte divin à celui auquel on ne doit pas le rendre, ou quand on ne le doit pas, par suite d'autres circonstances qui empêchent de le faire.

ARTICLE VI. — DOIT-ON PRÉFÉRER LA RELIGION AUX AUTRES VERTUS MORALES?

1. Il semble qu'on ne doive pas préférer la religion aux autres vertus morales. Car la perfection de la vertu morale consiste en ce qu'elle atteint

(1) La religion est à Dieu ce que la justice est au prochain. La justice ne se rapporte pas au prochain immédiatement, mais à la chose qui lui est due ; de même la religion ne se rapporte pas à Dieu immédiatement, mais elle a pour objet propre le culte qui lui est dû.

(2) Les vices ainsi opposés à la vertu de religion se rapportent à la superstition.

le milieu, comme on le voit (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, la religion ne peut atteindre le milieu de la justice, parce qu'elle ne rend pas absolument à Dieu autant qu'il lui est dû. La religion n'est donc pas meilleure que les autres vertus morales.

2. A l'égard de ce qu'on donne aux hommes, l'acte paraît d'autant plus louable qu'il se rapporte à quelqu'un qui est davantage dans le besoin. Ainsi il est dit (Is. LVIII, 7) : *Rompez votre pain avec celui qui a faim.* Or, Dieu n'a pas besoin que nous lui rendions quelque chose, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* XV, 2) : *J'ai dit au Seigneur : vous êtes mon Dieu, puisque vous n'avez pas besoin de mes biens.* La religion paraît donc moins louable que les autres vertus par lesquelles nous secourons nos semblables.

3. Plus on agit par nécessité et moins l'acte que l'on fait est louable, d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* IX, 16) : *Si je prêche l'Evangile ce n'est point pour moi un sujet de gloire; puisque c'est pour moi une nécessité.* Or, où la dette est la plus grande, la nécessité est la plus pressante. Par conséquent puisque l'homme rend à Dieu ce qui lui est dû absolument, il semble que la religion soit la moins louable de toutes les vertus humaines.

Mais c'est le *contraire*. Dans la loi ancienne (*Ex.* XX) on place en premier lieu les préceptes qui appartiennent à la religion, comme les plus importants. Or, l'ordre des préceptes est proportionné à l'ordre des vertus, parce que les préceptes de la loi ont les actes des vertus pour objet. La religion est donc la principale des vertus morales.

CONCLUSION. — La religion étant de toutes les vertus morales celle qui se rapproche le plus de Dieu, elle est aussi nécessairement la plus excellente.

Il faut répondre que les moyens tirent leur bonté de leur rapport avec la fin. C'est pourquoi ils sont d'autant meilleurs qu'ils s'en rapprochent davantage. Or, les vertus morales, comme nous l'avons vu (art. préc. *in corp.* et ad 1, et quest. IV, art. 7), ont pour objet des moyens qui se rapportent à Dieu, comme à leur fin. La religion approchant plus de Dieu que les autres vertus morales, dans le sens qu'elle fait ce qui regarde directement et immédiatement le culte divin (1), il s'ensuit qu'elle l'emporte sur elles.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'excellence de la vertu consiste dans la volonté, mais non dans la puissance. C'est pourquoi si l'on est dans l'impuissance d'atteindre le milieu que la justice requiert, la vertu de religion n'en est pas moins noble, pourvu qu'il n'y ait pas eu défaut de la part de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que dans les services qu'on rend aux autres pour leur utilité, l'acte est plus louable quand il s'adresse à un indigent, parce qu'il est plus utile. Mais on n'offre rien à Dieu pour son utilité; tout ce que nous faisons pour lui est dans notre intérêt et pour sa gloire.

Il faut répondre au *troisième*, que quand il y a nécessité, on ne peut avoir la gloire de faire une œuvre de surérogation; mais le mérite de la vertu n'est pas exclu pour cela, si on agit volontairement. Par conséquent l'objection n'est pas concluante.

ARTICLE VII. — LA RELIGION PRODUIT-ELLE DES ACTES EXTÉRIEURS (2)?

1. Il semble que la religion ne produise pas d'actes extérieurs. Car saint Jean dit (IV, 24) : *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent le fassent en esprit et en vérité.* Or, les actes extérieurs n'appartiennent pas à l'esprit,

(1) Les actes des vertus morales se rapportent à Dieu par l'intermédiaire de la religion ou de la charité qui préside à la religion.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des trinitaires et de celle des déistes, qui voulaient qu'on n'adorât Dieu qu'en esprit, et qui condamnaient le culte extérieur. Voyez à cet égard le concile de Trente (sess. XXII, cap. 5).

mais plutôt au corps. La religion à laquelle appartient l'adoration ne produit donc pas d'actes extérieurs, mais seulement des actes intérieurs.

2. La religion a pour fin de rendre à Dieu le respect et l'honneur qui lui sont dus. Or, c'est manquer de respect à un supérieur que de lui rendre ce qui appartient, à proprement parler, à des inférieurs. Par conséquent, puisque ce que l'homme fait par des actes corporels paraît se rapporter proprement aux besoins de ses semblables, ou aux honneurs qu'on rend à des créatures inférieures, il semble par là qu'on ne puisse pas convenablement l'employer pour rendre un culte à la Divinité.

3. Saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VI, cap. 10) loue Sénèque de ce qu'il blâme ceux qui offraient aux idoles ce qu'on a coutume d'offrir aux hommes, parce que ce qui convient aux mortels ne convient pas aux immortels. Or, ces choses conviennent encore beaucoup moins au vrai Dieu, qui est *au-dessus de tous les dieux*. Il semble donc répréhensible d'honorer Dieu par des actes corporels, et par conséquent la religion ne produit aucun de ces actes.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* LXXXIII, 3) : *Mon cœur et ma chair se sont élevés vers le Dieu vivant*. Or, comme les actes intérieurs appartiennent au cœur, de même les actes extérieurs appartiennent aux membres de la chair. Il semble donc qu'on ne doive pas seulement honorer Dieu par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs.

CONCLUSION. — La vertu de religion est perfectionnée non-seulement par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs, non principalement, mais secondairement et selon qu'ils se rapportent aux actes intérieurs.

Il faut répondre que nous rendons à Dieu honneur et respect, non pour lui-même, parce que par lui-même il est rempli d'une gloire à laquelle la créature ne peut rien ajouter, mais à cause de nous, parce que, par là même que nous révérons et que nous honorons Dieu, notre esprit lui est soumis, et c'est en cela que consiste sa perfection. Car une chose est parfaite par là même qu'elle est soumise à son supérieur, comme le corps par là même qu'il est vivifié par l'âme, et l'air par là même qu'il est éclairé par le soleil. Mais l'âme humaine a besoin pour s'unir à Dieu d'y être amenée par les choses sensibles; parce que selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par la connaissance que les créatures nous en donnent*. C'est pourquoi dans le culte divin il est nécessaire d'employer des choses corporelles et de s'en servir comme de signes, pour exciter l'âme humaine aux actes spirituels qui l'unissent à Dieu. C'est ce qui fait que la religion produit principalement des actes intérieurs qui se rapportent par eux-mêmes au culte; tandis qu'elle produit des actes extérieurs secondairement et selon qu'ils se rapportent aux actes intérieurs.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur parle des actes intérieurs comme étant ce qu'il y a de principal et ce qu'on se propose absolument dans le culte divin (1).

Il faut répondre au *second*, qu'on n'offre pas à Dieu ces actes extérieurs, comme s'il en avait besoin, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XLIX, 13) : *Mangerai-je la chair des taureaux ou boirai-je le sang des boucs?* mais on les offre à Dieu en signe des actes intérieurs et spirituels qu'il agrée. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 5) : Le sacrifice

(1) Le Seigneur s'élève contre les juifs et les samaritains, qui faisaient peu de cas du culte intérieur, et qui ne s'attachaient qu'au culte extérieur.

visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on se moque des idolâtres parce qu'ils offraient aux idoles ce qui appartient aux hommes, non comme des signes qui les excitaient à des œuvres spirituelles, mais comme des choses qui étaient par elles-mêmes agréables à leurs dieux et aussi parce que ces choses étaient vaines et honteuses (1).

ARTICLE VIII. — LA RELIGION EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA SAINTETÉ?

1. Il semble que la religion ne soit pas la même chose que la sainteté. Car la religion est une vertu spirituelle, comme nous l'avons vu (art. 4 huj. quæst.). Or, il est dit que la sainteté est une vertu générale, puisque c'est elle qui rend fidèle observateur des choses justes qui se rapportent à Dieu, d'après Andronic. La sainteté n'est donc pas la même chose que la religion.

2. La sainteté paraît impliquer la pureté ; car saint Denis dit (*De div. nom.* lib. XII) que la sainteté est exempte de toute souillure, qu'elle est la pureté parfaite et absolument sans tache. Or, la pureté paraît appartenir surtout à la tempérance qui exclut les souillures corporelles. Puisque la religion appartient à la justice, il semble donc que la sainteté ne soit pas la même chose que la religion.

3. Les choses qui se divisent par opposition ne sont pas identiques. Or, dans une énumération des parties de la justice, la sainteté se divise par opposition à la religion, comme nous l'avons vu (quest. LXXX). La sainteté n'est donc pas la même chose que cette dernière vertu.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Luc. I, 75) : *Servons-le dans la sainteté et la justice*. Or, le service de Dieu appartient à la religion, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst. ad 3, et art. 3 ad 2). La religion n'est donc pas la même chose que la sainteté.

CONCLUSION. — Quoique la religion et la sainteté soient essentiellement une même chose, cependant elles sont rationnellement distinctes, parce que l'esprit de l'homme s'applique à Dieu par la sainteté, tandis que par la religion on le sert dans ce qui appartient spécialement à son culte.

Il faut répondre que le mot de sainteté paraît impliquer deux choses : 1° La pureté, et le mot grec se rapporte bien à cette signification, car on dit ἅγιος comme s'il y avait sans terre (2) (α privatif, γῆ, terre). 2° Il implique la fermeté. C'est ainsi que les anciens appelaient *saint* ce qui était protégé par les lois et qu'on ne devait pas violer. D'où il est arrivé que l'on a appelé sanctionné (*sancitum*) ce qui a été confirmé par une loi. D'après les Latins le mot *saint* peut aussi se rapporter à la pureté (3). Ainsi *sanctus* peut signifier *teint de sang* (*sanguine tinctus*), parce qu'autrefois ceux qui voulaient être purifiés étaient marqués du sang de la victime (4), comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. X, ad litt. *S*). — Dans ces deux sens il est convenable d'attribuer la sainteté à tout ce qui sert au culte divin ; de telle sorte qu'on dit non-seulement que les hommes, mais encore que le temple, les vases et toutes les autres choses semblables sont sanctifiés par là même qu'on les a employés au culte divin. Car la pureté est nécessaire pour que l'âme s'élève

(1) Saint Augustin fait avec énergie le tableau de toutes ces turpitudes (*De civ. Dei*, lib. VI, cap 7).

(2) Origène indique cette interprétation (*Hom.* II, *in Levit.*), mais il ne la fait pas reposer sur l'étymologie de ce mot.

(3) C'est le sens que lui donnent Cicéron (*De offic.* lib. I) : *Pietate ac sanctitate deos placatos reddi*, et Virgile (*Eneid.* lib. XII) : *Sancta ad vos anima atque istius inscia culpæ descendam.*

(4) Saint Isidore fait sans doute allusion à ces paroles de saint Paul : *Et omnia penè in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio.*

à Dieu, parce qu'elle est souillée du moment qu'elle s'attache aux choses inférieures, comme tout être se souille en se mêlant à ce qui vaut moins que lui; tel que l'argent mêlé avec du plomb. Puisqu'il faut que l'âme se dégage des choses inférieures pour pouvoir s'unir à ce qui est plus élevé, il s'ensuit que sans la pureté elle ne peut pas s'attacher à Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* XII, 14) : *Tâchez d'avoir la paix avec tout le monde et de vivre dans la sainteté sans laquelle personne ne verra Dieu.* La fermeté est nécessaire pour que l'âme adhère à Dieu; car elle s'attache à lui comme à sa fin dernière et à son premier principe, et il faut que ces bases soient absolument immuables. D'où l'Apôtre disait (*Rom.* VIII, 38) : *Je suis certain que ni la mort, ni la vie ne me séparera de la charité de Dieu.* — Si donc on appelle sainteté la vertu par laquelle l'âme humaine s'unit à Dieu par elle-même et par ses actes, elle ne diffère pas de la religion essentiellement, elle n'en diffère que rationnellement. Car on appelle religion la vertu d'après laquelle on rend à Dieu le service qui lui est dû en ce qui concerne spécialement le culte divin, comme les sacrifices, les oblations, etc.; tandis qu'on donne le nom de sainteté à la vertu d'après laquelle l'homme ne rapporte pas seulement à Dieu ces choses, mais encore les œuvres des autres vertus, ou bien la vertu d'après laquelle l'homme se dispose au culte divin par des bonnes œuvres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sainteté est une vertu spéciale dans son essence, et sous ce rapport elle est en quelque sorte la même que la religion. Mais elle est générale en ce sens que par l'empire qu'elle exerce sur tous les actes des vertus, elle les rapporte au bien divin; comme on dit que la justice légale est une vertu générale dans le sens qu'elle rapporte les actes de toutes les vertus au bien général.

Il faut répondre au *second*, que la tempérance opère la pureté, cependant elle n'a la nature de la sainteté qu'autant qu'elle se rapporte à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, à l'égard de la virginité (*Lib. de virg.* cap. 8), qu'on l'honore, non pour elle-même, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la sainteté est distincte de la religion comme nous l'avons expliqué. Elles ne diffèrent donc pas en réalité, mais rationnellement, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXXXII.

DE LA DÉVOTION.

Nous avons maintenant à nous occuper des actes de religion, et d'abord des actes intérieurs qui sont les plus importants; ensuite des actes extérieurs qui sont secondaires. Les actes intérieurs de la religion paraissent être la dévotion et la prière. Nous devons donc traiter : 1° de la dévotion; 2° de la prière. — Sur la dévotion il y a quatre questions à examiner : 1° La dévotion est-elle un acte spécial? — 2° Est-elle un acte de religion? — 3° De la cause de la dévotion. — 4° De son effet.

ARTICLE I. — LA DÉVOTION EST-ELLE UN ACTE SPÉCIAL?

1. Il semble que la dévotion ne soit pas un acte spécial. Car ce qui est un mode d'autres actes ne paraît pas être un acte spécial. Or, la dévotion paraît appartenir au mode des autres actes. Car il est dit (II. *Paral.* XXIX, 31) : *Toute la multitude offrit des hosties, des louanges et des holocaustes avec un esprit rempli de dévotion.* La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

2. Aucun acte spécial ne se trouve dans divers genres d'actes. Or, la dévotion existe dans des actes de divers genres, dans les actes corporels

aussi bien que dans les actes spirituels; car on dit qu'on médite dévotement et qu'on fait de même une génuflexion. La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

3. Tout acte spécial appartient à une puissance appétitive ou cognitive. Or, la dévotion n'est propre ni à l'une ni à l'autre, comme on le voit en passant en revue chacune des espèces d'actes de ces deux puissances que nous avons énoncées (part. I, quest. LXXX, et 1ª 2ª, quest. XXIII, art. 4). La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

Mais c'est le *contraire*. Nous méritons par nos actes, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. XXI, art. 3 et 4). Or, la dévotion est une raison particulière de mérite. Elle est donc un acte spécial.

CONCLUSION. — La dévotion est un acte spécial de la volonté qui est toujours prête à faire immédiatement tout ce qui regarde le service et la gloire de Dieu.

Il faut répondre que le mot *dévotion* vient du mot *dévouer*. Ainsi on appelle dévots ceux qui se dévouent en quelque sorte à Dieu pour lui être totalement soumis. C'est pourquoi les gentils donnaient autrefois ce nom à ceux qui vouaient leur vie aux idoles pour le salut de leur armée, comme Tite Live le raconte des deux Décius (1) (*Decad.* 1, lib. VIII, cap. 8, et lib. X, cap. 28). Par conséquent, la dévotion n'est rien autre chose que la volonté de se livrer immédiatement à ce qui regarde le service de Dieu. D'où il est dit (*Ex.* XXXV, 21) : *Que la multitude des enfants d'Israël offrirent les prémices au Seigneur avec une volonté ardente et dévouée.* Or, il est évident que la volonté empressée de faire ce qui appartient au service de Dieu est un acte spécial, et que par là même la dévotion est un acte spécial de la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que le moteur impose au mouvement du mobile son mode ou sa mesure. Or, la volonté meut les autres puissances de l'âme pour qu'elles produisent leurs actes, et selon qu'elle est la fin, elle se meut elle-même vers les moyens, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. VIII, art. 2). C'est pourquoi la dévotion étant un acte de la volonté de l'homme qui s'offre lui-même à Dieu pour le servir, selon qu'il est sa fin dernière, il s'ensuit qu'elle impose aux actes humains leur mesure, soit qu'ils appartiennent à la volonté qui a pour objet les moyens, soit qu'ils appartiennent aux autres puissances qu'elle meut.

Il faut répondre au *second*, que la dévotion se trouve dans divers genres d'actes, non comme l'espèce de ces genres, mais comme l'impulsion du moteur se rencontre virtuellement dans les mouvements des mobiles (2).

Il faut répondre au *troisième*, que la dévotion est un acte de la partie appétitive de l'âme et un mouvement de la volonté, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LA DÉVOTION EST-ELLE UN ACTE DE RELIGION?

1. Il semble que la dévotion ne soit pas un acte de religion. Car la dévotion, comme nous l'avons dit (art. préc.), consiste à se donner à Dieu. Or, on se donne à Dieu surtout par la charité, parce que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), l'amour divin produit l'extase, ne laissant pas à eux-mêmes ceux qui en sont embrasés, mais les livrant à ce qu'ils aiment. La dévotion est donc plutôt un acte de charité que de religion.

2. La charité précède la religion. Or, la dévotion paraît précéder la cha-

(1) Décius le père, qui se dévoua dans un combat contre les Latins (lib. VIII, cap. 9), et Décius le fils, qui suivit l'exemple du père dans une expédition contre les Gaulois (lib. X, cap. 28).

(2) Car la dévotion anime tous nos actes intérieurs et extérieurs, et les emploie au service de Dieu.

rité; parce que la charité est représentée dans les Ecritures par le feu (1), tandis que la dévotion l'est par la graisse (2) qui est la matière du feu (*Cant.* VIII, 6, et *Ps.* LXII, 6). La dévotion n'est donc pas un acte de religion.

3. Par la religion l'homme ne se rapporte qu'à Dieu, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Or, la dévotion se rapporte aussi aux hommes. Car il y en a qui sont dévots envers quelques saints ; et l'on dit aussi que les sujets sont dévoués (*devoti*) à leurs maîtres. C'est ainsi que le pape saint Léon dit (*Serm.* VIII *de Pass. Dom.*) que les Juifs étant en quelque sorte dévoués aux lois romaines se sont écriés : *Nous n'avons pas d'autre roi que César.* La dévotion n'est donc pas un acte de religion.

Mais c'est le *contraire.* Le mot *dévotion* vient du mot *devovere*, faire vœu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le vœu est un acte de religion (3). Donc la dévotion aussi.

CONCLUSION. — Puisque c'est à la religion à faire ce qui regarde le culte divin, il est nécessaire que l'acte de dévotion, qui est la volonté de faire avec empressement ces mêmes choses, se rapporte à elle.

Il faut répondre qu'il appartient à la même vertu de vouloir faire une chose et d'avoir la volonté prête à l'exécuter ; parce que ces deux actes ont le même objet. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la justice est la vertu par laquelle les hommes veulent et font ce qui est juste. Or, il est évident que c'est à la religion qu'il appartient en propre de faire ce qui regarde le culte ou le service divin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 1, 2 et 3). Par conséquent, c'est aussi à elle qu'il appartient d'avoir la volonté prête à exécuter ces choses ; ce qui constitue la dévotion. D'où il est évident que la dévotion est un acte de religion.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la charité que l'homme se livre immédiatement à Dieu, en s'attachant à lui par l'union de son esprit (4) : mais que l'homme se livre à Dieu pour faire les œuvres de son culte, ceci appartient immédiatement à la religion et médiatement à la charité qui est le principe de la religion.

Il faut répondre au *second*, que la graisse du corps est produite par la chaleur naturelle digestive, et elle conserve cette chaleur en lui servant, pour ainsi dire, d'aliment. De même la charité et la dévotion s'entretiennent mutuellement, dans le sens que l'amour nous rend plus empressés à servir un ami et que la dévotion alimente aussi la charité, comme toute amitié se conserve et s'augmente quand on s'exerce à en multiplier les actes et qu'on s'en occupe dans son esprit.

Il faut répondre au *troisième*, que la dévotion que l'on a pour les saints vivants ou morts ne s'arrête pas à eux, mais elle va jusqu'à Dieu, puisque c'est Dieu que nous vénérons dans ses serviteurs (5). Mais le dévouement que les serviteurs ont pour leurs maîtres temporels est d'une autre nature ; comme servir Dieu est tout autre chose que de servir les hommes.

ARTICLE III. — LA CONTEMPLATION OU LA MÉDITATION EST-ELLE CAUSE DE LA DÉVOTION (6)?

1. Il semble que la contemplation ou la méditation ne soit pas cause de

(1) *Lampades ignis atque flammarum* (*Cor.* VIII, 6).

(2) *Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea* (*Ps.* LXII, 6).

(3) *Venite et reddite Domino Deo vestro* (*Ps.* LXXV).

(4) *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (*Cor.* VI, 17).

(5) Pour le culte des saints, voyez la question suivante (art. 4 et 11).

(6) La dévotion est nécessaire à tous les fidèles, mais elle l'est surtout aux ministres de Dieu, et saint Thomas indique dans cet article les moyens par lesquels on peut l'alimenter et l'accroître.

la dévotion. Car aucune cause n'empêche son effet. Or, les méditations subtiles des choses intelligibles sont bien des fois des obstacles à la dévotion. La contemplation ou la méditation n'en est donc pas une cause.

2. Si la contemplation était une cause propre et directe de la dévotion, il faudrait que les choses qui sont de la plus haute contemplation excitassent davantage la dévotion. Or, c'est le contraire; car souvent la méditation de la passion du Christ et des autres mystères de son humanité excitent une dévotion plus grande que la méditation de la grandeur divine. La contemplation n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

3. Si la contemplation était la cause propre de la dévotion, il faudrait que ceux qui sont plus aptes à la contemplation fussent aussi ceux qui le sont le plus à la dévotion. Or, l'expérience prouve le contraire; car la dévotion se trouve souvent dans des hommes simples et dans des femmes qui sont incapables de contempler. La contemplation n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* xxxviii, 4) : *Dans ma méditation le feu s'embrasera*. Or, le feu spirituel produit la dévotion. La méditation en est donc la cause.

CONCLUSION. — Quoique Dieu soit la cause extérieure de la dévotion, la méditation de sa divine bonté et la considération de notre faiblesse et de notre fragilité sont les causes intérieures qui y disposent le mieux.

Il faut répondre que la cause extrinsèque et principale de la dévotion, c'est Dieu. Saint Ambroise exprime ce sentiment quand il dit (*Sup. Luc.* cap. 9) que Dieu appelle ceux qu'il daigne appeler, qu'il rend religieux celui qu'il veut, et que s'il l'eût voulu, il aurait fait des samaritains qui étaient irréligieux des hommes dévots (1). Mais la cause intrinsèque doit être par rapport à nous la méditation ou la contemplation. Car nous avons dit (art. 1 huj. quæst.) que la dévotion est un acte de la volonté qui porte l'homme à se livrer avec empressement au service de Dieu. Or, tout acte de la volonté procède d'une considération quelconque, parce que le bien que l'intellect perçoit est l'objet de la volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 8, et lib. x, cap. 1) que la volonté vient de l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la méditation soit la cause de la dévotion, parce que c'est par la méditation que l'homme conçoit le dessein de se livrer au service de Dieu (2). — En effet il y est porté par deux considérations. La première résulte de la bonté de Dieu et de ses bienfaits, d'après cette parole de David (*Ps.* lxxii, 27) : *Il m'est bon de m'attacher à Dieu et de mettre dans le Seigneur mon espérance*. Cette considération excite l'amour qui est la cause prochaine de la dévotion. La seconde regarde l'homme qui observe ses défauts et qui sent par là même le besoin de s'appuyer sur Dieu, suivant ces autres paroles du même prophète (*Ps.* cxx, 1) : *J'ai levé les yeux vers les montagnes pour voir d'où il me viendra du secours. Mon secours vient du Seigneur qui a fait le ciel et la terre*. Cette considération exclut la présomption, qui nous empêche de nous soumettre à Dieu, tant que nous nous appuyons sur nos propres forces.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'étude des choses qui sont faites pour exciter l'amour de Dieu produit la dévotion; au lieu que la considération de toutes les choses étrangères à ce but, et qui en détournent l'esprit, l'empêche.

(1) Mais la grâce, malgré son efficacité, n'agit jamais sans le concours de la volonté.

(2) C'est en contemplant Dieu qu'on apprend à le connaître, et c'est la connaissance qu'on en a qui inspire cet amour héroïque que la vraie dévotion suppose.

Il faut répondre au *second*, que les choses qui appartiennent à la Divinité sont par elles-mêmes les plus capables d'exciter l'amour, et par conséquent la dévotion, parce qu'on doit aimer Dieu par-dessus tout. Mais la faiblesse de notre nature fait que, comme nous avons besoin de signes sensibles pour arriver à la connaissance des choses divines, de même il nous faut des choses qui frappent nos sens pour exciter en nous l'amour divin, et la première de toutes ces choses est l'humanité du Christ, dont il est dit dans une préface (1), qu'elle a eu lieu pour qu'en connaissant Dieu visiblement, nous soyons portés par lui à l'amour des choses invisibles. C'est pourquoi ce qui appartient à l'humanité du Christ excite en nous, d'une manière presque sensible, la dévotion la plus vive; quoique la dévotion ait principalement pour objet ce qui regarde la Divinité.

Il faut répondre au *troisième*, que la science et tout ce qui appartient à la grandeur est une occasion pour que l'homme se fie en lui-même et que pour ce motif il ne se livre pas totalement à Dieu. De là il arrive que parfois ces avantages sont occasionnellement un obstacle à la dévotion; chez les simples et les femmes la dévotion abonde, en comprimant l'orgueil. Si cependant l'on soumet parfaitement à Dieu la science et toutes les autres perfections, la dévotion en est par là même augmentée.

ARTICLE IV. — LA JOIE EST-ELLE UN EFFET DE LA DÉVOTION?

1. Il semble que la joie ne soit pas un effet de la dévotion. Car, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), la passion du Christ appartient principalement à la dévotion. Or, quand on la médite, il en résulte dans l'âme une affliction profonde, d'après ces paroles du prophète (*Thren.* III, 19) : *Rappelez-vous ma pauvreté... l'absinthe et le fiel*, ce qui se rapporte à la passion; puis il ajoute : *Je les rappellerai dans ma mémoire, et mon âme se desséchera en moi.* La délectation ou bien la joie n'est donc pas un effet de la dévotion.

2. La dévotion consiste principalement dans le sacrifice intérieur de l'esprit. Or, il est dit (*Ps.* L, 19) : *Le sacrifice que Dieu demande, c'est un esprit affligé.* L'affliction est donc plutôt l'effet de la dévotion que l'allégresse ou la joie.

3. Saint Grégoire de Nysse dit (*Lib. de Hom.* cap. 12) que, comme le rire procède de la joie, de même les larmes et les gémissements sont les signes de la tristesse. Or, la dévotion est cause quelquefois que l'on répand des larmes. La joie ou l'allégresse n'est donc pas un effet de la dévotion.

Mais c'est le *contraire*. L'Eglise nous fait dire (*in Collecta*) : Que la dévotion sainte réjouisse ceux que les jeûnes mortifient (2).

CONCLUSION. — Quoique la dévotion produise principalement et par elle-même la joie et l'allégresse, cependant il en résulte secondairement et par accident une tristesse selon Dieu, qui procède du sentiment de notre faiblesse.

Il faut répondre que la dévotion produit principalement et par elle-même la joie spirituelle de l'âme, mais secondairement et par accident elle cause la tristesse. En effet nous avons dit (art. préc.) que la dévotion procède de deux sortes de considération. Elle provient principalement de la contemplation de la bonté de Dieu. Cette contemplation appartenant en quelque sorte au terme du mouvement de la volonté qui se livre à Dieu, elle produit par elle-même une délectation, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* LXXVI, 4) : *Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été rempli de joie.* Mais par accident elle produit au

(1) Cette préface est la préface de Noël, et elle est une des neuf composées par le pape Pélage II (*Decret. de consecrat.* dist. I, cap. *Invenimus*), qui fut le prédécesseur de saint Grégoire le Grand.

(2) Feria V post Dom. IV quadragesimæ ad Laudes (*Breviar. rom.*).

contraire une certaine tristesse dans ceux qui ne jouissent pas encore de Dieu pleinement, suivant ces autres paroles du roi-prophète (*Ps.* XLI, 3) : *Mon âme brûle de la soif ardente de jouir de Dieu, qui est pour elle comme une source d'eau vive* : puis il ajoute : *Mes larmes me servent de pain le jour et la nuit.* — La dévotion est produite secondairement par la considération de nos propres défauts. En effet cette considération a pour objet le terme dont l'homme s'éloigne par le mouvement de sa volonté que la dévotion anime, afin qu'il n'existe plus en lui-même, mais qu'il se soumette à Dieu. Elle a un caractère opposé à la première. Car par elle-même, elle est de nature à exciter la tristesse, en nous faisant réfléchir à nos propres défauts ; tandis que par accident elle produit la joie, à cause de l'espérance que nous avons dans le secours divin. Ainsi il est évident que la délectation résulte en premier lieu et par elle-même de la dévotion, et que la tristesse qui est selon Dieu en provient secondairement et par accident (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la méditation de la passion du Christ il y a quelque chose qui contriste, c'est le péché de l'homme qui pour être effacé a exigé que le Christ souffrît ; et il y a quelque chose qui réjouit, c'est la bonté de Dieu envers nous qui a pourvu à une pareille délivrance.

Il faut répondre au *second*, que l'esprit qui est affligé sous un rapport, à cause des misères de la vie présente, est réjoui sous un autre par le spectacle de la bonté divine et l'espérance du secours de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que les larmes coulent non-seulement par suite de la tristesse, mais elles sont encore produites par une certaine tendresse d'affection, surtout quand on considère quelque chose d'agréable qui se mêle à quelque chose d'attristant. C'est ainsi que l'affection de la piété fait ordinairement répandre des larmes, quand on retrouve ses enfants ou ses amis que l'on croyait avoir perdus (2). C'est de cette manière que les larmes sont un effet de la dévotion.

QUESTION LXXXIII.

DE LA PRIÈRE.

Après avoir parlé de la dévotion, nous devons nous occuper de la prière, et à cet égard dix-sept questions sont à traiter : 1° La prière est-elle un acte de la puissance appétitive ou cognitive ? — 2° Est-il convenable de prier Dieu ? — 3° La prière est-elle un acte de religion ? — 4° N'y a-t-il que Dieu qu'on doive prier ? — 5° Doit-on préciser ce que l'on demande dans la prière ? — 6° Devons-nous en priant demander des choses temporelles ? — 7° Devons-nous prier pour les autres ? — 8° Devons-nous prier pour nos ennemis ? — 9° Des sept demandes de l'oraison dominicale. — 10° La prière est-elle le propre de la créature raisonnable ? — 11° Les saints prient-ils dans le ciel pour nous ? — 12° La prière doit-elle être vocale ? — 13° La prière requiert-elle l'attention ? — 14° La prière doit-elle être longue ? — 15° La prière est-elle méritoire ? — 16° Les pécheurs en priant obtiennent-ils de Dieu quelque chose ? — 17° Des espèces de prière.

ARTICLE I. — LA PRIÈRE EST-ELLE UN ACTE DE LA PUISSANCE APPÉTITIVE (3) ?

1. Il semble que la prière soit un acte de la puissance appétitive. Car il appartient à la prière d'être exaucée. Or, le désir est ce que Dieu exauce, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* IX, 17) : *Le Seigneur a exaucé le désir des*

(1) Ce double sentiment de joie et de tristesse se remarque en général dans toute la liturgie.

(2) C'est ainsi que Joseph embrasse Benjamin (*Gen.* XLV, 14) et Jacob (*ibid.* XLVI, 29), et que Tobie revoit son fils (Tob. XI, 11).

(3) Cet article est une explication raisonnée de la définition qu'on donne ordinairement de la prière quand on dit qu'elle est une élévation de l'esprit vers Dieu.

pauvres. La prière est donc un désir, et comme le désir est un acte de la puissance appétitive, il s'ensuit qu'il en est de même de la prière.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 3) : Avant toutes choses, il est utile de commencer par la prière, en nous donnant à Dieu et en nous unissant à lui. Or, on s'unit à Dieu par l'amour qui appartient à la puissance appétitive. La prière y appartient donc aussi.

3. Aristote distingue dans la partie intellectuelle de l'âme deux opérations (*De an.* lib. III, text. 21) : la première est l'intelligence des choses indivisibles, par laquelle nous percevons à l'égard de chaque être son essence; la seconde est la composition et la division, par laquelle nous percevons qu'une chose est ou n'est pas. On en ajoute une troisième qui est le raisonnement, qui consiste à aller du connu à l'inconnu. Or, la prière ne revient à aucune de ces opérations. Elle est donc un acte, non de la puissance intellectuelle, mais de la puissance appétitive.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. X, ad litt. *O*) que prier c'est la même chose que parler. Or, la parole appartient à l'intellect. La prière n'est donc pas un acte de la puissance appétitive, mais de la puissance intellectuelle.

CONCLUSION. — Puisque la demande ou la supplication indique un ordre, et qu'il convient à la raison d'ordonner, on doit reconnaître que la prière est un acte de l'intelligence et non de la partie appétitive.

Il faut répondre que, d'après Cassiodore (*sup. illud Psal.* XXXVIII *Exaudis orationem*), la prière (*oratio*) est pour ainsi dire la raison qui s'explique par notre bouche (*oris ratio*). Or, la raison spéculative et la raison pratique diffèrent en ce que la raison spéculative ne fait que percevoir les choses; tandis que la raison pratique ne les perçoit pas seulement, mais encore elle les produit. Or, une chose est cause d'une autre de deux manières : 1° d'une manière parfaite en la nécessitant; c'est ce qui arrive quand l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause; 2° d'une manière imparfaite en la préparant seulement. Dans ce cas l'effet n'est pas complétement soumis à la puissance de la cause. — La raison est ainsi cause de certaines choses de ces deux manières : 1° Elle est cause nécessitante; c'est de la sorte qu'il lui appartient de commander non-seulement aux puissances inférieures et aux membres du corps, mais encore aux hommes qui lui sont soumis, et elle le fait en leur intimant ses ordres. 2° Elle est cause préparatoire et pour ainsi dire excitante; et c'est de cette façon qu'elle demande à ceux qui ne lui sont pas soumis de faire quelque chose, soit qu'ils soient ses égaux, soit qu'ils soient ses supérieurs. — Mais ces deux choses, commander et demander ou prier, impliquent l'une et l'autre une subordination, en ce sens que l'homme prépare une chose pour être faite par une autre; par conséquent elles se rapportent à la raison, à laquelle il appartient de tout régler. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.) que la raison nous invite aux actes les plus recommandables. Par conséquent puisque nous parlons ici de la prière, selon qu'elle signifie une supplication ou une demande, d'après saint Augustin qui la définit une demande (*Lib. de verb. Dom.* serm. V) et d'après saint Jean Damascène qui dit qu'elle consiste à demander à Dieu ce qui convient (*De orth. fid.* lib. III, cap. 24), il s'ensuit évidemment qu'elle est un acte de la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que Dieu exauce le désir des pauvres, soit parce que le désir est la cause qui nous fait demander, puisque la demande est en quelque sorte l'expression du désir; ou bien l'Ecriture parle ainsi pour montrer avec quelle rapidité ils sont exaucés; puisque,

du moment que les pauvres désirent une chose, Dieu les exauce avant qu'ils n'en aient fait la demande, d'après ce mot du prophète (Is. LXV, 24) : *On verra qu'avant qu'ils crient, je les exaucerai.*

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (part. 1, quest. LXXXII, art. 4, et 1ª 2ª, quest. IX, art. 1 ad 3), la volonté porte la raison vers sa fin. Par conséquent rien n'empêche que, sous l'impulsion de la volonté, l'acte de la raison ne tende vers la fin de la charité qui est l'union avec Dieu. Or, la prière s'élève vers Dieu, mue en quelque sorte par la volonté de la charité de deux manières : 1° Relativement à ce qu'on demande, parce que ce qu'on doit principalement demander dans la prière c'est d'être uni à Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXVI, 4) : *Je n'ai demandé au Seigneur qu'une chose et je la lui demanderai toujours, c'est d'habiter dans sa maison tous les jours de ma vie.* 2° De la part de celui qui demande. Il faut qu'il s'approche de celui auquel il adresse sa supplique; qu'il le fasse localement quand il s'agit d'un homme ou mentalement quand il s'agit de Dieu. C'est ce qui lui fait dire que quand nous invoquons le Seigneur dans nos prières, nous lui sommes présents par l'intelligence, et c'est aussi dans le même sens que saint Jean Damascène dit (*loc. sup. cit.*) que la prière est l'élévation de l'âme vers Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que ces trois actes appartiennent à la raison spéculative, mais il appartient de plus à la raison pratique d'être cause soit en ordonnant, soit en demandant, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE DE PRIER (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de prier. Car la prière paraît être nécessaire pour que nous fassions connaître à celui auquel nous l'adressons les choses dont nous avons besoin. Or, comme le dit saint Matthieu (Matth. VI, 32) : *Votre Père sait ce dont vous avez besoin.* Il n'est donc pas convenable de prier Dieu.

2. Par la prière on fléchit l'âme de celui qu'on prie pour qu'il fasse ce qu'on lui demande. Or, l'esprit de Dieu est immuable et inflexible, d'après ce mot de l'Ecriture (I. *Reg.* XV, 29) : *Celui à qui le triomphe est dû dans Israël ne se démentira point, et il demeurera inflexible sans se repentir de ce qu'il a fait.* Il n'est donc pas convenable de prier Dieu.

3. Il est plus libéral de donner quelque chose à celui qui ne demande pas que de donner à celui qui demande; parce que, selon l'expression de Sénèque (*De benef.* lib. II, cap. 1) : Il n'y a rien qui coûte plus cher que ce qu'on achète par des prières. Or, Dieu est infiniment libéral. Il ne convient donc pas qu'on le prie.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Luc. XVIII, 1) : *Il faut toujours prier et ne point se lasser de le faire.*

CONCLUSION. — Il n'est pas inutile, mais il est nécessaire de prier, non pour faire changer les desseins de Dieu, mais pour obtenir l'accomplissement de ce qu'il a résolu de faire par les prières des saints.

Il faut répondre qu'à l'égard de la prière les anciens sont tombés dans trois sortes d'erreurs. En effet, les uns ont supposé que les choses humaines ne sont pas régies par la providence de Dieu (2), d'où il résulte qu'il est absolument inutile de prier et d'avoir pour Dieu un culte. Le prophète parle de ces philosophes de cette manière (Malach. III, 14) : *Vous avez dit : c'est*

(1) Les déistes et les incrédules se sont attachés tout particulièrement à nier la nécessité et l'utilité de la prière. Voyez sur ce sujet dans Bossuet l'*instruction sur les états d'oraison*

(2) Indépendamment des impies de tous les temps qui ont nié la providence de Dieu, on peut citer parmi les hérétiques Marcion et Priscillien (Voy tom. I, pag. 217.

en vain que l'on sert Dieu. La seconde erreur fut celle de ceux qui supposaient que dans les choses humaines tout arrivait fatalement (1), soit par suite de l'immutabilité de la providence divine, soit à cause de l'action nécessitante des astres, soit d'après l'enchaînement des causes. Dans leur sentiment la prière était aussi inutile. Enfin la troisième erreur a été celle de ceux qui supposaient que les choses humaines étaient régies par la Providence et qu'elles n'arrivent pas nécessairement, mais qui prétendaient que les desseins de la providence de Dieu sont variables et que les prières ainsi que les autres choses qui appartiennent au culte divin peuvent les faire changer (2). Toutes ces erreurs ont été déjà réfutées (part. I, quest. XIX, art. 7 et 8, et quest. XXII, art. 2 et 4, et quest. CXV, art. 6, et quest. CXVI). C'est pourquoi il faut établir l'utilité de la prière, sans rendre nécessaires les choses humaines soumises à la providence divine, et sans considérer les desseins de Dieu comme étant changeants.—Pour rendre cette solution évidente, il faut observer que la providence a déterminé non-seulement les effets qui devaient avoir lieu, mais encore les causes et l'ordre d'après lesquels ils devaient être produits. Or, parmi les autres causes sont compris les actes humains, comme causes de certains effets. Il faut donc que les hommes agissent, non pour changer par leurs actes les desseins de Dieu, mais pour produire par là certains effets conformément à l'ordre établi par Dieu (3). Et il en est de même des causes naturelles. Il faut aussi faire le même raisonnement sur la prière. Car nous ne prions pas dans le but de changer les desseins de Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a résolu de nous accorder par la prière. Les hommes prient, dit saint Grégoire (*Dialog.* lib. I, cap. 8), afin qu'en demandant ils méritent de recevoir ce que le Seigneur tout-puissant a résolu de leur donner avant les siècles.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas nécessaire de faire à Dieu des prières pour lui manifester nos besoins ou nos désirs, mais il le faut pour que nous considérions nous-mêmes que nous avons besoin à cet égard d'implorer son secours.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), notre prière n'a pas pour but de changer les desseins de la Providence, mais d'obtenir ce que Dieu a résolu de nous accorder par ce moyen.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu nous accorde beaucoup de choses par sa libéralité, même sans que nous les lui demandions, mais il y en a qu'il veut nous accorder sur notre demande et cela dans notre intérêt; c'est-à-dire pour qu'en recourant à lui nous excitions notre confiance et que nous reconnaissions qu'il est l'auteur de nos biens (4). C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (*Hom.* II *De orat.* et *Hom.* XXX *in Genes.*) : Considérez combien grand est le bonheur que vous avez reçu, et combien grande la gloire qui vous a été accordée, de vous entretenir avec Dieu dans la prière, de converser avec le Christ, de lui demander ce que vous voulez et ce que vous désirez.

ARTICLE III. — LA PRIÈRE EST-ELLE UN ACTE DE RELIGION (5)?

1. Il semble que la prière ne soit pas un acte de religion. Car la religion

(1) Cette erreur a été celle des euchites, ainsi appelés parce qu'ils exagéraient la prière, de tous les philosophes fatalistes, et de Wiclef, qui fut condamné au concile de Constance.

(2) Cette erreur fut celle des Egyptiens, d'après Némésius (*De nat. hom.* cap. 36).

(3) La prière n'offre pas plus de difficulté à ce point de vue que l'action des causes secondes.

(4) La prière est comme le lien qui nous unit à Dieu. Du moment que l'on ne prie plus, il n'y a plus de communication entre l'homme et lui.

(5) Cet article est une réfutation de l'erreur

étant une partie de la justice, réside dans la volonté comme dans son sujet. Or, la prière appartient à la partie intellectuelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Il ne semble donc pas qu'elle soit un acte de religion; elle est plutôt un acte du don de l'intellect, par lequel l'âme s'élève vers Dieu.

2. L'acte de latrie est de nécessité de précepte. Or, il ne semble pas qu'il en soit de même de la prière; mais elle procède de la simple volonté; puisqu'elle n'est rien autre chose que la demande de ce que l'on veut. Elle ne paraît donc pas être un acte de religion.

3. Il semble qu'il appartienne à la religion d'offrir à Dieu un culte et des cérémonies. Or, la prière ne paraît rien lui offrir, mais elle a plutôt pour but d'en obtenir quelque chose en le lui demandant. Elle n'est donc pas un acte de religion.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (CXL, 2) : *Que ma prière s'élève comme l'encens en votre présence*. A cette occasion la glose fait remarquer (*interl.* et *ordin. implic.*) qu'en signe de cette vérité sous l'ancienne loi on offrait au Seigneur de l'encens dont l'odeur était agréable. Or, ceci appartient à la religion. La prière est donc un acte de cette vertu.

CONCLUSION. — La prière est un acte de religion, puisque par la prière l'homme révère Dieu et se soumet à lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 2 et 4), il appartient en propre à la religion de rendre à Dieu le respect et l'honneur qui lui sont dus. C'est pourquoi la religion embrasse toutes les choses par lesquelles on honore Dieu. Or, l'homme le révère par la prière, puisqu'il se soumet à lui et qu'il avoue en le priant qu'il a besoin de lui, comme de l'auteur de ses biens. Il est donc évident que la prière est, à proprement parler, un acte de religion.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté meut les autres puissances vers sa fin, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2). C'est pourquoi la religion, qui réside dans la volonté, rapporte les actes des autres puissances au respect de Dieu. Or, parmi les autres puissances de l'âme, l'intellect est la plus élevée et la plus proche de la volonté. C'est pour ce motif qu'après la dévotion, qui appartient à la volonté elle-même, la prière, qui se rapporte à la partie intellectuelle de l'âme, tient le premier rang parmi les actes de religion, puisque c'est par elle que la religion élève l'intelligence de l'homme vers Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'il est de précepte, non-seulement de demander ce que nous désirons, mais encore de ne désirer que ce qu'il faut. Or, le désir tombe sous le précepte de la charité, et la demande sous le précepte de la religion. Ce précepte se trouve à cet endroit de l'Evangile (Matth. VII, 7): *Demandez et vous recevrez*.

Il faut répondre au *troisième*, que par la prière l'homme donne son âme à Dieu, qu'il la lui soumet par son respect et qu'il la lui présente en quelque sorte, selon l'expression de saint Denis que nous avons rapportée (art. 1, arg. 2). C'est pourquoi, comme l'âme humaine l'emporte sur les membres du corps et sur toutes les choses extérieures que l'on emploie au service de Dieu, de même la prière l'emporte sur tous les autres actes de religion.

ARTICLE IV. — NE DOIT-ON PRIER QUE DIEU (1)?

1. Il semble qu'on ne doive prier que Dieu. Car la prière est un acte de

d'Averroës, qui prétendait que les prières étaient renfermées dans l'ordre naturel. Car la prière étant un acte de religion, il est évident qu'elle appartient plutôt à l'ordre de la grâce qu'à celui de la nature.

(1) Les protestants ont attaqué le culte des

religion, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la religion ne doit rendre un culte qu'à Dieu. On ne doit donc prier que lui.

2. C'est en vain qu'on adresse une prière à celui qui ne la connaît pas. Or, il n'y a que Dieu qui connaisse nos prières, soit parce que le plus souvent on prie plutôt par un acte intérieur que Dieu seul connaît que de vive voix, suivant ce que dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 15) : *Je prierai d'esprit et je prierai de cœur;* soit parce que, selon la remarque de saint Augustin (*Lib. de curâ pro mortuis agendâ*, cap. 13, 15 et 16), les morts, même les saints, ne savent pas ce que font les vivants, ni leurs enfants. On ne doit donc adresser de prières qu'à Dieu.

3. Si nous faisons une prière aux saints, ce n'est qu'autant qu'ils sont unis à Dieu. Or, il y a des hommes en ce monde ou dans le purgatoire qui sont très-unis à Dieu par la grâce ; cependant on ne leur adresse pas de prière. Nous ne devons donc pas davantage prier les saints qui sont dans le paradis.

Mais c'est le *contraire.* L'Ecriture dit (Job, V, 1) : *Appelez, s'il y a quelqu'un qui vous réponde ; mais à qui des saints vous adresseriez-vous?*

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne doive prier que Dieu pour qu'il nous donne la grâce ou la gloire, néanmoins il est avantageux de prier les saints, afin que par leurs prières et leurs mérites nos prières obtiennent leur effet.

Il faut répondre qu'on adresse une prière à quelqu'un de deux manières : 1° pour qu'il l'accomplisse par lui-même ; 2° pour qu'il en obtienne par lui-même l'accomplissement. Dans le premier sens, nous prions Dieu, parce que toutes nos prières doivent avoir pour but d'obtenir la grâce et la gloire que Dieu seul donne, d'après ce mot du Psalmiste (LXXXIII, 12) : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire.* Dans le second sens, nous prions les anges et les saints, non pour que Dieu connaisse par eux nos demandes, mais pour que par leurs supplications et leurs mérites nos prières aient un effet. C'est pourquoi il est dit (*Apoc.* VIII, 4) que la *fumée des parfums composés des prières des saints s'élève de la main de l'ange devant Dieu.* Cette vérité est d'ailleurs évidente, d'après les formules que l'Eglise emploie dans ses prières ; car nous demandons à la sainte Trinité d'avoir pitié de nous, tandis que nous demandons aux saints, quels qu'ils soient, de prier pour nous (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans nos prières nous ne rendons un culte de latrie qu'à celui dont nous cherchons à obtenir l'objet de nos demandes, parce que nous le reconnaissons par là même pour l'auteur de nos biens ; mais nous ne rendons pas un culte semblable à ceux que nous prions d'être nos intercesseurs près de Dieu (2).

Il faut répondre au *second*, que, d'après leur condition naturelle, les morts ne savent pas ce qui se passe en ce monde, et ils ignorent surtout les mouvements intérieurs de notre cœur. Mais, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. XII, cap. 14), les bienheureux apprennent dans le Verbe (3) ce qu'il leur

saints comme idolâtrique, et ils prétendent que l'on ne doit prier que Dieu. Cette doctrine a été condamnée par le concile de Trente (sess. XXV). Pour la preuve traditionnelle de ce dogme, on peut lire Perrone (*De cultu sanctorum*, cap. 3, prop. 2).

(1) Il y a cependant dans l'antienne *Alma Redemptoris* les mots *peccatorum miserere*, adressés à la sainte Vierge. Mais, dans ce cas, on la prie comme la mère de la miséricorde, et ces expressions n'ont pas le même sens que quand il s'agit de la sainte Trinité.

(2) Pour éviter toute équivoque, les théologiens appellent le culte rendu à Dieu le culte de *latrie*, et celui des saints le culte de *dulie*. Saint Augustin a établi le premier cette distinction (*De Trin.* lib. I, cap. 6, et *Cont. Faust.* lib. XX, cap. 15, *De verâ relig.* cap. 55) ; mais si les autres Pères ne se sont pas servis de ces expressions, il ont eu tous le même sentiment.

(3) Il y a des théologiens qui font observer que quand même les saints ne connaîtraient pas individuellement les prières de chacun de nous, il n'en serait pas moins très-utile de les invoquer, parce qu'ils prieraient en général pour tous ceux qui s'adressent à eux. C'est l'observation de Bel-

convient de connaître à l'égard de nos actions, ainsi que par rapport aux mouvements intérieurs de nos cœurs. Et comme ce qu'il leur importe le plus de connaître, ce sont les demandes qu'on leur adresse de bouche ou de cœur, il s'ensuit que Dieu les leur manifeste.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui sont en ce monde ou dans le purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe, pour pouvoir connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons (1). C'est pour ce motif que nous n'implorons pas leurs suffrages dans nos prières; cependant nous les réclamons des vivants par le moyen de la parole.

ARTICLE V. — DANS NOS PRIÈRES DEVONS-NOUS DEMANDER A DIEU QUELQUE CHOSE DE DÉTERMINÉ (2)?

1. Il semble que par la prière nous ne devons demander à Dieu rien de déterminé. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 24), la prière a pour but de demander à Dieu ce qui convient; d'où il résulte que la prière par laquelle on demande ce qui ne convient pas est inefficace, d'après ces paroles de saint Jacques (IV, 3): *Vous demandez, et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal.* Or, comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII, 26), *Nous ne savons ce que nous devons demander pour prier comme il faut.* Nous ne devons donc pas, dans nos prières, demander quelque chose de déterminé.

2. Celui qui demande d'un autre une chose déterminée s'efforce de pousser sa volonté à faire ce qu'il veut lui-même. Or, nous ne devons pas tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais nous devons plutôt nous efforcer de vouloir ce qu'il veut, comme le dit la glose (*ord. Aug.*) à l'occasion de ces paroles de David (*Ps.* XXXII): *Exultate justi in Domino.* Nous ne devons donc pas, dans nos prières, demander à Dieu quelque chose de déterminé.

3. Nous ne devons pas demander à Dieu de mauvaises choses puisqu'il nous excite à celles qui sont bonnes. Or, il est inutile de demander à quelqu'un ce qu'il nous engage à recevoir. Nous ne devons donc pas demander à Dieu quelque chose de déterminé dans nos prières.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur a appris à ses disciples (Matth. VI, et Luc. IV) à demander d'une manière déterminée ce qui est renfermé dans les demandes de l'oraison dominicale.

CONCLUSION. — Il y a des choses que nous devons demander dans nos prières d'une manière déterminée; ce sont les biens dont personne ne peut faire un mauvais usage.

Il faut répondre que, comme le rapporte Valère Maxime (lib. VII, cap. 2), Socrate pensait que l'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous accorder ce qui nous est bon, parce qu'ils savaient bien ce qui est utile à chacun de nous: pour nous, ajoute-t-il, le plus souvent nous souhaitons ce qu'il nous serait plus avantageux de ne pas obtenir. Ce sentiment a quelque chose de vrai par rapport aux choses qui peuvent avoir une mauvaise issue et dont l'homme peut faire un bon et un mauvais usage. Tels

larmin (*De beatitud.* lib. I, cap. 20), Estius (in 4, dist. 45, § 20), Sylvius (*in suppl.* quest. LXXII, art. 2).

(1) Il y a des théologiens très-graves qui croient que les âmes du Purgatoire prient pour elles et pour les autres. C'est le sentiment de Sylvius (*in suppl.* quest. LXXI, art. 6 ad 1), qui cite Estius, Bellarmin et Medina.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Molinos et des nouveaux mystiques, qui voulaient qu'on supprimât dans la prière toutes demandes, tous désirs. Voyez dans Bossuet l'exposition et la réfutation de cette erreur (*Instruction sur les états d'oraison*, liv. III).

sont, d'après le même auteur, les richesses qui sont funestes à un grand nombre, les honneurs qui corrompent la plupart de ceux qui les obtiennent, le pouvoir qui mène souvent à une fin déplorable; les alliances splendides qui sont quelquefois la ruine absolue des familles. Mais il y a des biens dont l'homme ne peut abuser, c'est-à-dire qui ne peuvent avoir de mauvais résultats. Ce sont ceux qui nous rendent heureux et qui nous font mériter la béatitude. Les saints les demandent d'une manière absolue dans leurs prières, comme le fait David (*Ps.* LXXIX, 4) : *Montrez-moi votre face et nous serons sauvés*, et ailleurs (*Ps.* CXVIII, 35) : *Conduisez-moi dans la voie de vos commandements.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique l'homme ne puisse pas savoir par lui-même ce qu'il doit demander, cependant l'Esprit-Saint, comme le dit l'Apôtre lui-même, vient en aide à notre faiblesse, en nous inspirant de saints désirs, et il nous fait ainsi demander ce qu'il nous faut. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Joan. IV, 24) que *les vrais adorateurs de Dieu doivent l'adorer en esprit et en vérité.*

Il faut répondre au *second*, que, lorsque dans nos prières nous demandons des choses qui appartiennent à notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu, dont il est dit (I. *Tim.* II, 4) qu'*il veut sauver tous les hommes.*

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu nous invite à recevoir les biens qui nous conviennent, non pour que nous nous en approchions corporellement, mais pour que nous les sollicitions par de pieux désirs et d'ardentes prières.

ARTICLE VI. — L'HOMME DOIT-IL DEMANDER A DIEU DES CHOSES TEMPORELLES DANS SES PRIÈRES (1)?

1. Il semble que l'homme ne doive pas demander à Dieu des choses temporelles, quand il le prie. Car nous recherchons ce que nous demandons par nos prières. Or, nous ne devons pas rechercher les biens temporels; puisqu'il est dit (Matth. VI, 33) : *Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît*; c'est-à-dire les biens temporels, qu'on ne doit pas rechercher d'après l'Evangile, mais qu'on doit ajouter aux choses que l'on recherche. On ne doit donc pas demander à Dieu des choses temporelles dans ses prières.

2. On ne demande que les choses pour lesquelles on a de la sollicitude. Or, nous ne devons pas nous inquiéter des choses temporelles, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. VI, 25) : *Ne dites pas avec inquiétude : Que mangerons-nous? Que boirons-nous?* Nous ne devons donc pas demander des choses temporelles dans nos prières.

3. Par la prière nous devons élever notre âme vers Dieu. Or, en demandant les choses temporelles, elle descend à ce qui est au-dessous d'elle, contrairement à ce que disait l'Apôtre (II. *Cor.* IV, 18) : *Nous ne considérons point les choses visibles, mais les invisibles; parce que les choses visibles sont temporelles, tandis que celles qui sont invisibles sont éternelles.* L'homme ne doit donc pas demander à Dieu dans ses prières des choses temporelles.

4. On ne doit demander à Dieu que des choses bonnes et utiles. Or, quelquefois les biens temporels sont nuisibles non-seulement à l'âme, mais encore au corps. On ne doit donc pas les demander à Dieu dans la prière.

(1) L'Eglise fait souvent des prières pour demander à Dieu la pluie ou le beau temps dans l'intérêt des récoltes. Saint Thomas nous explique le sens de ces prières et les justifie.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Prov.* xxx, 8) : *Donnez-moi seulement ce qui me sera nécessaire pour vivre* (1).

CONCLUSION. — Nous ne devons pas demander à Dieu les biens temporels comme les plus importants et les plus précieux, cependant il nous est permis de les demander dans nos prières, comme des biens secondaires qui peuvent nous aider à parvenir à la béatitude.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin dans sa lettre à Proba sur la prière (*Epist.* cxxx, cap. 12), il est permis de demander par la prière ce qu'il est permis de désirer. Or, il est permis de désirer les biens temporels, non comme des choses principales dans lesquelles nous devons mettre notre fin, mais comme des secours dont nous nous servons pour tendre à la béatitude, parce qu'ils sont des moyens de soutenir en nous la vie matérielle et qu'ils sont des instruments que nous employons pour faire des actes de vertus, comme le dit encore Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 8). C'est pour ce motif qu'il est permis de prier pour les choses temporelles. C'est la doctrine de saint Augustin qui dit à Proba (*loc. cit.* cap. 6 et 7) qu'on n'a pas tort de vouloir ce qui est nécessaire à la vie, sans rien désirer de plus ; qu'on ne recherche pas cet avantage pour lui-même, mais pour le salut du corps et pour qu'on occupe convenablement le rang qu'on doit tenir, sans choquer ceux avec lesquels on doit vivre. On doit donc prier pour obtenir ces biens quand on ne les a pas, ou pour les conserver quand on les possède.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit pas rechercher principalement les biens temporels, mais on doit le faire secondairement. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De serm. Dom. in monte*, lib. II, cap. 16), à l'occasion de ces paroles de l'Evangile : *Illud primo quærendum est*, que Notre-Seigneur a désigné ainsi le royaume de Dieu, parce que les biens temporels ne doivent être recherchés que postérieurement non quant au temps, mais quant à l'importance; nous devons rechercher le royaume céleste comme notre bien, et les avantages temporels seulement selon qu'ils nous sont nécessaires.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas absolument défendu de s'occuper des biens temporels; il n'y a de répréhensible à cet égard qu'une sollicitude vaine et déréglée, comme nous l'avons vu (quest. LV, art. 6).

Il faut répondre au *troisième*, que quand notre intelligence s'applique aux choses temporelles pour s'y reposer, elle est par là même abaissée; mais quand elle s'y applique pour arriver à la béatitude, il n'en est pas de même, elle est plutôt élevée.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'en demandant les biens temporels, non comme les biens que nous recherchons principalement, mais relativement à un autre but, nous demandons par là même à Dieu qu'il nous les accorde selon qu'ils sont avantageux au salut.

ARTICLE VII. — DEVONS-NOUS PRIER POUR LES AUTRES (2)?

1. Il semble que nous ne devions pas prier pour les autres. Car dans nos prières nous devons suivre la forme que le Seigneur nous a transmise. Or, dans l'oraison dominicale nous demandons pour nous et non pour les

(1) Jacob disait (*Gen.* XXVIII) : *Si dederit mihi Deus panem ad edendum et vestimentum quo operiar;* et dans l'oraison qu'il nous a apprise, le Seigneur nous fait dire lui-même : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè.*

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Wiclef, qui prétendait qu'on ne devait pas prier pour une personne en particulier ; de celle de Pélage, qui voulait que les prières que l'Eglise fait pour la conversion des pécheurs ou la persévérance des fidèles fussent inutiles.

autres, quand nous disons : *Donnez-nous notre pain quotidien*, etc. Nous ne devons donc pas prier pour les autres.

2. On prie pour être exaucé. Or, une des conditions nécessaires pour que la prière puisse être exaucée, c'est qu'on prie pour soi. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Jean (XVI) : *Si vous demandez quelque chose en mon nom, il vous le donnera;* saint Augustin dit (*Tract.* CII) : Tout le monde est exaucé pour soi, mais non pour les autres ; c'est pour cela qu'il n'est pas dit simplement : *il donnera*, mais *il vous donnera*. Il semble donc que nous ne devons pas prier pour les autres, mais seulement pour nous.

3. Il nous est défendu de prier pour les autres, s'ils sont méchants, d'après ce passage du prophète (Hier. VII, 16) : *Ne priez donc pas pour ce peuple, et ne vous opposez pas à moi, parce que je ne vous exaucerai point*. Il ne faut pas non plus prier pour les bons, parce qu'ils sont exaucés quand ils prient pour eux-mêmes. Il semble donc que nous ne devons pas prier pour les autres.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Jac. V, 16) : *Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés* (1).

CONCLUSION. — Puisque nous devons désirer du bien non-seulement à nous-mêmes, mais encore aux autres par charité, il faut que nous priions aussi pour les autres et pas seulement pour nous-mêmes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), nous devons demander dans nos prières ce que nous devons désirer. Or, nous devons désirer du bien non-seulement à nous, mais encore aux autres ; car ce sentiment est de l'essence de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XXV et XXVI). C'est pourquoi la charité demande que nous priions pour les autres. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (*alius auctor Sup. Matth.* hom. XIV *in opere imperf.*) : La nécessité nous contraint de prier pour nous-mêmes ; la charité fraternelle nous exhorte à le faire pour les autres. La prière la plus douce devant Dieu n'est pas celle que la nécessité impose, mais celle que la charité fraternelle recommande.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Cyprien (*Lib. de orat. Dom.*), nous ne disons pas *mon Père*, mais *notre Père ;* ni *donnez-moi*, mais *donnez-nous*, parce que le Christ, qui nous a enseigné l'union, n'a pas voulu que nous fissions notre prière en particulier, de manière que l'on ne prie que pour soi : car il a voulu qu'un seul prie pour tous, parce que c'est dans l'unité qu'il nous a tous portés.

Il faut répondre au *second*, que prier pour soi est une condition qui n'est pas nécessaire pour mériter, mais elle l'est seulement pour être exaucé. Car il arrive quelquefois que la prière que l'on fait pour un autre n'est pas exaucée, quoiqu'on la fasse avec piété et persévérance, et qu'elle ait pour objet ce qui regarde le salut, parce que celui pour lequel on prie y oppose un obstacle, d'après ces paroles du Seigneur (Hier. XV, 1) : *Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, mon cœur n'est pas pour ce peuple.* Toutefois l'oraison n'en est pas moins méritoire pour celui qui la fait avec charité, suivant ce mot du Psalmiste (*Ps.* XXXIV, 13) : *Ma prière retournera dans mon cœur*, c'est-à-dire, d'après la glose (*interl.*), quoiqu'elle ne leur soit pas utile, je ne serai cependant pas privé de ma récompense.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il faut prier pour les pécheurs, afin

(1) Saint Paul dit (I. Tim. II) : *Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus.* On pourrait multiplier à l'infini les passages de l'Ecriture qui justifient la pratique constante de l'Eglise.

qu'ils se convertissent, et pour les justes, afin qu'ils persévèrent et progressent. Ceux qui prient ne sont cependant pas exaucés pour tous les pécheurs, mais ils le sont pour quelques-uns. Car ils le sont pour les prédestinés, tandis qu'ils ne le sont pas pour ceux dont la damnation est prévue; comme la correction par laquelle nous corrigeons nos frères produit son effet sur les prédestinés et non sur les réprouvés, suivant cette parole de l'Ecriture (*Eccles.* VII, 14) : *Personne ne peut corriger celui que Dieu a méprisé.* C'est pourquoi il est dit (I. Joan. V, 16) : *Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va point à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à ce pécheur, si son péché ne va point à la mort.* Or, comme nous ne devons priver personne, tant qu'il vit, du bienfait de la correction, parce que nous ne pouvons pas distinguer les prédestinés des réprouvés, selon la remarque de saint Augustin (*Lib. de corrept. et grat.* cap. 15), de même nous ne devons refuser à personne le suffrage de nos prières (1). — Nous devons aussi prier pour les justes pour trois raisons : 1° Parce que les prières de plusieurs sont plus facilement exaucées. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* XV) : *Aidez-moi par vos prières,* la glose dit (*ordin. Ambros.*) que l'Apôtre prie les moindres fidèles de prier pour lui, parce que les petits, quand ils sont réunis dans un même sentiment, deviennent grands, et qu'il est impossible que les prières d'une assemblée n'obtiennent pas ce qu'il est possible d'obtenir. 2° Pour qu'il y en ait beaucoup qui remercient Dieu des bienfaits qu'il accorde aux justes et qui tournent à l'avantage de la multitude, comme on le voit par saint Paul (II. *Cor.* I). 3° Enfin pour que les grands ne s'enorgueillissent pas à la pensée qu'ils n'ont pas besoin des suffrages des petits.

ARTICLE VIII. — DEVONS-NOUS PRIER POUR NOS ENNEMIS (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas prier pour ses ennemis. Car, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* XV, 4) : *Tout ce qui a été écrit l'a été pour notre enseignement.* Or, dans l'Ecriture sainte on trouve une multitude d'imprécations contre les ennemis. Ainsi il est dit (*Ps.* VI, 11) : *Que tous mes ennemis rougissent et qu'ils soient troublés, qu'ils soient mis en fuite aussitôt et qu'ils soient couverts de confusion.* Nous devons donc prier plutôt contre nos ennemis que pour eux.

2. La vengeance envers les ennemis leur est funeste. Or, les saints demandent à être vengés de leurs ennemis, d'après ce passage de saint Jean (*Apoc.* VI, 10) : *Jusqu'à quand différerez-vous à venger notre sang de ceux qui habitent la terre.* D'où il résulte qu'ils se réjouissent de la vengeance des impies, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LVII, 11) : *Le juste se réjouira, quand il se verra vengé.* On ne doit donc pas prier pour ses ennemis, mais on doit plutôt prier contre eux.

3. L'action de l'homme et sa prière ne doivent pas être contraires. Or. quelquefois les hommes attaquent licitement leurs ennemis : autrement toutes les guerres seraient injustes; ce qui est opposé à ce que nous avons dit (quest. XL, art. 1). Nous ne devons donc par prier pour nos ennemis.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit dans l'Evangile (Matth. V, 44) : *Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient.*

(1) L'Eglise prie même pour les infidèles et les excommuniés, comme on le voit à l'office du vendredi saint. Mais ils sont privés de ses suffrages, parce qu'ils sont séparés d'elle et qu'ils ont cessé d'être ses membres.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des pharisiens, qui disaient qu'il était permis de nuire à ses ennemis, et de celle des grecs, qui supposaient que l'on pouvait tromper un ennemi et lui faire du tort.

CONCLUSION. — Nous devons prier non-seulement pour nos amis, mais encore pour nos ennemis au même titre que nous sommes tenus de les aimer par charité.

Il faut répondre qu'il appartient à la charité de prier pour les autres, comme nous l'avons dit (art. préc.). Nous sommes donc tenus de prier pour nos ennemis au même titre que nous sommes tenus de les aimer. Or, nous avons montré (quest. xxv, art. 8 et 9) de quelle manière nous sommes tenus de les aimer; c'est-à-dire que nous devons aimer en eux leur nature, mais non leur péché. Nous avons aussi prouvé qu'il est de précepte de les aimer en général, mais non de les aimer en particulier, sinon d'après les dispositions du cœur; de telle sorte que l'on doit être disposé à aimer son ennemi en particulier, à l'aider dans le cas de nécessité, ou s'il sollicitait son pardon. Mais il est de la perfection d'aimer en particulier ses ennemis d'une manière absolue et de leur prêter secours. De même il est nécessaire que dans nos prières générales que nous faisons pour les autres, nous n'excluions pas nos ennemis (1). Mais c'est un acte de perfection que de prier spécialement pour eux; on n'y est pas obligé, sinon dans quelque cas particulier.

Il faut répondre au *premier* argument, que les imprécations qui se trouvent dans l'Ecriture sainte, peuvent s'entendre de quatre manières : 1° Selon que les prophètes ont coutume d'employer l'imprécation pour figurer l'avenir qu'ils prédisent, comme le dit saint Augustin (*De serm. Dom.* lib. I, cap. 21). 2° Dans le sens que Dieu envoie quelquefois des maux temporels aux pécheurs pour les corriger. 3° Parce que ces paroles s'entendent non des hommes eux-mêmes, mais de l'empire du péché, de telle sorte que ceux qui les emploient souhaitent que la correction des hommes amène la ruine du péché. 4° Leur volonté se trouvait conforme à la justice divine à l'égard de la damnation de ceux qui persévèrent dans le péché.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*ibid.* cap. 22, et lib. II *de quæst. Evang.* quest. XLV). la vengeance des martyrs a pour but le renversement de l'empire du péché, dont le règne a été cause de leurs tourments. Or, d'après ce qu'il dit (*Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test.* quest. LXVIII) : Ce n'est pas par leur bouche, mais par la raison qu'ils demandent à être vengés; comme le sang d'Abel criait de terre. S'ils se réjouissent de leur vengeance, ce n'est pas pour elle-même. mais c'est à cause de la justice de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est permis de combattre les ennemis pour les éloigner du péché, ce qui tourne à leur avantage et à celui des autres; et par conséquent il est également permis de demander par la prière qu'il leur arrive quelques maux temporels (2) pour qu'ils se corrigent. L'action et la prière ne sont donc pas contraires.

ARTICLE IX. — LES SEPT DEMANDES DE L'ORAISON DOMINICALE SONT-ELLES DÉTERMINÉES D'UNE MANIÈRE CONVENABLE (3)?

1. Il semble que les sept demandes de l'oraison dominicale ne soient

(1) Ainsi, quand on prie pour une communauté ou pour une ville, on ne doit pas excepter dans sa prière les individus qui font partie de cette communauté ou de cette ville, parce qu'il y aurait là un acte de haine.

(2) On peut également, dans l'intérêt de son salut, se souhaiter des afflictions, des souffrances et des peines temporelles de toutes sortes. Ainsi saint Paul disait : *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* C'était le même sentiment qui faisait dire à sainte Thérèse : *aut pati aut mori.* Mais on peut rarement souhaiter aux autres des revers temporels, parce qu'il y a danger d'obéir en cela à un sentiment de haine, et que d'ailleurs il peut y avoir scandale.

(3) L'oraison dominicale est la prière modèle, puisque le Seigneur, qui l'a composée, nous dit lui-même : C'est ainsi que vous prierez : *Sic ergò vos orabitis.*

pas exprimées convenablement. Car il est inutile de demander la sanctification de ce qui est toujours saint. Or, le nom de Dieu est toujours saint, d'après ces paroles de saint Luc (I, 49) : *Son nom est saint.* Son royaume est aussi éternel; puisqu'il est écrit (*Ps.* CXLIV, 13) : *Votre royaume,* Seigneur, *embrasse tous les siècles;* sa volonté est également toujours accomplie; car Dieu dit lui-même (Is. XLVI, 10) : *Ma volonté s'accomplira tout entière.* Il est donc inutile de demander que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne arrive, et que sa volonté soit faite.

2. Il faut s'éloigner du mal avant de faire le bien. Il semble donc que l'on ait eu tort de mettre les demandes qui ont pour but d'obtenir le bien avant celles qui ont pour objet d'éloigner le mal.

3. On demande une chose pour qu'on la donne. Or, le principal don de Dieu est l'Esprit-Saint et les choses qu'il produit en nous. Il semble donc que les demandes soient mal faites, puisqu'elles ne correspondent pas aux dons de l'Esprit-Saint.

4. D'après saint Luc il n'y a que cinq demandes dans l'oraison dominicale, comme on le voit (Luc. XI). Il était donc superflu d'en distinguer sept d'après saint Matthieu.

5. Il paraît inutile de captiver la bienveillance de celui qui nous a déjà prévenus. Or, Dieu nous a prévenus par sa bienveillance, parce qu'il *nous a aimés le premier,* comme le dit saint Jean (I. Joan. IV, 19). Il est donc superflu de débuter par ces paroles : *Notre Père qui êtes dans les cieux*, parce qu'elles paraissent employées à dessein pour exciter la bienveillance de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Nous n'avons pas besoin d'une autre autorité que celle du Christ qui est lui-même l'auteur de cette prière.

CONCLUSION. — La prière que le Seigneur a composée de sept demandes dans l'Évangile est très-convenable et très-parfaite.

Il faut répondre que l'oraison dominicale est infiniment parfaite, parce que, comme le dit saint Augustin à Proba (*Epist.* CXXX) : Si nous prions convenablement et comme il faut, nous ne pouvons dire rien autre chose que ce que cette prière renferme. Car la prière étant près de Dieu l'interprète de nos désirs, nous ne pouvons demander légitimement que ce que nous pouvons désirer de même. Or, dans l'oraison dominicale nous demandons non-seulement ce qui peut être l'objet légitime de nos désirs, mais nous le demandons encore dans l'ordre où nous devons le désirer; de telle sorte que cette prière ne nous apprend pas seulement à demander, mais elle forme encore toutes nos affections. En effet il est évident que la première chose que nous désirons, c'est notre fin, puis les moyens qui y mènent. Notre fin est Dieu, et notre affection se porte vers lui de deux manières, selon que nous voulons sa gloire ou selon que nous en désirons la jouissance. La première de ces deux choses appartient à l'amour par lequel nous aimons Dieu en lui-même; la seconde se rapporte à l'amour par lequel nous nous aimons en lui. C'est pourquoi la première demande est celle-ci : *Que votre nom soit sanctifié;* et la seconde : *que votre règne arrive.* Par la première nous demandons la gloire de Dieu; par la seconde nous demandons à y parvenir. — Les moyens nous mettent en rapport avec notre fin de deux manières : par eux-mêmes et par accident. Ce qui nous y ordonne de soi-même, c'est le bien qui nous est utile pour l'obtenir. Or, une chose est utile à la fin de la béatitude de deux façons : 1° Directement et principalement selon le mérite par lequel nous méritons la béatitude en obéissant à Dieu; et c'est à ce sujet qu'il est dit : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*

2° Instrumentalement, comme un secours qui nous aide à acquérir des mérites, et c'est pour ce motif qu'il est dit : *Donnez-nous notre pain quotidien;* soit qu'on entende par là le pain sacramentel dont l'usage quotidien fait faire à l'homme des progrès spirituels, et qui comprend tous les autres sacrements ; soit qu'on entende le pain corporel, de manière à exprimer par là tout ce qui est nécessaire à la vie, comme le dit saint Augustin à Proba (*ut sup.* cap. 11), parce que l'Eucharistie est le principal sacrement et le pain la principale nourriture. C'est pourquoi il est appelé dans l'Evangile de saint Matthieu *supersubstantialis*, c'est-à-dire principal, comme l'explique saint Jérôme (*Sup.* cap. VI). — Par accident nous sommes mis en rapport avec la béatitude par l'éloignement de ce qui nous empêche de l'obtenir. Or, il y a trois choses qui nous en empêchent : 1° le péché qui exclut directement du royaume céleste, d'après ce passage de l'Apôtre (I. *Cor.* VI, 9) : *Ni les fornicateurs ni les idolâtres... ne posséderont le royaume de Dieu.* Et c'est à cela que se rapporte cette demande : *Pardonnez-nous nos offenses.* 2° La tentation qui nous empêche d'observer la volonté de Dieu, et c'est pour ce motif qu'il est dit : *Et ne nous laissez pas succomber à la tentation;* nous demandons ainsi non pas à ne point être tentés, mais à ne pas être vaincus par la tentation. 3° Les peines présentes qui nous empêchent de nous procurer ce qu'il nous faut pour vivre, et c'est relativement à elles que nous disons : *Délivrez-nous du mal* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Augustin (lib. II *De Serm. Dom. in monte* cap. 5), quand nous disons : *Que votre nom soit sanctifié,* nous ne faisons pas cette demande comme si le nom de Dieu n'était pas saint, mais pour qu'il soit considéré comme tel par tous les hommes, ce qui se rapporte à la propagation de la gloire de Dieu dans le genre humain. En disant : *Que votre règne arrive,* nous ne le disons pas, comme si Dieu ne régnait pas maintenant, mais ainsi que le dit encore saint Augustin à Proba (*ut sup.* cap. XI), nous excitons par là notre désir vers ce royaume pour qu'il vienne en nous et que nous régnions avec lui. Quant à ces mots : *Que votre volonté soit faite,* ils signifient que nous désirons qu'on obéisse à ses préceptes, *sur la terre comme au ciel,* c'est-à-dire qu'il soit servi par les hommes comme par les anges. Par conséquent, ces trois demandes auront leur accomplissement parfait dans la vie future, tandis que les quatre autres appartiennent aux besoins de la vie présente, comme l'observe le même docteur (*Ench.* cap. 115).

Il faut répondre au *second,* que la prière étant l'interprète du désir, l'ordre de demandes ne répond pas à l'ordre d'exécution, mais à l'ordre de désir ou d'intention, dans lequel la fin est avant les moyens et la recherche du bien avant l'éloignement du mal.

Il faut répondre au *troisième,* que saint Augustin met les sept demandes en rapport avec les dons et les béatitudes, en disant (lib. II *De Serm. Dom. in mont.* cap. 11) : Si nous avons la crainte de Dieu, qui donne aux bienheureux l'esprit de pauvreté, demandons que le nom de Dieu soit sanctifié parmi les hommes par une crainte chaste. Si nous avons la piété, qui rend bienheureux ceux qui sont doux, demandons que son règne arrive, afin que nous nous adoucissions nous-mêmes et que nous ne lui résistions pas. Si nous avons la science, qui rend heureux ceux qui pleurent, prions pour que sa volonté soit faite, et alors nous ne pleurerons plus. Si c'est la force

(1) Saint Thomas a composé un opuscule particulier sur le *Pater,* qui est une des meilleures paraphrases que nous connaissions (*Vid. Opuscul.*).

qui rend heureux ceux qui ont faim, prions pour que nous recevions notre pain quotidien. Si c'est le conseil par lequel les bienheureux sont miséricordieux, pardonnons les offenses qui nous ont été faites pour qu'on nous pardonne les nôtres. Si c'est l'intellect par lequel les bienheureux ont le cœur pur, prions pour que notre cœur ne se partage pas en recherchant les biens temporels, qui sont pour nous des causes de tentation. Si c'est la sagesse par laquelle les bienheureux sont pacifiques, puisqu'ils seront appelés les enfants de Dieu, prions pour que nous soyons délivrés du mal; car cette délivrance, en nous affranchissant, nous rendra des enfants de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 116), saint Luc, au lieu des sept demandes de l'oraison dominicale, n'en a rapporté que cinq, pour nous montrer que la troisième est en quelque sorte une répétition des deux premières, et en l'omettant il nous l'a mieux fait comprendre; car la volonté de Dieu a principalement pour but que nous connaissions sa sainteté et que nous régnions avec lui. Quant à la dernière demande, qui est dans saint Matthieu : *Délivrez-nous du mal,* saint Luc ne l'a pas non plus rapportée, pour que chacun sache que la délivrance du mal consiste précisément à ne pas succomber à la tentation.

Il faut répondre au *cinquième*, que nous ne prions pas Dieu pour le fléchir, mais pour exciter en nous une plus grande confiance à son égard, et cette confiance est principalement excitée par la considération de l'amour qu'il a pour nous et par lequel il veut notre bien; c'est ce qui nous fait dire : *Notre Père;* elle est aussi produite par la vue de la supériorité de sa puissance, et c'est pour cela que nous ajoutons : *qui êtes dans les cieux.*

ARTICLE X. — LA PRIÈRE EST-ELLE LE PROPRE DE LA CRÉATURE RAISONNABLE (1)?

1. Il semble que la prière ne soit pas le propre de la créature raisonnable; car il semble que demander et recevoir se rapportent au même être. Or, recevoir convient aux personnes incréées, c'est-à-dire au Fils et au Saint-Esprit. Il leur convient donc aussi de prier; car le Fils dit (Joan. XIV, 16) : *Je prierai mon Père,* et l'Apôtre dit de l'Esprit-Saint (*Rom.* VIII, 26) : *L'Esprit demande pour nous.*

2. Les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, puisqu'ils sont des substances intellectuelles. Or, il appartient aux anges de prier. Ainsi il est dit (*Ps.* XCVI, 8) : *Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges.* La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

3. Celui qui invoque Dieu le prie, puisqu'on l'invoque principalement par la prière. Or, il convient aux animaux d'invoquer Dieu, puisqu'il est dit (*Ps.* CXLVI, 9) : que *c'est lui qui donne aux animaux leur nourriture, ainsi qu'aux petits des corbeaux qui l'invoquent.* La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

Mais c'est le *contraire.* La prière est un acte de la raison, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). Or, la créature raisonnable tire son nom de la raison. La prière lui est donc propre.

CONCLUSION. — Ni les personnes divines, ni les animaux ne prient, il n'y a que les créatures raisonnables.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*ibid.*), la prière est un acte de la raison par lequel on prie celui qui est

(1) Cet article est opposé aux gnostiques et aux manichéens, qui prétendaient que les animaux n'avaient pas seulement la faculté de sentir, mais qu'ils pouvaient encore comprendre.

au-dessus de soi; comme le commandement est un acte de la raison par lequel on dispose d'un inférieur pour un but quelconque. La prière convient donc proprement à celui qui a la raison et un supérieur qu'il peut prier. Puisqu'il n'y a rien au-dessus des personnes divines et que les animaux n'ont pas la raison, il s'ensuit que la prière ne convient ni aux uns, ni aux autres, et que par conséquent elle est le propre de la créature raisonnable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il convient aux personnes divines de recevoir par nature, tandis que la prière est le propre de celui qui reçoit par grâce. Quand on dit que le Fils prie, ces paroles s'entendent de la nature qu'il a prise, c'est-à-dire de la nature humaine et non de la nature divine. Il est dit que l'Esprit-Saint demande, parce qu'il nous fait demander (2).

Il faut répondre au *second*, que l'intellect et la raison ne sont pas en nous des facultés diverses, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXIX, art. 8), mais elles diffèrent comme le parfait et l'imparfait. C'est pour ce motif que l'on distingue quelquefois les créatures intellectuelles, qui sont les anges, des créatures raisonnables, et d'autres fois on les comprend sous cette expression. C'est dans ce dernier sens que nous disons que la prière est le propre de la créature raisonnable.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est dit que les petits des corbeaux invoquent Dieu (3), à cause du désir naturel par lequel tous les êtres veulent, à leur manière, participer à la bonté divine. C'est de la sorte qu'on dit également que les animaux obéissent à Dieu, à cause de l'instinct naturel par lequel il les meut.

ARTICLE XI. — LES SAINTS QUI SONT DANS LE CIEL PRIENT-ILS POUR NOUS (4)?

1. Il semble que les saints qui sont dans le ciel ne prient pas pour nous; car l'acte d'une personne est plus méritoire pour elle que pour les autres. Or, les saints qui sont dans le ciel ne méritent ni ne prient pour eux, parce qu'ils sont arrivés à leur terme; ils ne prient donc pas non plus pour nous.

2. Les saints conforment parfaitement leur volonté à celle de Dieu, de manière à ne vouloir que ce qu'il veut. Or, ce que Dieu veut s'accomplit toujours. C'est donc en vain que les saints prient pour nous.

3. Comme les saints qui sont dans le ciel nous sont supérieurs, de même ceux qui sont dans le purgatoire, parce qu'ils ne peuvent plus pécher. Or, ceux qui sont dans le purgatoire ne prient pas pour nous, mais nous prions plutôt pour eux. Donc les saints qui sont dans le ciel ne prient pas non plus pour nous.

4. Si les saints qui sont dans le ciel priaient pour nous, la prière des saints les plus éminents serait plus efficace. On ne devrait donc pas implorer le suffrage des autres, mais seulement le leur.

5. L'âme de Pierre n'est pas Pierre. Si les âmes des saints priaient pour nous, tant qu'elles sont séparées du corps, nous ne devrions donc pas

(1) Sous ce mot, saint Thomas comprend les anges aussi bien que les hommes, comme il le dit dans sa réponse au deuxième argument.

(2) Le mot *pour nous* signifie qu'il demande à notre place et qu'il supplée à notre faiblesse et à nos imperfections.

(3) Ces paroles doivent se prendre dans un sens métaphorique.

(4) Cet article est une réfutation directe de l'hérésie de Vigilance, que saint Jérôme combattit, et il se rapporte aussi à l'erreur des protestants, qui nient l'utilité du culte des saints. Car on ne peut les invoquer qu'autant qu'ils intercèdent pour nous. Ces deux choses sont corrélatives, selon la remarque du P. Perrone (*De cultu sanctorum*, cap. III, prop. I).

prier saint Pierre d'intercéder pour nous, mais son âme. Cependant l'Eglise fait le contraire. Par conséquent, du moins avant la résurrection, les saints ne prient pas pour nous.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (II. *Macch.* ult. cap. 14) : *Celui qui prie beaucoup pour le peuple et toute la ville sainte, c'est Jérémie, le prophète de Dieu* (1).

CONCLUSION. — Les saints qui sont dans le ciel étant parfaitement affermis dans la charité prient pour nous.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jérôme (*Lib. cont. Vigil.*), Vigilance a erré en soutenant que tant que nous vivons nous pouvons prier les uns pour les autres, mais qu'après la mort les prières que nous faisons pour les autres ne doivent jamais être exaucées, puisque les martyrs qui demandent la vengeance de leur sang ne peuvent l'obtenir. Or, cette opinion est absolument fausse; parce que quand on prie pour les autres on le fait par charité, comme nous l'avons dit (art. 7 et 8 huj. quæst.). Par conséquent, plus la charité des saints qui sont dans le ciel est parfaite, et plus ils prient pour les voyageurs qu'ils peuvent aider de leurs prières, et leurs prières sont d'autant plus efficaces qu'ils sont plus près de Dieu; car, d'après l'ordre établi par la Providence, l'excellence des êtres supérieurs rejaillit sur les inférieurs, comme la clarté du soleil dans l'air. C'est pourquoi saint Paul dit du Christ (*Heb.* VII, 25) : *Qu'il peut sauver pour toujours celui qui s'approche de Dieu par son entremise, étant toujours vivant et en état d'intercéder pour nous.* C'est pour cette raison que saint Jérôme dit à Vigilance (*loc. sup. cit.*) : Si les apôtres et les martyrs, quand ils sont sur la terre et qu'ils doivent songer à eux, prient néanmoins pour les autres, à plus forte raison le font-ils après qu'ils sont couronnés, victorieux et triomphants.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien ne manque aux saints qui sont dans le ciel, puisqu'ils sont bienheureux, sinon la gloire du corps pour laquelle ils prient. Mais ils prient pour nous, qui manquons de la perfection dernière de la béatitude, et leurs prières tirent leur efficacité de leurs mérites antérieurs et de la bonté de Dieu qui les reçoit.

Il faut répondre au *second*, que les saints obtiennent ce que Dieu veut faire arriver par leurs prières, et ils demandent ce qu'ils croient que leurs prières doivent obtenir d'après la volonté de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui sont dans le purgatoire, quoiqu'ils soient au-dessus de nous à cause de leur impeccabilité, sont cependant au-dessous relativement aux peines qu'ils endurent, et d'après cela ils ne sont pas en état de prier (2), mais il faut plutôt que nous priions pour eux.

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu veut que les inférieurs soient aidés par tous ceux qui sont au-dessus d'eux. C'est pourquoi nous devons implorer non-seulement les plus grands saints, mais encore ceux qui sont les moins élevés; autrement il n'y aurait que la miséricorde de Dieu que nous dussions implorer. Cependant il arrive quelquefois que l'invocation d'un saint inférieur est plus efficace, soit parce qu'on l'invoque avec plus de dévotion, soit parce que Dieu veut manifester sa sainteté.

(1) Saint Pierre écrivait (II. Pet. XV) : *Dabo autem operam et frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis*, et saint Jean dit des vingt-quatre vieillards (*Apoc.* V, 8) : *Procidebant coràm Agno habentes singuli... phialas aureas plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum.*

(2) Nous avons fait observer que l'opinion contraire ne manque pas de probabilité.

Il faut répondre au *cinquième*, que les saints ayant mérité pendant leur vie de prier pour nous, nous les invoquons pour ce motif sous les noms qu'ils portaient ici-bas et par lesquels ils nous sont le plus connus. Nous le faisons aussi pour montrer la foi que nous avons dans la résurrection. C'est ainsi que le Seigneur dit lui-même (*Ex.* III, 6) : *Je suis le Dieu d'Abraham*, etc.

ARTICLE XII. — LA PRIÈRE DOIT-ELLE ÊTRE VOCALE (1)?

1. Il semble que la prière ne doive pas être vocale ; car la prière, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 4 huj. quæst.), s'adresse principalement à Dieu. Or, Dieu connait le langage du cœur. Il est donc inutile de faire des prières vocales.

2. Par la prière l'esprit de l'homme doit s'élever vers Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2). Or, les paroles empêchent les hommes de s'élever vers Dieu par la contemplation, comme toutes les autres choses sensibles. On ne doit donc pas se servir de paroles dans la prière.

3. La prière doit être offerte à Dieu dans le secret, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. VI, 6) : *Pour vous, quand vous voudrez prier, entrez dans votre chambre, fermez-en la porte et priez votre Père dans le secret.* Or, la parole rend la prière publique. La prière ne doit donc pas être vocale.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste dit (*Ps.* CXLI, 1) : *J'ai élevé la voix pour crier vers le Seigneur; j'ai élevé la voix vers le Seigneur pour le prier.*

CONCLUSION. — Il est convenable que la prière commune ou publique soit vocale, mais il n'est pas nécessaire que la prière particulière ou privée le soit; cependant elle peut l'être si on a recours à ce moyen pour exciter sa dévotion ou par suite de la joie spirituelle qu'on éprouve.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de prière, la prière commune et la prière particulière. La prière commune est celle qui est offerte à Dieu par les ministres de l'Eglise, comme étant les représentants de tous les fidèles. C'est pourquoi il faut que cette prière soit connue de tout le peuple pour lequel on la fait; ce qui n'est possible qu'autant qu'elle est vocale. On a donc eu raison de décider que les ministres de l'Eglise prononceraient ces prières à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous. La prière particulière est celle qui est faite par un individu quel qu'il soit, soit qu'il prie pour lui, soit qu'il prie pour les autres. Il n'est pas nécessaire que cette prière soit vocale. Cependant on la fait oralement pour trois raisons : 1° pour exciter la dévotion intérieure par laquelle l'âme de celui qui prie s'élève vers Dieu : parce que les signes extérieurs qui se manifestent par la parole ou par d'autres actes agissent sur l'intelligence humaine sous le rapport de la perception, et par conséquent aussi sous le rapport de l'affection. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Proba (*Ep.* CXXX) que nous nous excitons nous-mêmes plus vivement par des paroles et par d'autres signes au développement des saints désirs que nous formons. C'est pourquoi, dans la prière particulière on ne doit faire usage des paroles et des signes qu'autant qu'ils sont utiles pour embraser le cœur intérieurement. Mais si l'intelligence est par là distraite ou gênée de quelque manière, on ne doit pas avoir recours à ce

(1) La prière vocale est attaquée en général par tous ceux qui condamnent le culte extérieur. Et les raisons que l'on donne pour la justifier sont les mêmes que celles qui établissent la nécessité de ce culte.

moyen. C'est ce qui arrive principalement à ceux dont l'âme est suffisamment disposée à la dévotion sans l'emploi de ces signes. Ainsi David disait (*Ps.* xxvi, 8) : *Mon cœur vous a parlé, mon visage vous a recherché*, et on rapporte (I. *Reg.* i, 13) qu'Anne *parlait dans son cœur*. 2° On fait la prière vocale, pour rendre en quelque sorte à Dieu ce qu'on lui doit; c'est-à-dire pour le servir d'après tout ce qu'on tient de lui, par conséquent non-seulement de cœur, mais encore de corps; ce qui convient principalement à la prière, selon qu'elle est satisfactoire. D'où le prophète dit (Os. ult. 3) : *Otez toutes nos iniquités, agréez le bien que vous mettez en nous, et nous vous rendrons le sacrifice de nos lèvres*. 3° On emploie la prière vocale par suite de l'influence que l'âme exerce sur le corps lorsqu'elle est vivement affectée, d'après cette parole du Psalmiste (xv, 9): *Mon cœur s'est réjoui et ma langue a tressailli*.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on ne fait pas la prière vocale pour apprendre à Dieu quelque chose qu'il ignore, mais pour élever vers lui l'âme de celui qui prie ou celle des autres.

Il faut répondre au *second*, que les paroles qui se rapportent à autre chose distraient l'esprit et empêchent la dévotion de celui qui prie ; mais celles qui expriment quelque chose qui regarde la dévotion excitent les âmes, principalement celles qui sont le moins dévotes.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Matth.* hom. xiii alius auctor *oper. imperf.*) : Dieu nous défend de prier dans les assemblées dans le dessein de s'y faire voir. C'est pourquoi celui qui prie ne doit rien faire d'extraordinaire qui attire les regards des hommes ; il ne doit ni crier, ni se frapper la poitrine, ni étendre les bras. Cependant, comme l'observe saint Augustin (*De Serm. Dom.* lib. ii, cap. 3), ce n'est pas un mal d'être vu par les hommes, mais c'en est un d'agir pour se faire voir.

ARTICLE XIII. — EST-IL NÉCESSAIRE QUE LA PRIÈRE SOIT ATTENTIVE (1)?

1. Il semble qu'il soit nécessaire d'être attentif dans sa prière. Car saint Jean dit (iv, 24) : *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité*. Or, la prière n'est pas dans l'esprit, si elle n'est pas faite attentivement. Il est donc nécessaire qu'elle soit faite ainsi.

2. La prière est l'élévation de l'âme vers Dieu. Or, quand la prière n'est pas faite avec attention, l'âme ne s'élève pas vers Dieu. On est donc obligé de la faire de la sorte.

3. Il est nécessaire que la prière soit exempte de péché. Or, elle n'en est pas exempte, quand on la fait avec un esprit dissipé ; car il semble qu'on se moque de Dieu, comme si l'on parlait à un homme sans faire attention à ce qu'on lui dit. Ainsi saint Basile dit (*Lib. de const. monast.* cap. 1) qu'on ne doit pas implorer le secours de Dieu lâchement, ni avec un esprit qui va de côté et d'autre; parce que dans ce cas non-seulement on n'obtient pas de Dieu ce qu'on lui demande, mais on l'irrite plutôt. Il faut donc que la prière soit faite avec attention.

Mais c'est le *contraire*. Car il y a des saints qui ont quelquefois des distractions dans leurs prières, selon cette expression de David (*Ps.* xxxix, 13): *Mon cœur m'a abandonné*.

CONCLUSION. — Il faut que la prière soit attentive, du moins dans la première intention, pour qu'elle soit méritoire, pour qu'elle obtienne ce que nous demandons, et qu'elle fortifie spirituellement l'esprit.

Il faut répondre que cette question se rapporte principalement à la prière

(1) L'attention est l'acte de l'intellect qui s'applique à une chose. Saint Thomas examine ici jusqu'à quel degré cette condition est nécessaire pour que la prière soit bonne.

vocale. A cet égard il faut observer qu'on dit qu'une chose est nécessaire de deux manières : 1° on appelle nécessaire le moyen par lequel on arrive mieux à sa fin ; dans ce sens l'attention est absolument nécessaire à la prière. 2° On dit qu'une chose est nécessaire quand une chose ne peut pas sans elle obtenir son effet. Or, la prière a trois sortes d'effets. Le premier est commun à tous les actes que la charité anime, c'est le mérite. Pour obtenir cet effet il n'est pas nécessaire que l'on soit attentif à la prière dans toute son étendue ; mais la force de la première intention (1), par laquelle on se met à prier, rend tout entière la prière méritoire, comme il en est d'ailleurs de tous les autres actes méritoires. — Le second effet de la prière lui est propre ; il consiste à obtenir quelque chose. C'est encore assez pour cet effet de la première intention que Dieu considère principalement. Mais si cette première intention fait défaut, la prière n'est ni méritoire, ni impétratoire. Car Dieu n'écoute pas la prière de celui qui ne fait pas attention à ce qu'il dit, selon la remarque de saint Grégoire (*Mor.* lib. XXII, cap. 13). — Le troisième effet de la prière est celui qu'elle produit pour le moment, c'est-à-dire le renouvellement spirituel de l'âme. A cet égard il est absolument nécessaire que nous soyons attentifs à nos prières (2). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 14) : *Si je prie sans comprendre, mon intelligence est sans fruit.* — Toutefois il faut observer que dans la prière vocale on peut être attentif de trois manières. On peut faire attention aux mots pour ne pas se tromper en les prononçant (3), on peut ensuite faire attention au sens des paroles (4), enfin l'attention peut se porter vers ce qui est la fin de la prière, c'est-à-dire vers Dieu et vers la chose pour laquelle on le prie (5). Cette dernière espèce d'attention est la plus nécessaire, et les plus simples (6) peuvent l'avoir. Quelquefois cette intention par laquelle l'esprit se porte vers Dieu est si puissante, que l'âme oublie tout le reste, comme le dit Hugues de Saint-Victor (*Lib. de modo orandi*, cap. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il prie *en esprit et en vérité* celui que l'impulsion de l'Esprit-Saint porte à prier, quand même, par faiblesse, il se laisserait ensuite aller à des distractions.

Il faut répondre au *second*, que la faiblesse de notre nature ne permet pas à notre esprit de rester longtemps à une certaine élévation, car le poids de l'infirmité humaine abaisse l'âme vers les choses inférieures. C'est pourquoi il arrive que quand l'âme de celui qui prie s'élève vers Dieu par la contemplation, il est aussitôt distrait par suite de sa faiblesse.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on a des distractions volontaires dans ses prières, c'est un péché, et ces distractions empêchent le fruit de la prière. C'est pour remédier à cet inconvénient que saint Augustin dit (*in Regul. epist.* 121) : Quand vous priez Dieu par des psaumes et des hymnes, méditez dans votre cœur les choses que votre bouche prononce. Mais les distractions qui sont involontaires n'empêchent pas la prière d'être fructueuse. C'est ce qui fait dire à saint Basile (*loc. cit. in arg.*) : Si, affaibli par le péché, vous ne pouvez prier attentivement, contenez-vous, autant que vous le pourrez, et Dieu vous pardonnera : parce que si vous ne pouvez

(1) Il suffit de ce qu'on appelle l'attention virtuelle. Cette attention suppose une attention actuelle qui a d'abord précédé et qui est ensuite moralement persévérante, parce qu'elle n'a pas été révoquée par une intention contraire ou par l'entreprise d'une œuvre incompatible avec elle.

(2) Il faut pour cela une attention actuelle.

(3) C'est ce qu'on appelle l'attention superficielle.

(4) C'est l'attention littérale.

(5) C'est l'attention spirituelle.

(6) Ainsi il n'est pas nécessaire qu'ils comprennent les prières de l'Eglise pour en profiter, il suffit qu'ils s'unissent de cœur à ceux qui les prononcent.

vous tenir devant lui comme il faut, ce n'est pas par négligence, mais par fragilité.

ARTICLE XIV. — LA PRIÈRE DOIT-ELLE DURER LONGTEMPS (1)?

1. Il semble que la prière ne doive pas être longue. Car il est dit (Matth. VI, 7) : *Quand vous priez, ne parlez pas beaucoup*. Or, il faut beaucoup parler, quand la prière est longue, surtout si c'est une prière vocale. On ne doit donc pas prier longtemps.

2. La prière est l'expression du désir. Or, le désir est d'autant plus saint qu'il est davantage restreint à une seule chose, d'après cette parole de David (*Ps.* XXVI, 4) : *Je n'ai demandé au Seigneur qu'une chose, je n'en rechercherai qu'une seule*. La prière est donc d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus courte.

3. Il paraît défendu à l'homme de passer les limites établies par Dieu, surtout en ce qui concerne le culte divin, d'après ce passage de la Bible (*Ex.* XIX, 21) : *Avertissez le peuple, de peur que pour voir le Seigneur il ne dépasse les barrières qui lui ont été marquées et qu'un grand nombre d'entre eux ne périsse*. Or, le terme que Dieu nous a fixé pour la prière est marqué par l'oraison dominicale, comme on le voit (Matth. VI). Il n'est donc pas permis d'étendre sa prière au delà.

4. Mais c'est le *contraire*. Il semble qu'on doive prier continuellement. Car le Seigneur dit (Luc. XVIII, 1) : *Il faut toujours prier et ne jamais se lasser*, et l'Apôtre dit aussi (I. *Thess.* V, 17) : *Priez sans cesse*.

CONCLUSION. — La prière, considérée dans sa cause qui est le désir de la charité, doit être perpétuelle; mais pour ce qui regarde sa propre essence, elle doit durer tant qu'elle sert à exciter la ferveur du désir intérieur.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la prière de deux manières : 1° en elle-même; 2° dans sa cause. Or, la cause de la prière est le désir de la charité d'où elle doit procéder. Ce désir doit être en nous continuel, actuellement ou virtuellement; car sa vertu subsiste dans tout ce que nous faisons par charité. Et puisque nous devons tout faire pour la gloire de Dieu, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* X), d'après cela la prière doit être continuelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Proba (*Epist.* CXXX, cap. 9) que par le désir que la foi, l'espérance et la charité alimentent, nous prions toujours (2). — Mais la prière, considérée en elle-même, ne peut pas être assidue, parce que nous sommes obligés de vaquer à d'autres travaux. C'est pourquoi, comme l'observe le même saint (*ibid.*), à certaines heures et après un certain intervalle de temps, nous faisons une prière vocale, pour que ces paroles nous servent d'avertissements en nous indiquant les progrès que nous avons faits, pour qu'elles nous apprennent si nos désirs augmentent et que nous travaillions sans cesse à les rendre plus vifs et plus ardents. Or, la quantité de chaque chose doit être en proportion de sa fin, comme la quantité d'une potion doit être proportionnée à la santé. Par conséquent il est convenable que la prière dure autant qu'il faut pour exciter la ferveur du désir intérieur. Mais quand elle dépasse cette mesure, de telle sorte qu'elle ne peut pas se prolonger sans ennui, elle ne doit pas s'étendre au delà. Ainsi saint Augustin dit à Proba (*loc. cit.* cap. 10) que les solitaires de l'Egypte faisaient de fréquentes prières, mais que cependant ils

(1) Cet article est une réfutation de l'hérésie des euchites dont parlent saint Épiphane (*hæres. ult.*) et saint Augustin (*hæres.* 57). Ces sectaires prétendaient que l'on devait toujours prier sans vaquer à d'autres occupations.

(2) C'est le sens de ces paroles de l'Écriture (Luc. XVIII) : *Oportet semper orare et non deficere*. (I. Thess. VI) : *Orate sine intermissione*.

les faisaient très-courtes (1), se bornant à de simples élans de cœur, de peur qu'en surexcitant la ferveur qui est très-nécessaire à celui qui prie, elle ne soit détruite et émoussée par de trop longs exercices. Par là ils nous font assez voir, ajoute-t-il, que comme on ne doit pas fatiguer la ferveur, quand elle ne peut se soutenir, de même on ne doit pas non plus l'interrompre immédiatement, si elle persévère. — Cette règle que l'on doit suivre dans la prière particulière, relativement à la ferveur de celui qui la fait, est également applicable à la prière commune par rapport à la dévotion du peuple.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Augustin (*loc. cit.*), prier longtemps, ce n'est pas prier en disant beaucoup de paroles (2). Un long discours n'est pas la même chose qu'une affection qui persévère longtemps. Car l'Evangile rapporte que Notre-Seigneur a passé la nuit en prières et qu'il a prolongé sa prière pour nous donner l'exemple. Puis le même docteur ajoute : « Ne parlons pas beaucoup dans nos prières, mais multiplions nos supplications, tant que la ferveur de l'intention se soutient. Car parler beaucoup, c'est employer dans ses prières des mots superflus pour obtenir ce dont on a besoin, tandis que multiplier ses supplications, c'est frapper à la porte de celui qu'on prie, en excitant en soi de longues et de pieuses affections. C'est ce qu'on fait plutôt pour l'ordinaire par des gémissements que par des paroles.

Il faut répondre au *second*, que la durée de la prière ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais à faire persévérer notre affection dans le désir d'une seule et même espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que le Seigneur n'a pas composé cette prière, pour que nous n'employions que ces paroles quand nous prions, mais parce que ce sont les seules choses que nous devons avoir l'intention d'obtenir en priant, quelles que soient d'ailleurs nos paroles ou nos pensées.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on prie continuellement, soit à cause de la persévérance du même désir, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), soit parce qu'on ne manque jamais de prier à des heures réglées, soit à cause de l'effet que la prière produit ou dans celui qui la fait et qui consiste à le rendre après plus dévot, ou dans un autre, comme quand on engage une autre personne par ses bienfaits à prier pour soi, lorsqu'on cesse de prier soi-même et qu'on se repose.

ARTICLE XV. — LA PRIÈRE EST-ELLE MÉRITOIRE (3)?

1. Il semble que la prière ne soit pas méritoire. Car tout mérite provient de la grâce. Or, la prière la précède, puisqu'elle est un moyen de l'obtenir, d'après ce passage de l'Evangile (Luc. XI, 13) : *Votre Père céleste donnera le bon esprit à ceux qui le lui demandent.* La prière n'est donc pas un acte méritoire.

2. Si la prière mérite quelque chose, elle paraît surtout mériter ce que nous demandons en la faisant. Or, elle ne le mérite pas toujours ; parce que souvent les prières des saints ne sont pas exaucées. Ainsi saint Paul n'a pas été exaucé, quand il demandait à ne plus subir l'aiguillon de la chair. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

(1) Fénelon cite ce passage de saint Augustin et le commente parfaitement : *Lettres sur la grâce et la prédestination* (Edit. de Vers. t. III, page 526).

(2) Les païens croyaient qu'ils devaient tourmenter leurs divinités par leurs paroles, comme un avocat se croit obligé de parler longuement en faveur de son client. C'est ce que dit le Seigneur lui-même : *Sicut ethnici : putant enim quod in multiloquio exaudiantur.*

(3) Tout en reconnaissant le mérite de la prière, il ne faut pas tomber dans l'excès des euchites qui lui attribuaient tant d'efficacité qu'ils supposaient que les sacrements n'étaient pas nécessaires.

3. La prière s'appuie principalement sur la foi. *Demandez avec foi*, dit l'apôtre saint Jacques (I, 6), *sans avoir le moindre doute.* Or, la foi ne suffit pas pour mériter, comme on le voit chez ceux qui ont la foi informe. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles (*Ps.* XXXIV) : *Oratio mea in sinu meo convertetur*, la glose dit (*interl.*) : Si ma prière ne leur a pas été utile, du moins je n'ai pas été privé de ma récompense. Or, on ne doit une récompense qu'au mérite. La prière est donc méritoire.

CONCLUSION. — La prière ne produit pas seulement intérieurement une consolation spirituelle, mais elle a encore l'efficacité de mériter et d'obtenir ce que l'on demande, puisqu'elle procède de la charité, par l'intermédiaire de la religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 13 huj. quæst.), indépendamment de l'effet de la consolation spirituelle que la prière produit dans le présent, elle a une double vertu par rapport à l'avenir; elle est méritoire et impétratoire. — La prière, comme tout autre acte de vertu, a l'efficacité de mériter (1), en tant qu'elle procède radicalement de la charité, qui a pour objet propre le bien éternel, dont nous méritons la jouissance. En effet elle provient de la charité, par l'intermédiaire de la religion dont elle est l'acte, ainsi que nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), et concomitamment avec d'autres vertus qu'elle requiert pour être bonne, telles que l'humilité et la foi (2). Car il appartient à la religion d'offrir à Dieu la prière, et la charité embrasse le désir de la chose dont la prière demande la réalisation. La foi est nécessaire par rapport à Dieu que nous supplions; puisqu'il faut que nous croyions que nous pouvons obtenir de lui ce que nous demandons. L'humilité est nécessaire relativement à celui qui prie et qui reconnaît son indigence. La dévotion est aussi nécessaire ; mais elle appartient à la religion dont elle est le premier acte indispensable à tous ceux qui viennent ensuite, comme nous l'avons remarqué (quest. préc. art. 1 et 2). — Son efficacité d'impétration lui vient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous engage aussi à prier (3). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de Verb. Dom.* serm. V, cap. 4, et serm. XXIX, cap. 1) : Il ne nous exhorterait pas à demander, s'il ne voulait pas nous donner. Et saint Chrysostome ajoute (*hab. in Cat. aur. D. Thom.* in cap. XVIII Luc.) : Il ne refuse jamais ses bienfaits à celui qui le prie, celui qui, dans son amour, engage ceux qui le prient à ne se lasser jamais.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prière sans la grâce sanctifiante n'est pas méritoire, pas plus qu'aucun autre acte de vertu. Et cependant la prière qui obtient la grâce sanctifiante provient d'une grâce (4), comme d'un don gratuit; parce que la prière est elle-même un don de Dieu, comme le dit saint Augustin (*Lib. de persever.* cap. 23).

Il faut répondre au *second*, que le mérite de la prière se rapporte quelquefois principalement à autre chose qu'à ce que l'on demande. Car le mérite a principalement pour but la béatitude; tandis que la demande de la prière s'étend quelquefois directement à d'autres choses, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 et 7 huj. quæst.). Si donc on demande quelque chose pour soi et que cela ne soit pas utile à la béatitude, on ne le mérite pas. Au contraire quelquefois en le demandant et en le désirant, on

(1) Elle mérite *de condigno*, c'est-à-dire que la récompense lui est due à titre de justice (Voy. tom. III, pag. 643).

(2) Pour prier avec piété, il faut la foi, l'espérance, la charité, l'humilité et l'attention

(3) Sa puissance d'impétration repose sur la miséricorde de Dieu et sur sa fidélité à tenir ses promesses.

(4) Elle provient d'une grâce actuelle.

perd ses mérites; comme quand on demande à Dieu la consommation d'un péché. Dans ce cas on prie mal. D'autres fois on demande quelque chose qui n'est pas nécessaire au salut, mais qui ne lui est pas non plus évidemment contraire. Alors, quoique celui qui prie puisse mériter la vie éternelle par sa prière, il ne mérite cependant pas d'obtenir ce qu'il demande. D'où saint Augustin dit (Prosper *in lib. Sent.* sent. 212) que celui qui prie Dieu avec foi pour en obtenir ce qui est nécessaire à cette vie, est exaucé par miséricorde et refusé de même; parce que le médecin sait mieux ce qu'il faut au malade que le malade lui-même. C'est pourquoi saint Paul ne fut pas exaucé quand il demandait à être délivré de l'aiguillon de la chair, parce que cela ne lui était pas avantageux. Mais si ce qu'un homme demande est utile à sa béatitude et qu'il se rapporte à son salut, il le mérite non-seulement en priant, mais encore en faisant d'autres bonnes œuvres. C'est pour cette raison qu'il reçoit certainement ce qu'il demande, mais au moment où il doit le recevoir. Car il y a des choses que Dieu ne refuse pas, mais qu'il diffère pour les donner dans un temps opportun, selon la remarque de saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* CII). On peut cependant empêcher cet effet, si on ne persévère pas dans sa demande. C'est pour ce motif que saint Basile dit (*Lib. const. monast.* cap. 1) : Vous demandez quelquefois et vous ne recevez pas parce que vous avez mal demandé, par défaut de foi, ou par légèreté, ou parce que vous avez désiré ce qui ne vous était pas utile, ou parce que vous n'avez pas persévéré. Mais comme l'homme ne peut pas mériter pour un autre la vie éternelle *ex condigno* (1), ainsi que nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. CXIV, art. 6), il s'ensuit conséquemment que l'on ne peut pas non plus mériter de cette manière pour un autre, ce qui appartient à la vie éternelle. C'est pour cela que celui qui prie pour un autre n'est pas toujours exaucé, comme nous l'avons vu (art. 7 huj. quæst. ad 2 et 3). Il y a donc quatre conditions nécessaires pour que l'on obtienne toujours ce que l'on demande : il faut qu'on prie pour soi (2), qu'on demande des choses nécessaires au salut (3), qu'on le fasse avec piété et avec persévérance (4).

Il faut répondre au *troisième*, que la prière s'appuie principalement sur la foi, non quant à l'efficacité du mérite, parce que sous ce rapport elle a pour base principale la charité, mais relativement à l'efficacité de l'impétration : parce que par la foi l'homme a la connaissance de la toute-puissance de Dieu et de sa miséricorde qui sont les attributs d'après lesquels la prière obtient ce qu'elle demande.

ARTICLE XVI. — LES PÉCHEURS OBTIENNENT-ILS QUELQUE CHOSE PAR LEUR PRIÈRE (5)?

1. Il semble que les pécheurs n'obtiennent rien de Dieu par leurs prières. Car saint Jean dit (IX, 31) : *Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs*; ce qui revient à ces paroles du Sage (*Prov.* XXVIII, 9) : que *si quelqu'un détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi de Dieu, sa prière sera exécrable.* Or, une prière de cette nature n'obtient rien de Dieu. Les pécheurs ne peuvent donc rien en obtenir.

2. Les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, comme nous l'avons

(1) Il ne peut la mériter que *de congruo* (Voy. tome III, page 648).

(2) Si l'on demande pour un autre, ses mauvaises dispositions peuvent être un obstacle à la grâce.

(3) (I. *Thess.* cap. IV) : *Hæc est autem voluntas Dei sanctificatio vestra.*

(4) Voyez à cet égard la parabole de l'Evangile (Luc. XI, 5 et seq.).

(5) L'Ecriture nous apprend, dans une multitude d'endroits, que les pécheurs sont exaucés; tels furent la femme pécheresse (Luc. VII), le publicain (*ibid.* XVIII) et le larron (*ibid.* XXIII).

vu (art. préc. ad 2). Or, les pécheurs ne peuvent rien mériter, parce qu'ils n'ont ni la grâce, ni la charité qui est la vertu de la piété, comme le dit la glose (*vet. interl. implic.*) à l'occasion de ces paroles de saint Paul (II. *Tim.* III) qui dit *qu'ils ont les dehors de la piété, sans en avoir les vertus solides*. Ils ne prient donc pas avec piété, ce qui est nécessaire pour obtenir ce que l'on demande, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2). Par conséquent les pécheurs n'obtiennent rien par leurs prières.

3. Saint Chrysostome dit (*alius auctor Sup. Matth.* hom. XIV, *in op. imperf.*): Le Père n'exauce pas volontiers la prière que le Fils ne nous a pas apprise. Or, dans la prière que le Christ nous a apprise, nous disons : *Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés;* ce que ne font pas les pécheurs. Ils mentent donc en prononçant ces paroles et ils ne méritent pas d'être exaucés, ou s'ils ne les prononcent pas, ils ne sont pas non plus écoutés, parce qu'ils ne suivent pas la forme déprécatoire que le Christ a établie.

Mais c'est le *contraire*. Si Dieu n'exauçait pas les pécheurs, dit saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* XLIV), le publicain se serait en vain écrié : *Seigneur, soyez-moi propice, moi qui suis un pécheur*. Et saint Jean Chrysostome (*alius auctor Sup. Matth.* hom. XVIII *in op. imperf.*) ayant dit : Celui qui demande, reçoit; ajoute : qu'il soit juste ou qu'il soit pécheur.

CONCLUSION. — Les pécheurs qui demandent à Dieu quelque chose, comme pécheurs, ne sont écoutés de Dieu que par vengeance; cependant il exauce leurs prières, non par justice, mais par miséricorde, quand elles sont inspirées par un bon désir de la nature, et qu'elles sont faites convenablement.

Il faut répondre que dans le pécheur il y a deux choses à considérer, la nature que Dieu aime et le péché qu'il déteste. Si donc le pécheur en priant demande quelque chose comme pécheur, c'est-à-dire selon le désir du péché, Dieu ne l'exauce pas sous ce rapport par miséricorde, mais il le fait quelquefois par vengeance, quand il permet que le pécheur se précipite encore davantage dans le crime. Car il y a des choses que Dieu refuse quand il est propice, et qu'il accorde quand il est irrité, comme le dit saint Augustin (*Tract.* LXXIII *in Joan.* et *De Verb. Dom.* serm. LIII, cap. 7). Mais il écoute la prière du pécheur, quand elle est inspirée par un bon désir de la nature : il ne le fait pas par justice, parce que le pécheur ne le mérite pas, mais il le fait par pure miséricorde (Vid. art. préc. ad 1). Toutefois il faut que le pécheur observe les quatre conditions précédentes (art. préc. ad 2), c'est-à-dire qu'il prie pour lui, qu'il demande des choses nécessaires à son salut et qu'il les demande avec piété et persévérance.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* XLIV), cette parole est celle de l'aveugle qui n'a pas encore été oint, c'est-à-dire qui n'est pas encore parfaitement éclairé; c'est pourquoi elle n'est pas exacte, quoiqu'on puisse la justifier, si on l'entend du pécheur, considéré comme tel; et c'est dans ce sens qu'on dit que sa prière est exécrable.

Il faut répondre au *second*, que le pécheur ne peut prier avec piété, comme si sa prière était inspirée par l'habitude de la vertu; cependant sa prière peut être pieuse, dans le sens qu'il demande quelque chose qui appartient à la piété (1), comme celui qui n'a pas l'habitude de la justice, peut vouloir quelque chose de juste, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit quest. LVIII, art. 1 ad 3, et quest. LIX, art. 1). Et quoique sa prière ne soit

(1) Elle peut être l'effet d'une grâce actuelle qui le fait agir avec foi, espérance, humilité, et avec un commencement de charité.

pas méritoire, cependant elle peut être impétratoire ; parce que le mérite repose sur la justice, tandis que l'impétration repose sur la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst. ad 1), l'oraison dominicale est faite au nom de l'Eglise entière. C'est pourquoi si quelqu'un qui ne veut pas pardonner au prochain ses offenses, dit l'oraison dominicale, il ne ment pas, quoique ce qu'il dit ne soit pas vrai relativement à sa personne : car cela est vrai par rapport à la personne de l'Eglise, hors de laquelle il se trouve à juste titre, et c'est pour cela qu'il est privé du fruit de sa prière. Quelquefois cependant les pécheurs sont disposés à pardonner à ceux qui les ont offensés, et c'est pour ce motif que leurs prières sont exaucées, d'après ce passage de l'Ecriture (*Eccli.* XXXVIII, 2) : *Pardonnez à votre prochain le mal qu'il vous a fait, et vos péchés vous seront remis quand vous le demanderez.*

ARTICLE XVII. — EST-IL CONVENABLE DE DIRE QUE LES PARTIES DE L'ORAISON SONT LES OBSÉCRATIONS, LES PRIÈRES, LES DEMANDES ET LES ACTIONS DE GRACES (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que les parties de l'oraison sont les obsécrations, les prières, les demandes et les actions de grâces. Car l'obsécration paraît être une adjuration. Or, comme le dit Origène (*Sup. Matth. Tract.* XXXV), il ne faut pas que l'homme qui veut vivre selon l'Evangile en adjure un autre; car s'il n'est pas permis de jurer, il ne l'est pas non plus de faire une adjuration. C'est donc à tort qu'on fait de l'*obsécration* une partie de la prière.

2. La prière, d'après saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 24), consiste à demander à Dieu ce qui convient. C'est donc à tort que l'on distingue les *prières* des *demandes*, comme si elles étaient opposées.

3. Les actions de grâces regardent le passé et les autres choses l'avenir. Or, le passé est avant l'avenir. C'est donc à tort qu'on met les *actions de grâces* après les autres parties de la prière.

Mais c'est le *contraire*. L'autorité de saint Paul est là pour établir cette division (I. *Tim.* II).

CONCLUSION. — Il y a dans l'oraison quatre parties : les obsécrations, les prières, les demandes, et les actions de grâces.

Il faut répondre que pour la prière il faut trois choses : 1° Il faut que celui qui la fait s'approche de Dieu qu'il prie; ce que le mot de *prière* exprime; parce que la prière est une élévation de l'âme vers Dieu. 2° Elle suppose une demande, que l'on exprime par le mot *postulatio;* soit que l'on précise en particulier la chose que l'on désire, et alors c'est une *demande* proprement dite; soit qu'on le désigne en général, comme quand on demande à Dieu du secours, ce que l'on appelle une *supplication;* soit qu'on expose seulement le fait, d'après ces paroles de saint Jean (XI, 3) : *Voilà que celui que vous aimez est malade*, ce qui reçoit le nom d'*insinuation.* 3° Il faut une raison pour obtenir ce que l'on demande, et cette raison se tire de Dieu ou de celui qui fait la demande. De la part de Dieu, la raison que nous avons d'obtenir, c'est sa sainteté à cause de laquelle nous demandons à être exaucés, d'après cette pensée de Daniel (IX, 17) : *Mon Dieu, prêtez l'oreille à nos prières, faites-le pour vous-même.* C'est à ceci que se rapporte l'*obsécration*, qui est un moyen de conjurer Dieu par une chose sacrée, comme quand nous disons : *Par votre naissance, délivrez-nous, Seigneur.* La raison

(1) Cet article est l'explication de ce passage de saint Paul (I. *Tim.* II) : *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus*, etc.

d'obtenir de la part de celui qui demande est l'*action de grâces;* parce qu'en rendant grâce des bienfaits que nous avons reçus, nous méritons d'en recevoir de plus grands, comme il est dit (*in Collectâ*) (1). C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* II), la glose dit que dans la messe, les obsécrations sont ce qui précède la consécration, où l'on rappelle les choses sacrées ; les prières sont dans la consécration elle-même, dans laquelle l'âme doit principalement s'élever à Dieu ; les demandes sont dans les paroles qui viennent ensuite et les actions de grâces à la fin. — Dans plusieurs collectes de l'Eglise, on peut remarquer ces quatres choses. Ainsi dans la collecte de la Trinité, ces paroles : *Dieu tout-puissant et éterenl,* se rapportent à l'élévation de la prière vers Dieu ; celles-ci : *Vous qui avez donné à vos serviteurs,* etc., appartiennent à l'action de grâces : quand on dit : *Faites, nous vous en prions,* c'est la demande ; et ce qui se trouve à la fin : *Par votre Seigneur,* c'est l'obsécration. — Dans les conférences des Pères (*Coll.* IX *ex Is. abbat.* cap. 11 et seq.), l'*obsécration* consiste à implorer le pardon de Dieu pour ses péchés ; parce que chacun demande avec larmes à être pardonné de ses fautes présentes ou passées. Il y a *prière* quand nous vouons ou que nous offrons à Dieu quelque chose ; comme quand, après avoir renoncé au monde, nous promettons à Dieu de le servir de tout notre cœur, que nous nous engageons à conserver perpétuellement la chasteté la plus pure et la patience la plus inaltérable, ou quand nous faisons vœu d'arracher radicalement de notre cœur la colère ou la tristesse qui y produisent des fruits de mort. Il y a *demande,* quand nous prions pour les autres, soit qu'emportés par la ferveur de notre esprit nous ayons coutume de prier pour nos amis, soit que nous le fassions pour le bien général du monde. Enfin l'*action de grâces* est celle que l'âme rend à Dieu par des transports ineffables, quand elle se rappelle tous les bienfaits qu'elle en a reçus, ou qu'elle contemple ceux dont elle jouit dans le présent, ou qu'elle regarde dans l'avenir ceux que Dieu réserve à ceux qui l'aiment (2). Mais notre première explication est préférable.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'*obsécration* n'est pas une adjuration qui a pour but de faire faire par contrainte ce qui est défendu, mais elle a pour fin d'implorer la miséricorde.

Il faut répondre au *second*, que la prière prise en général renferme toutes ces parties ; mais, prise dans un sens restreint, tel que nous le faisons ici, elle implique, à proprement parler, l'élévation de l'âme vers Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que pour des choses différentes le passé précède l'avenir, mais une seule et même chose est à venir avant d'être passée. C'est pourquoi l'action de grâces précède la demande à l'égard d'autres bienfaits, tandis que quand il s'agit du même bienfait, on le demande d'abord, et après l'avoir reçu on fait en dernier lieu une action de grâces à son sujet ; la prière, qui est l'acte par lequel on s'approche de Dieu pour lui demander, précède la demande, et l'obsécration, qui nous engage à nous approcher de Dieu d'après la considération de sa divine bonté, précède la prière.

(1) Cette oraison est la postcommunion dans la messe d'un confesseur pontife, qui est ainsi conçue : *Præsta quæsumus... ut de perceptis muneribus gratias exhibentes... beneficia potiora sumamus.*

(2) Nous avons suivi, pour la dernière partie de cet article, l'édition de Nicolaï. Les autres abrègent cette citation.

QUESTION LXXXIV.

DES ACTES EXTÉRIEURS DE RELIGION.

Après avoir parlé des actes intérieurs de religion, nous devons nous occuper des actes extérieurs. — Nous traiterons : 1° de l'adoration par laquelle on se sert de son corps pour rendre à Dieu un culte; 2° des actes par lesquels on offre à Dieu quelques-unes des choses extérieures; 3° des actes par lesquels on fait usage des choses de Dieu. — Sur l'adoration trois questions se présentent : 1° L'adoration est-elle un acte de latrie? — 2° L'adoration implique-t-elle un acte intérieur ou extérieur? — 3° L'adoration exige-t-elle un lieu déterminé?

ARTICLE I. — L'ADORATION EST-ELLE UN ACTE DE LATRIE OU DE RELIGION?

1. Il semble que l'adoration ne soit pas un acte de latrie ou de religion. Car le culte de latrie n'est dû qu'à Dieu. Or, l'adoration n'est pas due seulement à Dieu; puisqu'on lit (*Gen.* XVIII) qu'Abraham adora les anges, et (III. *Reg.* I) que le prophète Nathan, étant entré près du roi David, l'adora prosterné jusqu'à terre. L'adoration n'est donc pas un acte de religion.

2. Le culte de latrie est dû à Dieu, parce que c'est en lui que nous sommes béatifiés, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 1). Or, l'adoration lui est due en raison de sa majesté; car, au sujet de ce passage des Psaumes (XXVIII) : *Adorez le Seigneur dans son saint parvis*, la glose dit (*ord. Cassiod. sup. illud Ps.* XCV) : Du parvis on entre dans le sanctuaire où l'on adore la Majesté. L'adoration n'est donc pas un acte de latrie.

3. On doit aux trois personnes un seul et même culte de latrie. Cependant nous ne les adorons pas par une seule et même adoration; mais nous fléchissons le genou à chaque fois que nous les invoquons. L'adoration n'est donc pas un acte de religion.

Mais c'est le *contraire*. L'Evangile dit (Matth. IV, 20): *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui.*

CONCLUSION. — L'adoration par laquelle nous adorons Dieu est un acte de religion.

Il faut répondre que l'adoration a pour but de vénérer celui qui en est l'objet. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXI, art. 2 et 3), que le propre de la religion, c'est de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. Par conséquent l'adoration par laquelle on adore Dieu est un acte de religion.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit révérer Dieu à cause de son excellence; cet attribut est communiqué à certaines créatures, non d'une manière adéquate, mais par participation. C'est pourquoi nous avons pour Dieu une vénération particulière qui appartient au culte de latrie, et nous avons pour les créatures prééminentes une autre espèce de vénération (1) qui appartient au culte de dulie, dont nous parlerons (quest. CIII). Et comme les actes extérieurs sont les signes du respect intérieur, il y a des marques extérieures du respect que l'on témoigne aux créatures, et parmi ces témoignages l'adoration tient le premier rang. Mais il y a aussi un acte qui ne s'offre qu'à Dieu, c'est le sacrifice. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 4) que, soit bassesse profonde, soit flatterie

(1) Les théologiens distinguent trois sortes d'adoration : celle de latrie ou l'adoration proprement dite, qui n'est due qu'à Dieu; celle de dulie, qui se rapporte aux créatures qui sont élevées à la béatitude surnaturelle, comme les anges et les saints, et celle qui s'adresse à l'excellence de la créature considérée dans l'ordre naturel, c'est le culte civil qu'on a pour les princes et les grands hommes.

pernicieuse, l'homme a empiété beaucoup sur le culte de Dieu pour honorer ses semblables, quoique cependant ils ne cessent de passer pour des hommes, ceux auxquels on défère l'honneur, la vénération, et l'on dirait presque l'adoration. Mais a-t-on jamais sacrifié, ajoute-t-il, à un autre qu'à celui qu'on reconnaît, qu'on croit ou qu'on veut faire admettre pour un Dieu ? Selon le respect qu'on doit à une créature supérieure, Nathan adora David ; tandis que relativement au respect qui n'est dû qu'à Dieu, Mardochée refusa d'adorer Aman, dans la crainte *de rendre à un homme des honneurs divins* (1), comme le dit l'Ecriture (*Esther*, III et XIII). De même, selon le respect dû à une créature supérieure, Abraham adora les anges et Josué fit de même (*Jos.* V), quoiqu'on puisse admettre aussi qu'ils ont adoré du culte de latrie Dieu qui leur apparaissait dans la personne de l'ange et qui leur parlait. Selon le respect qu'on doit à Dieu, il fut défendu à Jean d'adorer l'ange (*Apoc.* ult.), soit pour montrer la dignité de l'homme que le Christ a égalé aux anges, et c'est pour ce motif que l'ange ajoute : *Je suis serviteur de Dieu comme vous et comme vos frères;* soit pour écarter tout prétexte d'idolâtrie, et c'est ce qui lui fait dire encore : *Adorez Dieu.*

Il faut répondre au *second*, que la majesté divine comprend toute l'excellence de Dieu, qui fait que nous sommes béatifiés en lui, comme dans le souverain bien.

Il faut répondre au *troisième*, que les trois personnes n'ayant qu'une seule et même excellence, on ne leur doit qu'un seul et même honneur, qu'un seul et même respect, et par conséquent une seule et même adoration. En signe de cette vérité, nous lisons (*Gen.* XVIII) que quand les trois jeunes hommes apparurent à Abraham il en adora un en lui disant : *Seigneur, si j'ai trouvé grâce*, etc. Il fit trois génuflexions pour représenter le nombre ternaire des personnes, mais il ne fit pas différentes adorations.

ARTICLE II. — L'ADORATION IMPLIQUE-T-ELLE UN ACTE CORPOREL (2)?

1. Il semble que l'adoration n'implique pas un acte corporel. Car il est dit (Joan. IV, 23) : *Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité.* Or, ce qu'on fait en esprit n'appartient pas à un acte corporel. L'adoration n'implique donc pas un acte de cette nature.

2. Le nom d'*adoration* (*adoratio*) vient du mot *oraison* (*oratio*). Or, l'oraison consiste principalement dans un acte intérieur, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XIV, 15) : *Je prierai de cœur et je prierai mentalement.* L'adoration implique donc spécialement un acte spirituel.

3. Les actes corporels appartiennent à la connaissance sensible. Or, nous n'arrivons pas à Dieu par les sens du corps, mais par les perceptions de l'esprit. L'adoration n'implique donc pas un acte corporel.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles (*Ex.* XX, 5) : *Vous ne les adorerez point, vous ne les honorerez point*, la glose dit (*ord.*) : Vous ne les honorerez point dans votre cœur, vous ne les adorerez pas extérieurement.

CONCLUSION. — Parce que nous sommes composés de deux natures, nous devons adorer la divine majesté, non-seulement d'un culte spirituel, mais encore d'un culte corporel.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (lib. IV *Orth.*

(1) C'est pour le même motif que dans la Chine les chrétiens ne veulent pas rendre à Confucius les honneurs que lui rendent les Chinois, parce que ce culte n'est pas purement civil, mais qu'il a un caractère religieux.

(2) La nécessité de l'adoration extérieure est la conséquence de la nécessité du culte extérieur, ou plutôt ces deux questions n'en font qu'une.

fid. cap. 13), parce que nous sommes composés de deux natures, d'une nature intellectuelle et d'une nature sensible; nous offrons à Dieu deux sortes d'adoration, l'une spirituelle, qui consiste dans la dévotion intérieure de l'esprit, et l'autre corporelle, qui consiste dans l'humiliation extérieure du corps. Et parce que, dans tous les actes de latrie, ce qui est extérieur se rapporte à ce qui est intérieur, comme à ce qu'il y a de plus principal ; il s'ensuit que l'adoration extérieure se fait à cause de l'intérieure, c'est-à-dire pour que, par les signes d'humilité que nous donnons corporellement, nous excitions notre cœur à se soumettre à Dieu ; car il nous est naturel d'être conduits par les choses sensibles aux choses intelligibles (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'adoration corporelle se fait aussi en esprit, dans le sens qu'elle procède de la dévotion spirituelle et qu'elle s'y rapporte.

Il faut répondre au *second*, que comme l'oraison existe primordialement dans l'esprit, et qu'elle est secondairement exprimée par des paroles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIII, art. 12): de même l'adoration consiste principalement dans le respect intérieur de Dieu, et secondairement dans certaines marques corporelles d'humilité. Ainsi nous faisons la génuflexion pour montrer notre infirmité comparativement à Dieu, nous nous prosternons comme si nous reconnaissions que nous ne sommes rien par nous-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique nous ne puissions percevoir Dieu par les sens, notre esprit est néanmoins porté par des signes sensibles à s'élever vers lui.

ARTICLE III. — L'ADORATION REQUIERT-ELLE UN LIEU DÉTERMINÉ (2)?

1. Il semble que l'adoration ne requière pas un lieu déterminé. Car il est dit (Joan. IV, 21) : *L'heure est venue où vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem.* Il semble que la même raison soit applicable aux autres lieux. Il ne faut donc pas de lieu déterminé pour l'adoration.

2. L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure. Or, l'adoration intérieure s'adresse à Dieu, selon qu'il existe partout. L'adoration extérieure ne demande donc pas un lieu déterminé.

3. C'est le même Dieu qui est adoré dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Or, dans l'Ancien Testament, l'adoration se faisait à l'occident ; car l'entrée du tabernacle était tournée vers l'orient, comme on le voit (*Ex.* XXVI). Donc, pour la même raison, nous devons encore nous tourner vers l'occident, si toutefois l'adoration exige un lieu déterminé.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Is. LVI, et Luc. XIX, 46) : *Ma maison sera appelée une maison de prières.*

CONCLUSION. — Quoique ce ne soit pas une chose principale, cependant on doit secondairement affecter un lieu aux honneurs divins pour rendre l'adoration décente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans l'adoration, la dévotion intérieure de l'esprit est ce qu'il y a de plus principal; ce qui se rapporte extérieurement aux signes corporels n'est que secondaire. Or, l'esprit perçoit Dieu intérieurement, comme n'étant pas compris dans un lieu,

(1) L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure, 1° comme à sa fin : elle a pour but de l'exciter ; 2° comme à sa cause efficiente, car si elle n'en était pas l'effet elle serait une hypocrisie ; 3° comme le signe à la chose signifiée, puisqu'elle est son expression.

(2) Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu que l'on ne devait pas s'assembler dans les églises pour y prier. Cette erreur a été condamnée en ces termes par le concile de Gangres (cap. 5) : *Si quis docet domum Dei contemptibilem esse debere et congregationes quæ in ea fiunt, anathema sit.*

tandis que les signes corporels doivent être nécessairement dans un lieu et dans une situation déterminée. C'est pourquoi la détermination du lieu n'est pas requise pour l'adoration comme une chose principale, comme si elle lui était nécessaire, mais elle est exigée par convenance comme les autres signes corporels.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur prédit par ces paroles la cessation de l'adoration selon le rite des juifs, qui adoraient à Jérusalem, aussi bien que selon le rite des samaritains, qui adoraient sur le mont Garizim. Car ces deux rites ont cessé à l'avénement de la vérité spirituelle de l'Evangile, d'après laquelle on sacrifie à Dieu en tous lieux, selon la prophétie de Malachie (Mal. I).

Il faut répondre au *second*, qu'on choisit un lieu déterminé pour adorer, non pas à cause de Dieu qu'on adore comme s'il était renfermé dans un lieu, mais à cause des adorateurs eux-mêmes, et cela pour une triple raison : 1° à cause de la consécration du lieu, qui inspire à ceux qui prient une dévotion particulière pour qu'ils soient plutôt exaucés, comme on le voit par la prière de Salomon (III. *Reg*. VIII); 2° à cause des mystères sacrés et des autres marques de sainteté qui sont là renfermés ; 3° à cause du concours de la foule des adorateurs, qui rend aussi la prière plus digne d'être exaucée, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XVIII, 20) : *Où ils sont deux ou trois assemblés en mon nom, là je suis au milieu d'eux.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est convenable que nous adorions le visage tourné vers l'orient (1) : 1° pour montrer la majesté de Dieu, qui nous est manifestée par le mouvement du ciel qui part de l'orient ; 2° parce que le paradis a existé en Orient, d'après la Genèse (II) selon la traduction des Septante, et que nous cherchons à y retourner ; 3° parce que le Christ, qui est la lumière du monde, est appelé l'*Orient* par le prophète (Zach. VI), et que, d'après David (*Ps*. LXVII, 34), *il s'est élevé sur le ciel du ciel à l'orient*, et que c'est de l'orient qu'on croit qu'il doit venir, suivant ces paroles de l'Evangile (Matth. XXIV, 27) : *Comme un éclair qui sort de l'orient paraît tout d'un coup à l'occident, ainsi sera l'avénement du Fils de l'Homme.*

QUESTION LXXXV.

DES CHOSES QUE LES FIDÈLES DONNENT A DIEU ET D'ABORD DU SACRIFICE.

Après avoir parlé de l'adoration, nous avons à nous occuper des actes par lesquels on offre à Dieu des choses extérieures. — A cet égard il y a deux sortes de considérations à faire : la première a pour objet les choses que les fidèles donnent à Dieu ; la seconde regarde les vœux par lesquels on lui fait des promesses. Sur la première nous avons à parler des sacrifices, des oblations, des prémices et des dîmes. — Au sujet des sacrifices il y a quatre questions à faire : 1° L'offrande des sacrifices à Dieu appartient-elle à la loi de nature ? — 2° Ne doit-on offrir le sacrifice qu'à Dieu ? — 3° L'oblation du sacrifice est-elle un acte spécial de vertu ? — 4° Tous les hommes sont-ils tenus à offrir le sacrifice ?

ARTICLE I. — L'OFFRANDE D'UN SACRIFICE A DIEU APPARTIENT-ELLE A LA LOI NATURELLE (2) ?

1. Il semble que l'offrande d'un sacrifice à Dieu n'appartienne pas à la

(1) Il était défendu aux juifs de se tourner vers l'orient, pour les empêcher de tomber dans l'idolâtrie, en imitant les gentils, qui adoraient le soleil (Voy. tom. III, p. 496). Ce danger n'existant plus, nos églises sont tournées vers l'orient, pour les raisons que donne saint Thomas (Voyez à cet égard Orig. *hom*. V *in Num*. Tertul. *in Apolog*. cap. XVI).

(2) L'Ecriture paraît insinuer que le sacrifice appartient à la loi de nature ; car elle parle des

loi naturelle. En effet, les choses qui sont de droit naturel sont communes à tous les hommes. Or, il n'en est pas ainsi des sacrifices. Car nous lisons que les uns offrirent en sacrifice du pain et du vin, comme le fit Melchisédech (*Gen.* XIV), et les autres d'autres choses, telles que des animaux. L'oblation des sacrifices n'est donc pas de droit naturel.

2. Tous les justes ont observé ce qui est de droit naturel. Or, on ne voit pas qu'Isaac ait offert un sacrifice, ni Adam, dont il est dit cependant (*Sap.* X, 2) que la *sagesse le tira de son péché.* L'oblation du sacrifice n'est donc pas de droit naturel.

3. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 5, 6 et 19) que l'on offre des sacrifices pour signifier quelque chose. Or, les mots, qui sont les principaux signes de la pensée, d'après ce même docteur (*De doct. christ.* lib. II, cap. 3), n'ont pas de signification naturelle, mais une signification arbitraire, suivant Aristote (*Perih* lib. I, cap. 2). Les sacrifices n'appartiennent donc pas à la loi naturelle.

Mais c'est le *contraire*. Dans tous les temps et chez toutes les nations on offrit toujours des sacrifices. Or, ce qui se trouve chez tous les peuples paraît être naturel. L'oblation des sacrifices est donc de droit naturel.

CONCLUSION. — La raison naturelle nous dit que comme on fait des offrandes aux seigneurs temporels pour reconnaître leur domination, de même nous devons offrir à Dieu, comme au souverain seigneur de tout ce qui existe, des choses sensibles, en signe de la soumission et de la gloire qui lui sont dues.

Il faut répondre que la raison naturelle dit à l'homme de se soumettre à son supérieur, à cause des défauts qu'il sent en lui, et pour lesquels il a besoin d'être dirigé ou d'être aidé par quelqu'un qui soit au-dessus de lui. Quel que soit cet être, tout le monde lui donne le nom de Dieu. Or, comme dans la nature les choses inférieures sont naturellement soumises à celles qui leur sont supérieures; de même la raison naturelle dit à l'homme qu'il doit à sa manière, conformément à l'inclination de sa nature, un tribut d'hommage et de soumission à celui qui est au-dessus de lui. Et, puisque le mode le plus convenable à l'homme pour exprimer ses pensées, c'est d'avoir recours aux signes sensibles, parce que c'est par les choses sensibles que la connaissance se développe; il s'ensuit que la raison porte naturellement l'homme à faire usage de ces choses sensibles, en les offrant à Dieu en signe de la soumission et de l'honneur qui lui sont dus, par analogie avec ceux qui offrent à leurs maîtres quelque chose en reconnaissance de leur pouvoir. Et comme c'est là ce qui constitue l'essence du sacrifice, il s'ensuit que son oblation appartient au droit naturel (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XCV, art. 2), il y a des choses qui sont en général de droit naturel, et dont les déterminations sont de droit positif. Ainsi la loi naturelle veut que les malfaiteurs soient punis; mais c'est à la loi divine ou humaine à dire s'ils recevront tel ou tel châtiment. De même l'oblation du sacrifice en général appartient à la loi de nature. C'est pourquoi tous les hommes sont d'accord sur ce point; mais la détermination des sacrifices est de droit humain ou divin (2), et c'est ce qui fait qu'ils diffèrent à cet égard.

Il faut répondre au *second*, que Adam et Isaac, ainsi que les autres justes,

sacrifices de Caïn et d'Abel, de Noé et des autres patriarches qui ont vécu avant la loi écrite.

(1) Ce n'est cependant pas un des principes premiers du droit naturel, mais c'est une conséquence qui en découle, et c'est pour ce motif qu'il peut se faire que cette idée ne soit pas connue de tout le monde.

(2) Sous la loi de nature, les hommes ont déterminé la nature des sacrifices; Dieu l'a fait ensuite sous l'Ancien et le Nouveau Testament.

ont offert à Dieu un sacrifice, selon qu'il convenait à leur temps, comme on le voit dans saint Grégoire, qui dit (*Mor.* lib. IV, cap. 3) que les anciens obtenaient la rémission du péché originel, en offrant des sacrifices. Il n'est pas fait mention dans l'Ecriture de tous les sacrifices des justes; mais il est seulement parlé de ceux qui ont été remarquables par quelques circonstances particulières. Cependant on peut donner une raison de ce qu'il n'est rien dit des sacrifices offerts par Adam; c'est que, comme on avait marqué en lui la source du péché, on ne voulait pas y désigner simultanément l'origine de la sanctification. Quant à Isaac, il fut la figure du Christ en ce qu'il fut offert lui-même en sacrifice; il ne fallait donc pas qu'il le figurât comme sacrificateur.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est naturel à l'homme d'exprimer ses pensées; quant à la détermination des signes elle est laissée à son arbitraire.

ARTICLE II. — N'Y A-T-IL QU'A DIEU QU'ON DOIVE OFFRIR DES SACRIFICES (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas sacrifier qu'au Dieu suprême. Car, puisqu'on doit lui offrir un sacrifice, il semble qu'on doive aussi en offrir un à tous ceux qui sont participants de sa divinité. Or, les saints deviennent participants de la nature divine, d'après saint Pierre (II. Pet. I), et c'est d'eux que David dit (*Ps.* LXXXI, 6) : *Vous êtes des dieux*. Les anges sont aussi appelés *les enfants de Dieu*, comme on le voit (Job, I). On doit donc offrir un sacrifice à toutes ces créatures.

2. Plus quelqu'un est élevé et plus on doit lui rendre d'honneurs. Or, les anges et les saints sont bien supérieurs aux princes de la terre; et cependant les sujets de ces derniers, en se prosternant devant eux et en leur offrant des présents, les honorent bien plus qu'on ne pourrait le faire, en offrant un animal ou toute autre chose en sacrifice. Donc à plus forte raison peut-on offrir un sacrifice aux anges et aux saints.

3. On élève des temples et des autels pour offrir des sacrifices. Or, on élève des temples et des autels pour les anges et les saints. On peut donc aussi leur offrir des sacrifices.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ex.* XXII, 20) : *Celui qui sacrifie à d'autres dieux qu'au Seigneur, sera mis à mort.*

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que Dieu qui soit le créateur de nos âmes et qui les béatifie, nous ne devons sacrifier qu'à lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'oblation du sacrifice se fait pour signifier quelque chose. Le sacrifice que l'on offre extérieurement indique le sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* L, 19) : *Le sacrifice que demande le Seigneur est celui d'un esprit affligé;* parce que, comme nous l'avons vu (quest. LXXXI, art. 7, et quest. LXXXIV, art. 1), les actes extérieurs de religion se rapportent aux actes intérieurs. Or, l'âme s'offre à Dieu en sacrifice, comme au principe de sa création et comme à la fin de sa béatification. La vraie foi nous enseigne qu'il n'y a que Dieu qui soit le créateur de nos âmes, comme nous l'avons prouvé (part. I, quest. CXVIII, art. 2), et c'est en lui seul que consiste notre béatitude, ainsi que nous l'avons observé (1ª 2ª, quest. II et III). C'est pourquoi, comme nous ne devons offrir un sacrifice spirituel qu'au Dieu suprême, de même nous ne devons offrir qu'à lui des sacrifices extérieurs. C'est ainsi que dans la prière et la louange, nous adressons les paroles qui les expriment à celui auquel nous offrons les pensées

(1) Cet article réfute l'hérésie des satanistes, qui prétendaient que l'on devait offrir des sacrifices au démon; il attaque tous les cultes idolâtriques, et il détermine le sens catholique du culte des saints

mêmes que nous formons dans notre propre cœur. D'ailleurs dans tout État nous voyons qu'il y a des honneurs particuliers réservés au souverain, et si on les accordait à un autre, ce serait un crime de lèse-majesté. C'est pourquoi dans la loi divine la peine de mort est portée contre ceux qui rendent aux autres des honneurs divins.

Il faut répondre au *premier* argument, que le nom de la Divinité est communiqué à certaines créatures, non adéquatement, mais par participation. C'est pour cela qu'on ne leur rend pas le même honneur qu'à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que dans l'oblation du sacrifice on ne considère pas le prix de l'animal immolé, mais le sens de cette immolation que l'on fait en honneur du roi souverain de tout l'univers. Ainsi, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 19), les démons ne se réjouissent pas de l'odeur des victimes, mais des honneurs divins qu'ils reçoivent.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VIII, cap. ult.), nous n'élevons pas des temples (1) aux martyrs; nous n'avons en leur honneur ni pontifes, ni cérémonies, ni sacrifices, parce qu'ils ne sont pas nos dieux, mais que leur Dieu est le nôtre. Aussi le prêtre ne dit pas (2) : Je vous offre un sacrifice, Pierre ou Paul; mais nous rendons grâces à Dieu pour leurs victoires, et nous nous exhortons à les imiter.

ARTICLE III. — L'OBLATION DU SACRIFICE EST-ELLE UN ACTE SPÉCIAL DE VERTU (3)?

1. Il semble que l'oblation du sacrifice ne soit pas un acte spécial de vertu. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 6) : Le vrai sacrifice est toute œuvre que nous faisons pour nous unir à Dieu d'une sainte union. Or, toute bonne œuvre n'est pas un acte spécial d'une vertu déterminée. L'oblation du sacrifice n'en est donc pas un non plus.

2. La macération du corps, qui est l'effet du jeûne, appartient à l'abstinence; celle qui est l'effet de la continence appartient à la chasteté, et celle qui consiste dans le martyre appartient à la force. Toutes ces choses paraissent être comprises sous l'oblation du sacrifice, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* XII, 1) : *Offrez-lui vos corps comme une hostie vivante.* Car il dit ailleurs (*Hebr.* ult. 16) : *Souvenez-vous d'exercer la charité, et de faire part de vos biens aux autres; parce que c'est par de semblables hosties qu'on se rend semblable à Dieu.* Or, ces actions que l'Apôtre recommande appartiennent à la charité, à la miséricorde et à la libéralité. L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte spécial d'une vertu déterminée.

3. Le sacrifice paraît être ce qu'on offre à Dieu. Or, il y a beaucoup de choses qu'on offre à Dieu, comme la dévotion, la prière, les dîmes, les prémices, les oblations et les holocaustes. Le sacrifice ne paraît donc pas être un acte spécial d'une vertu déterminée.

Mais c'est le *contraire*. La loi renferme des préceptes spéciaux sur les sacrifices, comme on le voit au commencement du Lévitique.

CONCLUSION. — Puisque l'oblation des sacrifices est louable parce que c'est une

(1) On élève des temples sous le vocable ou le patronage de la sainte Vierge et des saints, mais c'est à Dieu qu'on les dédie.

(2) Le concile de Trente s'est servi de ces mêmes paroles (sess. XXII, can. 3 : *Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdùm missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri decet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Undè nec sacerdos dicere solet : offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule,* etc.

(3) Le sacrifice étant un acte de religion, il faut pour l'offrir un prêtre et un autel. Sous la loi de nature, les chefs de famille et les aînés ont rempli les fonctions sacerdotales; sous la loi de Moïse, cet honneur appartenait exclusivement à la famille d'Aaron; et sous la loi de grâce, il appartient aux évêques et aux prêtres.

manière de rendre hommage à Dieu, il est évident que cet acte appartient à la religion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. xviii, art. 6 et 7), quand l'acte d'une vertu se rapporte à la fin d'une autre vertu, il participe en quelque sorte à son espèce, comme quand on vole pour faire une fornication, le vol reçoit en quelque sorte la tache de la fornication elle-même, de telle sorte que s'il n'était pas déjà un péché par lui-même, il deviendrait coupable par là même qu'il a la fornication pour fin. Ainsi donc le sacrifice est un acte spécial qui est louable parce qu'il a pour but d'honorer la Divinité; c'est pourquoi il appartient à une vertu déterminée, c'est-à-dire à la religion. Or, il arrive que les autres actes de vertu que l'on fait se rapportent aussi à la gloire de Dieu, comme quand on fait l'aumône avec son propre bien pour Dieu, ou quand on soumet son propre corps à quelque mortification dans le même but. C'est pour cette raison que les actes des autres vertus peuvent être aussi appelés des sacrifices (1). Cependant il y a des actes qui ne sont louables que parce qu'ils sont faits pour témoigner à Dieu le respect qu'on lui doit. Ce sont ces actes qui reçoivent, à proprement parler, le nom de sacrifice, et ils appartiennent à la vertu de religion.

Il faut répondre au *premier* argument, que dès que nous voulons nous unir à Dieu d'une union spirituelle, cet acte appartient au respect que nous lui devons; c'est pourquoi tous les actes de vertu ont la nature du sacrifice par là même qu'on les fait pour être uni à Dieu de cette manière.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a pour l'homme trois espèces de bien. Le premier est le bien de l'âme, que l'on offre à Dieu dans le sacrifice intérieur par la dévotion, la prière et les autres actes intérieurs de cette nature; ce sacrifice est le principal. Le second est le bien du corps que l'on offre à Dieu d'une certaine façon, par le martyre, l'abstinence ou la continence. Le troisième est le bien des choses extérieures que l'on offre à Dieu en sacrifice, directement quand nous lui offrons immédiatement ce que nous possédons; médiatement, quand nous les donnons au prochain à cause de lui.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il y a sacrifices proprement dits, quand on fait subir quelque changement (2) aux choses que l'on offre à Dieu; comme quand on tuait les animaux et qu'on les brûlait, ou comme quand on rompt le pain, qu'on le mange et qu'on le bénit. C'est d'ailleurs ce que le mot indique; car on dit sacrifice, parce que l'on fait quelque chose de sacré. Il y a oblation directement, quand on offre à Dieu une chose sans lui faire subir aucun changement; comme on dit qu'on offre des deniers ou des pains sur l'autel, sans leur faire éprouver aucune altération. Ainsi tout sacrifice est une oblation, mais non réciproquement. Les prémices sont des oblations, parce qu'on les offrait à Dieu, comme on le voit (*Deut.* xxvi); mais elles ne sont pas des sacrifices, parce qu'on n'opérait religieusement aucun changement à leur égard. Mais les dîmes, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices, ni des oblations, parce qu'elles ne se rapportent pas immédiatement à Dieu, mais à ses ministres (3).

(1) Ils ne méritent ce nom que dans le sens large du mot, comme on donne à tous les chrétiens le nom de prêtres (I. Pet. ii, *Apoc.* i).

(2) Ce changement de la chose offerte doit avoir lieu dans l'action du sacrifice, mais non pas avant ou après.

(3) D'après les différentes conditions que saint Thomas exige pour le sacrifice, on peut le définir, avec la plupart des théologiens : *Oblatio rei sensibilis, à legitimo ministro facta Deo, per realem immutationem ad agnoscendum supremum ejus dominium nostramque subjectionem.*

ARTICLE IV. — TOUT LE MONDE EST-IL TENU D'OFFRIR DES SACRIFICES?

1. Il semble que tous les hommes ne soient pas tenus d'offrir des sacrifices. Car, d'après l'Apôtre (*Rom.* III, 19), *ce que la loi dit s'adresse à ceux qui sont sous la loi*. Or, la loi sur les sacrifices n'a pas été donnée à tous les hommes, mais seulement au peuple juif. Tout le monde n'est donc pas obligé d'offrir des sacrifices.

2. On offre des sacrifices à Dieu pour signifier quelque chose. Or, il n'appartient pas à tout le monde de comprendre ces significations. Tout le monde n'est donc pas tenu d'offrir des sacrifices.

3. Les prêtres sont appelés *sacerdotes,* parce qu'ils offrent à Dieu un sacrifice (*sacrificium*). Or, tous les hommes ne sont pas prêtres. Ils ne sont donc pas tous tenus à offrir des sacrifices.

Mais c'est le *contraire.* L'oblation du sacrifice appartient à la loi de nature, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst.). Or, tous les hommes doivent faire ce qui est de la loi de nature. Ils sont donc tous tenus à offrir à Dieu un sacrifice.

CONCLUSION. — Tous les hommes sont tenus à offrir à Dieu un sacrifice intérieur, c'est-à-dire un esprit dévoué, et le sacrifice extérieur des choses qui leur sont commandées, qu'elles soient ou des actes de vertus ou des oblations positives et déterminées.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), il y a deux sortes de sacrifice. Le premier et le principal est le sacrifice intérieur, auquel tout le monde est tenu; car tous les hommes doivent offrir à Dieu un cœur soumis et dévoué. L'autre est le sacrifice extérieur, qui se divise en deux. En effet, il y a un sacrifice qui tire uniquement sa louange de ce que l'on offrait à Dieu quelque chose extérieurement, en signe de soumission et de dépendance à son égard (1). Il est obligatoire d'une manière pour ceux qui ont vécu sous la loi ancienne ou sous la loi nouvelle (2), mais il l'est d'une autre pour ceux qui n'ont pas vécu sous la loi. Car ceux qui sont sous la loi sont tenus d'offrir des sacrifices tels que les préceptes de la loi les ont déterminés, tandis que ceux qui n'étaient pas sous la loi étaient tenus de faire des sacrifices extérieurs pour honorer la Divinité d'une manière convenable aux yeux de ceux au milieu desquels ils habitaient; mais ils n'étaient pas obligés de faire en particulier telle ou telle chose. — L'autre sacrifice extérieur a lieu quand on se sert des actes extérieurs des autres vertus pour en faire hommage à la Divinité. Parmi ces actes, il y en a qui sont de précepte et qui sont par là même obligatoires pour tout le monde; il y en a qui sont de surérogation auxquels chacun n'est pas tenu.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les hommes n'étaient pas tenus à ces sacrifices particuliers qui étaient commandés dans la loi; mais ils étaient tenus à quelques sacrifices intérieurs ou extérieurs (3), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quoique tous ne connaissent pas explicitement la vertu des sacrifices (4), cependant ils la connaissent tous impli-

(1) Ce sacrifice extérieur ne peut être offert que par des prêtres, tandis que les autres sont des sacrifices improprement dits qui peuvent être offerts par les fidèles.

(2) Sous la loi ancienne, les devoirs n'étaient pas les mêmes que sous la loi nouvelle. Il y avait là une foule de sacrifices, tandis que sous la loi nouvelle il n'y en a qu'un seul, le sacrifice eucharistique.

(3) Ils étaient tenus au sacrifice intérieur du cœur et à l'offrande de leurs actes de vertu; les autres sacrifices ne regardaient que les prêtres.

(4) Il suffit qu'ils soient unis implicitement avec l'Église, qui est l'interprète de leurs pensées et de leurs sentiments.

citement, comme ils ont la foi implicite, ainsi que nous l'avons vu (quest. II, art. 6 et 7).

Il faut répondre au *troisième*, que les prêtres offrent des sacrifices qui se rapportent spécialement au culte divin, non-seulement pour eux, mais encore pour les autres; mais il y a d'autres sacrifices que chacun peut offrir à Dieu pour soi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.* et art. 2 et 3 huj. quæst.).

QUESTION LXXXVI.

DES OBLATIONS ET DES PRÉMICES.

Nous avons maintenant à nous occuper des oblations et des prémices. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il des oblations qui soient de nécessité de précepte? — 2° A qui doit-on des oblations? — 3° De quelles choses doivent-elles être composées? — 4° Spécialement à l'égard des oblations des prémices les hommes y étaient-ils tenus nécessairement?

ARTICLE I. — LES HOMMES SONT-ILS TENUS AUX OBLATIONS DE NÉCESSITÉ DE PRÉCEPTE?

1. Il semble que les hommes ne soient pas tenus aux oblations de nécessité de précepte; car, sous la loi évangélique, on n'est pas tenu d'observer les préceptes cérémoniels de la loi ancienne, comme nous l'avons vu (1ª 2æ, quest. CIII, art. 3 et 4). Or, l'offrande des oblations se trouve parmi les préceptes cérémoniels de la loi ancienne; car il est dit (*Ex.* XXIII, 14) : *Vous célébrerez chaque année trois fêtes solennelles en mon honneur.* Et puis le Seigneur ajoute : *Vous ne vous présenterez pas devant moi les mains vides.* Les hommes ne sont donc pas tenus maintenant aux oblations de nécessité de précepte.

2. Avant que les oblations ne soient faites, elles sont volontaires, comme on le voit par ce que dit le Seigneur (Matth. v, 23) : *Si vous offrez votre présent à l'autel,* ce qui indique que cet acte était laissé à l'arbitraire de chacun. Mais une fois qu'elles sont faites, il n'y a plus lieu de les recommencer. On n'est donc tenu d'aucune manière à en faire de nécessité de précepte.

3. Celui qui est tenu de donner une chose à l'Eglise, s'il ne la donne pas, peut y être contraint par la privation des sacrements. Or, il paraît défendu de refuser les sacrements à ceux qui ne veulent pas faire d'offrandes, d'après un décret du concile *ex Trullo* (can. XXIII) qui se trouve dans le Droit (I. quest. I, cap. *Nullus*), et qui est ainsi conçu : Que celui qui dispense la sainte communion n'exige rien de celui qui reçoit cette grâce; s'il en exige quelque chose, qu'il soit déposé. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'on fasse des oblations.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire VII dit (*in Conc. rom.* v, can. XII) : Que tout chrétien fasse à Dieu, à la messe solennelle, quelques oblations.

CONCLUSION. — On est tenu, non de faire les oblations prescrites par la loi ancienne, mais celles qui sont commandées sous la loi nouvelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 ad 3), le mot d'oblation est général pour désigner toutes les choses que l'on emploie au culte de Dieu; de telle sorte que si l'on offre pour le culte de Dieu quelque chose qui doive être consacré et ensuite consumé, il y a oblation et sacrifice. Ainsi il est dit (*Ex.* XXIX, 18) : *Vous ferez brûler le bélier tout entier sur l'autel; c'est une oblation pour le Seigneur; l'odeur*

de la victime est très-agréable à Dieu. Et ailleurs (*Lev.* II, 1) : *Quand une personne fera à Dieu l'oblation d'un sacrifice, de la fleur de farine sera son offrande.* Si la chose offerte pour le culte divin reste dans son intégrité ou qu'elle soit destinée à l'usage des prêtres, il y a oblation et non sacrifice (1). Ces oblations sont, par leur nature, volontaires; c'est pourquoi il est dit (*Ex.* XXV, 2) : *Vous les recevrez de tous ceux qui me les présenteront avec une pleine volonté.* Cependant il peut arriver que l'on soit tenu à faire des oblations pour quatre raisons : 1° par suite d'une convention antérieure, comme quand on accorde à quelqu'un une propriété de l'Eglise, à la condition qu'à certaines époques il fera des oblations déterminées, ce qui a la nature d'un cens (2); 2° à cause d'une délégation ou d'une promesse antérieure, comme quand on fait une donation entre-vifs ou quand on laisse à l'Eglise, par testament, un bien meuble ou immeuble qu'on doit céder plus tard; 3° si une église était dans la nécessité, par exemple, si les ministres n'avaient pas de quoi vivre; 4° par la coutume. Ainsi les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, de faire les offrandes accoutumées. Cependant, dans ces deux derniers cas, l'offrande reste volontaire sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la quantité ou à l'espèce de la chose offerte.

Il faut répondre au *premier* argument, que sous la loi nouvelle les hommes ne sont pas tenus aux oblations, en vertu des solennités légales dont il est parlé dans l'Exode; mais ils y sont tenus pour d'autres causes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'on est tenu de faire des offrandes, et avant qu'elles ne soient faites (comme dans le premier, le troisième et le quatrième cas dont nous avons parlé), et aussi après qu'elles ont été faites par délégation ou par promesse; car on est tenu de donner réellement à l'Eglise ce qu'on lui a offert sous forme de promesse (3).

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui ne font pas les oblations qu'ils doivent peuvent être punis par la privation des sacrements, non par le prêtre lui-même auquel ces oblations doivent être faites, dans la crainte qu'il ne paraisse exiger quelque chose pour l'administration des sacrements, mais par une autorité supérieure.

ARTICLE II. — LES OBLATIONS NE SONT-ELLES DUES QU'AUX PRÊTRES (4)?

1. Il semble que les oblations ne soient pas dues seulement aux prêtres; car les principales paraissent être celles qu'on destine aux sacrifices des victimes ou des hosties. Or, ce qu'on donne aux pauvres reçoit dans l'Ecriture le nom d'*hostie*, d'après ce passage de saint Paul (*Hebr.* ult. 16) : *Ne manquez pas d'être charitables et de faire part de vos biens aux pauvres; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend agréable à Dieu.* Donc à plus forte raison les oblations sont-elles dues aux pauvres.

2. Dans beaucoup de paroisses les moines ont une partie des oblations. Or, la charge des clercs est autre que celle des moines, comme le dit saint Jérôme (*Epist.* 1 *ad Heliod.*). Les oblations ne sont donc pas dues qu'aux prêtres.

3. Du consentement de l'Eglise les laïques achètent les oblations, comme

(1) Il n'y a jamais sacrifice sans oblation, mais il peut y avoir oblation sans sacrifice. Le mot *oblation* exprime le genre par rapport au sacrifice, qui est l'espèce.

(2) *Syntagmat. juris*, lib. III, cap. 15, num. 9).

(3) La promesse n'oblige pas moins qu'un autre contrat, du moment qu'elle a été faite sérieusement, et qu'elle a été acceptée.

(4) Ces articles se rapportent à l'ancien droit canonique ; c'est pour ce motif que nous avons cru inutile de les annoter.

les pains, etc. Or, ils ne les achètent que pour les employer à leur usage. Les oblations peuvent donc aussi appartenir aux laïques.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Damase dit (*habetur* x, quest. 1, cap. *Hanc consuetudinem*) : Que les oblations que l'on fait à l'intérieur de l'Eglise n'appartiennent qu'aux prêtres; qu'il n'y a que ceux qui servent le Seigneur tous les jours qui puissent les manger et les boire; parce que le Seigneur, dans l'Ancien Testament, a défendu aux enfants d'Israël de manger les pains de proposition, qu'il n'y avait d'exception que pour Aaron et ses fils.

CONCLUSION. — Puisque le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple, le peuple doit lui faire des offrandes, non-seulement pour qu'il les emploie à son propre usage, mais encore pour qu'il les dispense fidèlement en ce qui se rapporte au culte divin, pour l'usage des autres prêtres, et pour l'entretien des pauvres.

Il faut répondre que le prêtre est en quelque sorte l'entremetteur et le médiateur entre le peuple et Dieu, comme il est dit de Moïse (*Deut.* v); c'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les dogmes et les sacrements divins, et d'en recevoir ensuite les prières, les sacrifices et les oblations, pour les offrir à Dieu, selon ces paroles de saint Paul (*Heb.* v, 1) : *Tout pontife étant pris d'entre les hommes, est établi pour eux en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour le péché.* C'est pourquoi les offrandes que le peuple fait à Dieu appartiennent aux prêtres, non-seulement pour qu'ils les emploient à leur usage, mais encore pour qu'ils les dispensent fidèlement, en en employant une partie à ce qui regarde le culte de Dieu, une partie pour leur propre nourriture, parce que *ceux qui servent l'autel participent de l'autel,* selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* IX), et une autre partie pour les pauvres, qui doivent, autant que possible, être soutenus par les biens de l'Eglise; parce que le Seigneur tenait en réserve de l'argent pour les pauvres, comme le dit saint Jérôme à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (cap. XVII, *Ut non scandalizemus* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les dons qu'on fait aux pauvres, quoiqu'ils ne soient pas à proprement parler des sacrifices, cependant on leur en donne le nom, parce qu'on les fait pour Dieu. On peut aussi, pour la même raison, leur donner le nom d'offrandes, quoiqu'ils ne soient pas des oblations proprement dites, parce qu'ils ne sont pas offerts à Dieu immédiatement. Mais les oblations proprement dites sont employées à l'usage des pauvres, non d'après la dispensation de ceux qui les offrent, mais par celle des prêtres.

Il faut répondre au *second*, que les moines ou les autres religieux peuvent recevoir des oblations de trois manières : 1° comme pauvres, quand les prêtres les leur dispensent ou que l'Eglise les leur assigne; 2° s'ils sont ministres de l'autel; alors ils peuvent recevoir les oblations qu'on leur fait spontanément; 3° quand les paroisses sont à eux : dans ce cas, ils peuvent recevoir les oblations à titre de choses dues, comme recteurs de ces églises.

Il faut répondre au *troisième*, que les oblations, après qu'elles ont été consacrées, ne peuvent plus être mises en usage par les laïques, comme les vases et les vêtements sacrés, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles du pape Damas (*cit. in arg. sed cont.*). Mais celles qui n'ont

(1) Ces répartitions ne sont applicables qu'autant que la coutume opposée n'a pas prévalu, ou que la volonté des donataires n'a pas stipulé le contraire, ou qu'il n'y a pas de loi de l'Eglise qui l'établisse.

pas été consacrées peuvent servir aux laïques, d'après la dispensation des prêtres, soit qu'ils les leur donnent, soit qu'ils les leur vendent.

ARTICLE III. — PEUT-ON FAIRE DES OBLATIONS DE TOUT CE QU'ON POSSÈDE LICITEMENT?

1. Il semble qu'on ne puisse pas faire des oblations de toutes les choses qu'on possède licitement. Car, d'après le droit (l. *Idem ff. de condict. ob turp. caus.*), une prostituée exerce une profession honteuse, et cependant ce qu'elle reçoit n'est pas un gain illégitime, elle le possède licitement. Or, il n'est pas permis de faire des offrandes avec ce profit, puisque la loi dit (*Deut.* XXIII, 18) : *Vous n'offrirez pas le prix de la prostitution....... dans la maison du Seigneur votre Dieu.* Il n'est donc pas permis de faire une offrande de tout ce que l'on possède licitement.

2. Au même endroit, il est défendu d'offrir dans la maison de Dieu le prix d'un chien. Or, il est évident que le prix d'un chien vendu dans de justes conditions est une possession légitime. Il n'est donc pas permis d'offrir tout ce que l'on possède légitimement.

3. Le prophète dit (Malach. I, 18): *Si vous offrez un animal boiteux et malade, n'est-ce pas une faute?* Or, un animal boiteux et malade est une chose que l'on possède justement. Il semble donc qu'on ne puisse pas faire une offrande de tout ce que l'on possède à juste titre.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Prov.* III, 9) : *Honorez le Seigneur votre Dieu de vos biens.* Or, tout ce que l'homme possède légitimement fait partie de ses biens. Il peut donc en faire une offrande.

CONCLUSION. — Il n'est pas permis de faire une oblation des biens que l'on a acquis et qu'on possède injustement; à l'égard de tous les autres, comme d'après la loi nouvelle, toute créature est pure, considérée en elle-même, on peut les offrir; cependant par accident on peut en être empêché, par exemple on ne peut offrir une chose dont l'oblation tournerait au détriment d'un tiers.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom.* serm. XXXV, cap. 2) : Si vous dépouilliez quelqu'un et que vous donniez de ses dépouilles à un juge, dans le cas où ce juge serait pour vous, la force de la justice est si grande que vous le désapprouveriez. Dieu n'est pas tel que vous ne devez pas être vous-même. C'est pourquoi il est dit (*Eccli.* XXXIV, 21): *L'oblation de celui qui offre un bien injustement est souillée.* D'où il est évident que l'on ne peut pas faire une oblation des choses que l'on possède et qu'on a acquises injustement.— Sous la loi ancienne, qui était figurative, il y avait des choses qui étaient considérées comme immondes à cause de leur signification, et qu'il n'était pas permis d'offrir. Mais, sous la loi nouvelle, toute créature est considérée comme pure, selon la remarque de saint Paul (*Tit.* I). C'est pourquoi, absolument parlant, on peut faire une offrande de tout ce que l'on possède licitement. Cependant, par accident, il y a des choses que l'on possède légitimement et qu'on ne peut pas offrir; par exemple, s'il en résultait un dommage pour un tiers, comme si un enfant offrait à Dieu ce qu'il doit employer à nourrir ses parents, ce que le Seigneur désapprouve (Matth. XV). On ne peut pas non plus offrir une chose s'il en résultait du scandale, ou du mépris, ou tout autre effet semblable.

Il faut répondre au *premier* argument, que, sous l'ancienne loi, il était défendu d'offrir le gain de la débauche à cause de l'impureté de cette action; sous la loi nouvelle, cette oblation est aussi défendue à cause du scandale, dans la crainte que l'Eglise ne paraisse favoriser le péché, si elle recevait l'offrande du profit qui en est résulté.

Il faut répondre au *second*, que le chien, d'après la loi ancienne, était

réputé immonde. Cependant on rachetait les autres animaux impurs, et l'on pouvait en offrir le prix, d'après ces paroles du Lévitique (*Levit.* ult. 27): *Si l'animal est impur, celui qui l'aura offert le rachètera.* Mais on n'offrait, ni on ne rachetait le chien, soit parce que les idolâtres s'en servaient dans les sacrifices des idoles, soit parce que ces animaux désignent la rapacité, dont on ne peut faire une oblation. Cette défense n'existe plus sous la loi nouvelle.

Il faut répondre au *troisième*, que l'oblation d'un animal aveugle ou boiteux était défendue pour trois motifs : 1° en raison de celui à qui on les offrait. Ainsi le prophète dit (Malach. I, 8) : *Si vous offrez un animal aveugle pour l'immoler, n'est-ce pas un mal?* Les sacrifices devaient être sans tache. 2° Par suite du mépris. C'est pourquoi le même prophète ajoute : *Vous avez souillé mon nom en ce que vous avez dit : la table du Seigneur est souillée, ce qu'on place dessus est méprisable.* 3° A cause du vœu antérieur qui oblige l'homme à donner dans son entier ce qu'il a promis ; et c'est ce qui fait dire encore à Malachie : *Maudit soit l'homme trompeur qui a dans son troupeau une bête saine, et qui, après avoir fait un vœu, n'offre au Seigneur qu'un animal débile.* Ces motifs restent les mêmes sous la loi nouvelle; mais dès qu'ils cessent, l'oblation n'est plus défendue.

ARTICLE IV. — EST-ON TENU DE PAYER LES PRÉMICES?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer les prémices. Car, après avoir donné la loi sur les premiers-nés, Moïse ajoute (*Ex.* XIII, 9) : *Ce sera comme un signe dans votre main;* ce qui paraît indiquer un précepte cérémoniel. Or, on ne doit pas observer, sous la loi nouvelle, les préceptes cérémoniels. On ne doit donc pas payer les prémices.

2. On offrait au Seigneur les prémices pour le bienfait spécial qu'il avait accordé au peuple juif. Ainsi il est dit (*Deut.* XXVI, 2): *Vous prendrez les prémices de tous les fruits de votre terre, et vous irez trouver le prêtre qui sera d'office ce jour-là et vous lui direz : Je reconnais aujourd'hui devant le Seigneur votre Dieu que je suis entré dans la terre qu'il avait promis avec serment à nos pères de nous donner.* Les autres nations ne sont donc pas tenues de payer les prémices.

3. Une chose à laquelle on est tenu doit être déterminée. Or, on ne trouve ni dans la loi nouvelle, ni dans la loi ancienne, quelle doit être la quantité des prémices. On n'est donc pas tenu nécessairement à les payer.

Mais c'est le *contraire.* Le droit dit (XVI. quæst. VII, cap. *Decimas*): Il faut que l'on reçoive de tout le peuple les dîmes et les prémices que nous reconnaissons comme appartenant de droit aux prêtres.

CONCLUSION. — Tout le monde est tenu de payer les prémices des fruits qu'il retire de ses champs; selon la loi ancienne c'était déterminé par la loi elle-même; mais sous la loi nouvelle on doit s'en rapporter à la coutume du pays et de l'Eglise.

Il faut répondre que les prémices sont un genre d'oblation, parce que c'est à Dieu qu'on les offre. Aussi est-il dit (*Deut.* XXVI, 4) que le prêtre, *prenant le panier où les prémices sont renfermées, le mettra sur l'autel devant le Seigneur votre Dieu;* puis on recommande à celui qui fait l'offrande de prononcer ces paroles : *J'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnée.* On offrait les prémices pour un motif spécial qui consistait à reconnaître le bienfait de Dieu, comme si l'on eût confessé publiquement que c'était de lui qu'on tenait les fruits de la terre, et qu'on était obligé pour cela de lui en faire hommage, d'après cette pensée de l'Ecriture (I. *Par.* ult. 14) : *Nous vous donnons ce que nous avons reçu de vous.* Et parce que nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de principal, la loi ordonnait

de lui faire oblation des prémices, qui sont en quelque sorte ce qu'il y a de mieux dans les fruits de la terre. Comme le prêtre *est établi pour le peuple en ce qui se rapporte à Dieu*, il s'ensuit que les prémices que le peuple offrait servaient à l'usage de tous les ministres sacrés. C'est pourquoi il est dit (*Num.* XVIII, 8): *Le Seigneur a dit à Aaron: Voilà, je vous ai donné la garde de mes prémices.* — Or, il est de droit naturel que l'homme emploie les choses que Dieu lui a données pour l'honorer; mais qu'il fasse une offrande à telles ou telles personnes, qu'il donne les premiers fruits de la terre ou qu'il les donne dans telle ou telle quantité, c'est ce qui a été déterminé de droit divin sous la loi ancienne. Ces mêmes choses sont définies sous la loi nouvelle par les lois de l'Eglise, qui oblige les fidèles à payer les prémices, selon la coutume de leur pays et selon les besoins de ses ministres.

Il faut répondre au *premier* argument, que les préceptes cérémoniels proprement dits figuraient l'avenir, et c'est pour cela qu'ils ont cessé aussitôt que ce qu'ils signifiaient s'est réalisé. Mais l'oblation des prémices était en signe d'un bienfait passé, d'où résulte aux yeux de la raison naturelle elle-même une dette de reconnaissance. C'est pourquoi cette obligation subsiste en général.

Il faut répondre au *second*, qu'on offrait des prémices sous la loi ancienne, non-seulement parce qu'on avait reçu de Dieu, à titre de bienfait, la terre promise, mais encore parce qu'on tenait de lui les fruits de la terre. Aussi disait-on (*Deut.* XXVI, 10): *J'offre les prémices des biens de la terre que le Seigneur m'a donnés.* Cette seconde cause est générale pour tout le monde. On peut dire aussi que comme Dieu a accordé la terre promise aux Juifs par un bienfait spécial, de même il a accordé à tout le genre humain, par un bienfait général, la possession du globe, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXIII, 19): *Il a donné la terre aux enfants des hommes.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. illud* Ezech. XLV *Hæ sunt primit.* et hab. cap. 1 *de Constitut.*), d'après la coutume des anciens, il était d'usage que l'on donnât au plus la quarantième partie de la récolte aux prêtres pour les prémices et qu'on en offrît pour le moins la soixantième. D'où il paraît que les prémices que l'on doit offrir se renferment dans ces limites selon la coutume du pays. Mais cependant c'est avec raison que sous la loi on n'a pas déterminé la quantité des prémices, parce que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), les prémices se donnaient sous forme d'offrande, et il est de l'essence de l'offrande d'être volontaire.

QUESTION LXXXVII.

DES DIMES.

Après avoir parlé des oblations et des prémices nous devons nous occuper des dîmes. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Est-on obligé de payer les dîmes de nécessité de précepte? — 2° Quelles sont les choses dont on doit payer la dîme? — 3° A qui doit-on la payer? — 4° Quels sont ceux qui sont tenus de la payer?

ARTICLE I. — EST-ON TENU DE PAYER LA DIME DE NÉCESSITÉ DE PRÉCEPTE?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer les dîmes de nécessité de précepte. Car le précepte qui ordonne de les payer appartient à l'ancienne loi. Ainsi il est dit (*Lev.* XXVII, 30): *Toute dîme de la terre, soit des grains, soit des fruits des arbres, appartient au Seigneur.* Et plus loin : *Tout animal qui naît le dixième, soit des bœufs ou des brebis et de tout ce qui se passe sous la houlette du berger, sera la dîme qui sera consacrée au Seigneur.*

Or, on ne peut pas ranger ce précepte parmi les préceptes moraux, parce que la raison naturelle ne dit pas que l'on doit donner la dixième plutôt que la neuvième ou la onzième partie. Par conséquent c'est donc un précepte judiciel ou cérémoniel. Et puisque, comme nous l'avons vu (1ª 2ª, quest. CIII, art. 3, et quest. CIV, art. 3), sous la loi de grâce les hommes ne sont tenus ni aux préceptes cérémoniels, ni aux préceptes judiciels de l'ancienne loi, il s'ensuit qu'ils ne sont pas tenus maintenant de payer la dîme.

2. Sous la loi de grâce les hommes ne sont tenus à observer que les préceptes que le Christ leur a notifiés par les apôtres : *Enseignez-les*, dit-il lui-même (Matth. ult. 20), *à observer tout ce que je vous ai montré*, et saint Paul déclare (*Act.* xx, 27) : *Qu'il n'a pas manqué d'annoncer tous les desseins de Dieu.* Or, dans l'enseignement du Christ et dans celui des apôtres, il n'est point fait mention du payement des dîmes. Car ce que dit le Seigneur (Matth. XXIII, 23) : *Malheur à vous qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth, etc..., c'était là ce qu'il fallait faire;* paraît devoir se rapporter au temps des observances légales, puisque saint Hilaire dit (*Sup. Matth.* can. 24) qu'on ne devait pas omettre ces dîmes qui étaient utiles pour figurer l'avenir. Donc sous la loi de grâce les hommes ne sont pas tenus à les payer.

3. Sous la loi de grâce les hommes ne sont pas plus tenus aux observances légales qu'avant la loi. Or, avant la loi les dîmes n'étaient pas de précepte, on les donnait seulement par suite d'un vœu qu'on avait fait. Car on lit (*Gen.* XXVIII, 20) que *Jacob fit un vœu en disant : Si Dieu est avec moi et qu'il me guide dans la voie où je marche..... je lui offrirai la dîme de tout ce que je possède.* On n'est donc pas tenu non plus sous la loi de grâce à payer les dîmes.

4. Sous la loi ancienne il y avait trois sortes de dîmes qu'on était tenu de payer. Il y en avait qu'on payait aux lévites, car il est dit (*Num.* XVIII, 24) : *Les lévites se contenteront de l'offrande des dîmes que j'ai mises de côté pour leur usage et pour subvenir à leurs besoins.* Il y avait aussi d'autres dîmes dont il est dit (*Deut.* XIV, 22) : *Vous mettrez à part, chaque année, le dixième de tous vos fruits qui naissent de la terre et vous mangerez en présence du Seigneur, votre Dieu, au lieu qu'il aura choisi.* Enfin, il y en avait d'autres à l'occasion desquelles on ajoute (*ibid.* 28) : *Tous les trois ans vous séparerez encore une autre dîme de tous les biens qui vous seront venus cette année-là et vous les mettrez en réserve dans vos maisons; et le lévite qui n'aura point de part dans la terre que vous posséderez à l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront dans vos villes viendront en manger et se rassasier.* Or, sous la loi de grâce on n'est tenu ni à la seconde, ni à la troisième de ces dîmes. On n'est donc pas tenu davantage à la première.

5. Ce que l'on doit sans époque déterminée, oblige sous peine de péché si on ne paye pas immédiatement. Par conséquent si les hommes sous la loi de grâce étaient obligés de nécessité de précepte à payer les dîmes sur les terres où on ne les paye pas, ils seraient tous en état de péché mortel, et par conséquent les ecclésiastiques aussi parce qu'ils auraient dissimulé le mal, ce qui répugne. Tous les hommes ne sont donc pas tenus nécessairement au payement des dîmes.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (serm. CCXIX *De temp.*) et on lit dans le droit (XVI. quest. I, cap. 66) que les dîmes sont exigées à titre de dettes et que ceux qui ne veulent pas les payer possèdent le bien d'autrui.

CONCLUSION. — On est tenu de payer la dîme de droit naturel et d'après le droit positif qui pourrait décider que l'on doit payer une autre partie que le dixième.

Il faut répondre que sous la loi ancienne on donnait les dîmes pour nourrir les ministres de Dieu. D'où il est dit (Mal. III, 10) : *Portez toutes vos dîmes dans mon grenier, afin qu'il y ait de quoi vivre dans ma maison.* Le précepte qui regarde le payement des dîmes était donc d'une part un précepte moral, puisqu'il est naturellement conforme à la raison, et d'une autre part c'était un précepte judiciel qui tire toute sa force de l'institution divine. En effet, la raison naturelle nous dit que le peuple doit pourvoir à l'entretien des ministres du culte divin qui travaillent pour son salut ; comme il doit également subvenir aux frais de ceux qui se dévouent à la défense de ses intérêts généraux, comme les princes, les soldats, etc. C'est ce que prouve l'Apôtre par ce qui se passe universellement, en disant (I. *Cor.* IX, 7) : *Qui porte jamais les armes à ses dépens? Qui est-ce qui plante une vigne et qui n'en mange pas le fruit?* — Mais la détermination de la part que l'on doit remettre aux ministres du culte divin n'est pas de droit naturel ; Dieu l'a réglée selon la condition du peuple auquel il a donné sa loi. Ainsi comme il était divisé en douze tribus, la douzième, c'est-à-dire celle de Lévi qui était occupée tout entière au service divin, n'avait pas de terres qui lui fournissent de quoi vivre. Il était donc convenable que les onze autres tribus donnassent aux lévites la dixième partie de leurs récoltes pour qu'ils vécussent plus honorablement, et parce qu'il devait s'en trouver qui négligeraient de remplir ce précepte. Par conséquent, relativement à la détermination du dixième, le précepte était judiciel, comme tous ceux qui ont été établis spécialement pour conserver l'égalité des hommes entre eux, selon la condition particulière de cette nation. On leur a donné le nom de préceptes judiciels, quoiqu'ils aient été par voie de conséquence une figure de l'avenir, comme tous les faits qui se rapportent aux Juifs, selon cette expression de l'Apôtre (I. *Cor.* X, 11) : *Tout leur arrivait en figure.* Ils avaient cela de commun avec les préceptes cérémoniels qui ont été principalement institués pour figurer l'avenir. A ce titre le précepte qui regarde le payement des dîmes était donc aussi une figure de l'avenir. Car celui qui donne le dixième, qui est un signe de perfection (parce que le nombre dix est un nombre parfait, attendu qu'il est la première limite des nombres simples au delà de laquelle ils ne peuvent aller qu'autant qu'on les répète) en se réservant les neuf autres parties, on déclarait par là même qu'on était par soi-même imparfait et qu'on attendait de Dieu la perfection qui devait arriver par le Christ. Ce n'était cependant pas pour cela un précepte cérémoniel, mais un précepte judiciel, comme nous l'avons dit (*hic sup.*). — Or, il y a cette différence entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciels, comme nous l'avons remarqué (1ª 2ª, quest. CIV, art. 3), c'est qu'il est défendu d'observer les préceptes cérémoniels sous la loi nouvelle, tandis que les préceptes judiciels, quoiqu'ils ne soient pas obligatoires sous la loi de grâce, peuvent cependant être observés sans péché. On peut être tenu à les observer, si celui qui a en main le pouvoir vient à décider par une loi qu'ils sont obligatoires. Ainsi le précepte judiciel de l'ancienne loi qui commande à celui qui a dérobé une brebis d'en rendre quatre (*Ex.* XXII) devrait être observé, si un roi y soumettait ses sujets. De même sous la loi nouvelle l'Eglise a déterminé de son autorité que l'on payerait la dîme, et elle a usé en cela d'une certaine douceur. Car le peuple de la loi nouvelle ne donne pas plus à ses ministres que celui de la loi ancienne, quoiqu'il soit tenu à des obligations plus élevées, d'après ces paroles du Seigneur (Matth. V, 20) : *Si votre justice n'est pas plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume*

des cieux; et quoique les ministres du Nouveau Testament aient une dignité supérieure à celle des ministres de l'Ancien, comme le prouve saint Paul (II. *Cor.* II). Ainsi il est donc évident qu'on est tenu de payer les dîmes, partie de droit naturel et partie d'institution ecclésiastique. Mais l'Eglise, selon l'opportunité des temps et des personnes, pourrait fixer une autre portion (1) que l'on aurait à payer.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second,* que le précepte qui ordonnait le payement des dîmes a été reproduit, quant à sa partie morale, dans l'Evangile, à l'endroit où le Seigneur dit (Matth. x, 10) : que *l'ouvrier est digne de sa récompense.* L'Apôtre l'a aussi renouvelé (I. *Cor.* IX). Mais on a laissé à l'Eglise le soin de déterminer quelle portion on devrait donner.

Il faut répondre au *troisième,* qu'avant la promulgation de la loi les ministres du culte divin n'étaient pas déterminés, mais on dit que les aînés étaient les prêtres, et qu'à ce titre ils recevaient une double portion. C'est pourquoi on n'avait pas fixé la part qu'on devait remettre aux ministres du culte divin; mais dès que l'un d'eux se présentait, chacun lui donnait spontanément ce qu'il voulait. C'est ainsi qu'Abraham poussé par un instinct prophétique donna la dîme à Melchisédech, le prêtre du Dieu souverain, comme on le voit (*Gen.* XIV). De même Jacob fit vœu de donner la dîme, quoiqu'on ne voie pas qu'il l'ait offerte à quelques ministres, mais plutôt au culte de Dieu, par exemple, pour la consommation des sacrifices. D'où il dit expressément : *Je vous offrirai la dîme.*

Il faut répondre au *quatrième,* que les secondes dîmes que l'on réservait pour l'oblation des sacrifices n'ont pas d'objet sous la loi nouvelle, puisque les victimes légales ont cessé. Les troisièmes espèces de dîmes, que l'on devait manger avec les pauvres, se sont accrues sous la loi nouvelle par là même que le Seigneur ne fait pas seulement donner aux pauvres la dixième partie de ce qu'on possède, mais encore tout le superflu, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XI, 41) : *Faites l'aumône de ce qui vous reste.* Les ministres de l'Eglise doivent eux-mêmes dispenser aux pauvres les dîmes qu'on leur donne.

Il faut répondre au *cinquième,* que les ecclésiastiques doivent plus travailler au développement des biens spirituels parmi le peuple qu'à recueillir les biens temporels. C'est pourquoi l'Apôtre n'a pas voulu faire usage de la puissance que le Seigneur lui avait donnée de recevoir quelque chose de ceux auxquels il annonçait l'Evangile, dans la crainte de nuire aux progrès de la doctrine du Christ. Cependant ils ne péchaient pas, ceux qui ne venaient pas à son secours; autrement l'Apôtre n'aurait pas manqué de les en reprendre. De même les ecclésiastiques ont raison de ne pas demander les dîmes de l'Eglise, quand ils ne pourraient les réclamer sans scandale, soit parce qu'on n'a pas l'habitude de les payer, soit pour un autre motif. Toutefois ils ne sont pas en état de damnation, ceux qui ne payent pas dans les lieux où l'Eglise n'exige rien ; à moins que par obstination ils n'aient la volonté de ne pas payer, quand même on leur dirait de le faire.

ARTICLE II. — EST-ON TENU DE DONNER LA DIME DE TOUTES CHOSES?

1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de donner la dîme de toutes choses. Car c'est la loi ancienne qui a établi le payement des dîmes. Or, dans cette loi il n'y a pas de précepte qui ait pour objet les dîmes personnelles, c'est-à-dire celles qu'on prélève sur les biens qu'on acquiert par son acte pro-

(1) Au lieu du dixième elle pourrait fixer le douzième, le vingtième.

pre, par exemple, dans le commerce ou la milice. Personne n'est donc tenu de payer la dîme de ces divers profits.

2. On ne doit pas offrir des choses mal acquises, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 3). Or, les oblations qu'on offre à Dieu immédiatement paraissent appartenir plutôt au culte divin que les dîmes qu'on offre aux ministres. On ne doit donc pas payer la dîme des biens injustement acquis.

3. La loi ordonne seulement (*Lev.* ult.) de payer *la dîme des grains*, *des fruits, des arbres et des animaux qui sont sous la verge du berger*. Or, indépendamment de ces choses, il y en a beaucoup d'autres que l'homme récolte, comme les herbes qui viennent dans les jardins, etc. On n'est donc pas tenu de donner la dîme de ces biens.

4. L'homme ne peut payer que ce qui est en son pouvoir. Or, l'homme n'a pas en son pouvoir tout ce qu'il retire des fruits de la terre ou des animaux; car parmi les choses il y en a qui lui sont ravies par le vol ou la rapine, d'autres passent entre les mains d'un autre maître, parce qu'elles sont vendues, enfin d'autres sont dues aux princes à titre de tribut, et aux ouvriers à titre de salaire. On n'est donc pas tenu de donner la dîme de tous ces biens.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Gen.* xxviii, 22) : *Je vous offrirai la dîme de tout ce que vous me donnerez*. Or, tout ce que l'homme possède, il le tient de Dieu. Il doit donc donner la dîme de tous ses biens.

CONCLUSION. — On doit payer la dîme de toutes les choses que l'on possède, conformément à la coutume du pays et selon les besoins des ministres de l'Eglise.

Il faut répondre que nous devons juger de toute chose principalement d'après sa racine. Or, la cause radicale du payement des dîmes, c'est la dette par laquelle on doit une récompense matérielle à celui qui fait un bien spirituel, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* ix, 11) : *Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions de vos biens temporels?* C'est sur cette dette que l'Eglise s'est fondée pour déterminer le payement des dîmes. Or, tout ce que l'on possède étant compris au nombre des biens temporels, il s'ensuit qu'on doit payer la dîme de tout ce que l'on a.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a eu une raison spéciale pour laquelle, sous l'ancienne loi, on n'a pas ordonné de dîmes personnelles. Cette raison tient à la condition du peuple juif; car toutes les autres tribus avaient des possessions certaines, au moyen desquelles elles pouvaient suffisamment pourvoir aux lévites, qui ne possédaient rien. D'ailleurs il ne leur était pas défendu de gagner quelque chose, en se livrant à des travaux honnêtes, comme les autres Juifs. Mais le peuple de la loi nouvelle est répandu dans le monde entier; la plupart des fidèles n'ont pas de propriétés, ils vivent de leur travail. Si on ne prélevait pas de dîmes sur leurs profits, ils ne contribueraient donc en rien à l'entretien des ministres de Dieu. Quant aux ministres de la loi nouvelle, il leur est interdit plus sévèrement de ne pas se jeter dans les affaires lucratives, suivant cet avis de saint Paul (II. *Tim.* ii, 4) : *Que celui qui est enrôlé au service de Dieu évite l'embarras des affaires du siècle.* C'est pourquoi, sous la loi nouvelle, on est tenu à des dîmes personnelles, selon la coutume du pays et les besoins des ministres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Serm. 219 *De temp.*), et au droit (*hab.* 16, quest. i, cap. *Decimæ*) : Payez la dîme du profit que vous retirez de la milice, du négoce et de l'industrie.

Il faut répondre au *second*, qu'un bien peut être mal acquis de deux manières : 1° parce que l'acquisition en est injuste, comme ce qu'on acquiert par la rapine, le vol ou l'usure. On est tenu de restituer ces biens, mais

non d'en payer la dîme. Cependant si un champ a été acheté avec des profits usuraires, l'usurier est obligé de donner la dîme de ses fruits, parce que ses fruits ne proviennent pas de l'usure, mais qu'ils sont un présent de Dieu. 2° Il y a des biens mal acquis parce qu'ils ont une cause honteuse, comme l'argent que gagnent une prostituée, un histrion, etc. Ils ne sont pas tenus de restituer ce profit, et par conséquent ils en doivent la dîme, comme celle de tous les autres biens personnels. Cependant l'Eglise ne doit pas recevoir leur don tant qu'ils sont dans le péché, de peur qu'elle ne paraisse partager leur crime. Mais après qu'ils en ont fait pénitence, on peut recevoir la dîme de ces biens.

Il faut répondre au *troisième,* que les choses qui se rapportent à une fin doivent se juger d'après le rapport qu'elles ont avec cette fin; car les dîmes sont dues, non pour elles-mêmes, mais pour les ministres. Il ne serait pas de la dignité de ces derniers de les demander, en entrant dans des détails trop minutieux; car cette attention scrupuleuse est regardée comme un vice, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 2). C'est pourquoi la loi ancienne n'a pas déterminé que l'on donnerait la dîme de toutes ces petites productions; elle a laissé cela à la volonté de chacun, parce que les choses de peu d'importance sont considérées comme rien. Ainsi les pharisiens, qui se glorifiaient d'observer parfaitement la loi, payaient la dîme des moindres choses. Cependant le Seigneur ne les en blâme pas, mais il les reprend seulement de ce qu'ils méprisaient les préceptes spirituels, qui sont bien plus graves. Au lieu de les blâmer, il montre plutôt qu'ils étaient louables par là même, puisqu'il dit *que cela devait être* sous la loi ancienne, selon l'explication de saint Chrysostome (alius auctor Hom. XLIV, *In op. imperf.*); ce qui paraît indiquer toutefois plutôt une convenance qu'une obligation. Par conséquent, maintenant on n'est pas tenu non plus de donner la dîme des moindres choses, à moins que ce ne soit la coutume du pays.

Il faut répondre au *quatrième,* que, pour les choses qui ont été ravies par vol ou par rapine, celui à qui on les a enlevées n'est pas tenu d'en payer la dîme avant qu'il les ait recouvrées, à moins qu'il n'ait fait cette perte par sa faute ou par négligence; parce que l'Eglise ne doit pas en souffrir. Si on vend du grain sans avoir payé la dîme, l'Eglise peut l'exiger de l'acheteur, parce qu'il a une chose qui est à elle, et elle peut aussi l'exiger du vendeur, parce qu'il l'a trompée autant qu'il était en son pouvoir. Cependant, du moment où l'un des deux a payé, l'autre n'y est plus tenu. Comme on doit les dîmes des fruits de la terre, selon qu'ils sont un présent de Dieu, il s'ensuit qu'elles ne tombent pas sous le tribut et qu'elles ne sont pas non plus grevées du salaire dû à l'ouvrier. C'est pourquoi on ne doit donc pas déduire le tribut et le prix des ouvriers avant de les payer, mais elles doivent être payées avant toutes choses, et on doit les prendre sur l'intégralité des fruits.

ARTICLE III. — DOIT-ON DONNER LES DIMES AUX ECCLÉSIASTIQUES?

1. Il semble qu'on ne doive pas donner les dîmes aux ecclésiastiques. Car dans l'Ancien Testament on donnait les dîmes aux lévites, parce qu'ils n'avaient pas de part dans les possessions du peuple, comme on le voit (*Num.* XVIII). Or, sous la nouvelle alliance, les ecclésiastiques ont des biens de patrimoine quelquefois et des domaines ecclésiastiques. Ils reçoivent de plus les prémices et les offrandes pour les vivants et les morts. Il paraît donc superflu qu'on leur donne les dîmes.

2. Il arrive quelquefois qu'on a son domicile dans une paroisse et qu'on

cultive des champs sur une autre; ou bien qu'un berger conduit son troupeau pendant une partie de l'année dans le finage d'une paroisse et qu'il le mène une autre partie de l'année dans le finage d'une autre; ou qu'il a sa bergerie dans une paroisse et qu'il fait paître ses brebis sur une autre. Dans ces cas-là et dans tous les autres cas semblables, il ne semble pas qu'on puisse distinguer à quels ecclésiastiques on doit payer la dîme. Il ne semble donc pas qu'on doive la payer à quelqu'un d'une manière déterminée.

3. Dans certains pays la coutume générale est que les soldats reçoivent de l'Eglise les dîmes à titre de fiefs. Il y a aussi des religieux qui les reçoivent. Il ne semble donc pas que les dîmes ne soient dues qu'aux ecclésiastiques qui ont charge d'âmes.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Num.* XVIII, 21) : *J'ai donné aux enfants de Lévi pour leur partage toutes les dîmes d'Israël, en récompense des services qu'ils me rendent dans le tabernacle.* Or, les ecclésiastiques sont les successeurs des lévites sous la nouvelle alliance. On ne doit donc qu'à eux les dîmes.

CONCLUSION. — Quoique les ecclésiastiques aient seuls droit sur les dîmes, cependant les laïques peuvent les percevoir.

Il faut répondre qu'à l'égard des dîmes il y a deux choses à considérer, le droit de les recevoir et les denrées que l'on désigne sous ce nom. Le droit de les recevoir est spirituel; car il résulte de l'obligation où l'on est de payer les ministres de l'autel pour leur ministère et de rendre des biens temporels à ceux qui sèment les biens spirituels; ce qui ne regarde que les clercs qui ont charge d'âmes. C'est pourquoi ils sont les seuls qui aient ce droit. Quant aux denrées qui portent le nom de dîmes, ce sont des choses corporelles. Elles peuvent par conséquent servir à l'usage de tout le monde, et par conséquent on peut les donner aux laïques.

Il faut répondre au *premier* argument, que sous l'ancienne loi, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 4), il y avait des dîmes spéciales consacrées à l'entretien des pauvres. Mais sous la loi nouvelle on donne des dîmes aux ecclésiastiques, non-seulement pour subvenir à leurs propres besoins, mais encore pour qu'ils les emploient en faveur des pauvres. C'est pourquoi elles ne sont pas superflues, mais il faut, pour atteindre cette fin, les possessions ecclésiastiques, les oblations et les prémices réunies avec les dîmes.

Il faut répondre au *second*, qu'on doit à l'église de la paroisse où l'on habite les dîmes personnelles; quant aux dîmes territoriales elles paraissent avec raison appartenir plutôt à l'église sur les confins de laquelle se trouvent les domaines qu'on possède. Cependant le droit décide que dans ce cas il faut s'en tenir à la coutume qui a depuis longtemps prévalu (cap. *Cum sint* et cap. *Ad apostolicæ, de Decimis*). Quant au berger qui à des époques différentes fait paître son troupeau sur deux paroisses, il doit proportionnellement payer la dîme à chaque église; et parce que les fruits du troupeau proviennent des pâturages, il doit plutôt la dîme à l'église sur le territoire de laquelle paît le troupeau qu'à celle où se trouve la bergerie.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'Eglise peut remettre à un laïque les denrées qu'elle a reçues pour la dîme, de même elle peut lui accorder le droit de recevoir les dîmes qu'elle doit percevoir, en réservant le droit de ses ministres, soit parce que c'est nécessaire à l'Eglise, comme les dîmes qui sont inféodées à des soldats dans certaines contrées, soit pour secourir les pauvres. C'est de la sorte qu'elle les accorde sous forme d'aumône

à quelques religieux laïques ou qui n'ont pas charge d'âmes. Mais il y a aussi des religieux qui sont aptes à les recevoir, parce qu'ils ont charge d'âmes.

ARTICLE IV. — LES ECCLÉSIASTIQUES SONT-ILS TENUS DE PAYER LES DIMES?

1. Il semble que les ecclésiastiques soient tenus de payer les dîmes. En effet, il est de droit commun que l'église paroissiale doit recevoir les dîmes des propriétés qui sont sur son territoire. Or, il arrive quelquefois que les ecclésiastiques ont des biens propres sur le territoire d'une église paroissiale ou qu'une autre église possède là des biens ecclésiastiques. Il semble donc que les ecclésiastiques soient tenus de donner la dîme de leurs possessions.

2. Il y a des religieux ecclésiastiques qui sont cependant tenus de donner les dîmes aux églises, en raison des terres qu'ils cultivent de leurs propres mains. D'où il semble que les ecclésiastiques ne sont pas exempts de payer les dîmes.

3. Comme la loi ordonne (*Num.* XVIII) aux lévites de recevoir du peuple les dîmes; de même elle leur commande de les donner au grand prêtre. Par conséquent, comme les laïques doivent donner la dîme aux prêtres, de même ceux-ci doivent la donner au souverain pontife.

4. Comme on doit donner les dîmes pour l'entretien du clergé, de même on doit les payer pour subvenir aux besoins des pauvres. Si donc on exempte les prêtres du payement des dîmes, on doit aussi en exempter les pauvres. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

Mais c'est le *contraire*. Le pape Pascal II dit dans une de ses Décrétales (*hab.* cap. II *de Dec.*) : C'est un nouveau genre d'exaction que les ecclésiastiques exigent des ecclésiastiques la dîme.

CONCLUSION. — Les ecclésiastiques, comme tels, ne sont pas tenus de payer les dîmes, mais ils y sont tenus comme propriétaires de biens propres.

Il faut répondre que la même chose ne peut pas être une cause de donation et d'acceptation, comme elle ne peut pas être non plus une cause active et passive. Mais il arrive que pour des causes diverses et sous des rapports différents le même individu donne et reçoit, et qu'il est actif et passif. Ainsi les dîmes sont dues par les fidèles aux ecclésiastiques, selon qu'ils sont ministres de l'autel et qu'ils distribuent au peuple les biens spirituels. Par conséquent les ecclésiastiques, considérés comme tels, c'est-à-dire selon qu'ils ont des possessions ecclésiastiques, ne sont pas tenus de payer la dîme, mais pour une autre cause, c'est-à-dire par là même qu'ils possèdent en leur propre nom, soit qu'ils aient hérité de leurs parents, soit qu'ils aient acheté ou de toute autre manière, ils sont obligés de payer les dîmes.

La réponse au *premier* argument est donc par là même évidente. Car les ecclésiastiques sont tenus de payer à l'église paroissiale la dîme de leurs propres biens, comme les autres, quand même ils seraient ministres de cette église; parce que posséder une chose en propre est tout autre que de la posséder à titre de propriété commune. Mais les biens ecclésiastiques ne sont pas soumis à la dîme, quoiqu'ils soient sur le territoire d'une autre paroisse.

Il faut répondre au *second*, que les religieux qui sont prêtres, s'ils ont charge d'âmes, par là même qu'ils distribuent au peuple les biens spirituels, ne sont pas tenus de payer la dîme, mais ils peuvent la recevoir. Pour les autres religieux qui sont prêtres et qui ne distribuent pas au peuple les biens spirituels, la raison n'est pas la même : car ils sont tenus de droit

commun à payer les dîmes. Cependant ils ont quelque immunité d'après les différentes concessions qui leur ont été faites par le saint-siége.

Il faut répondre au *troisième*, que sous la loi ancienne on devait les prémices aux prêtres et les dîmes aux lévites. Et parce que les lévites étaient au-dessous les prêtres, le Seigneur leur ordonna de payer au grand prêtre la dîme de leurs dîmes, au lieu des prémices. Par conséquent pour la même raison les ecclésiastiques seraient tenus de payer la dîme au souverain pontife, s'il l'exigeait. Car la raison naturelle nous dit que celui qui est chargé des intérêts généraux de la multitude, doit être aidé des biens de tous, pour qu'il puisse faire ce qui importe au salut commun.

Il faut répondre au *quatrième*, que les dîmes doivent être employées par les ecclésiastiques au soulagement des pauvres. C'est pourquoi les pauvres n'ont pas de motif pour les recevoir, mais ils sont tenus de les payer.

QUESTION LXXXVIII.

DU VŒU PAR LEQUEL ON PROMET A DIEU QUELQUE CHOSE.

Nous avons maintenant à nous occuper du vœu par lequel on promet à Dieu quelque chose. A ce sujet douze questions se présentent : 1° Qu'est-ce que le vœu? — 2° Qu'est-ce qui tombe sous le vœu? — 3° De l'obligation du vœu. — 4° De l'utilité d'en faire. — 5° A quelle vertu cet acte se rapporte-t-il? — 6° Est-il plus méritoire de faire quelque chose par vœu que sans cela? — 7° De la solennité du vœu. — 8° Ceux qui sont sous la puissance d'un autre peuvent-ils faire des vœux? — 9° Les enfants peuvent-ils s'engager par un vœu à entrer en religion? — 10° Peut-on dispenser du vœu ou le commuer? — 11° Peut-on dispenser du vœu solennel de continence? — 12° Faut-il l'autorité du supérieur pour dispenser d'un vœu?

ARTICLE I. — LE VŒU CONSISTE-T-IL DANS LE SEUL PROPOS DE LA VOLONTÉ?

1. Il semble que le vœu soit un simple propos (1) de la volonté. Car, d'après quelques auteurs, le vœu est la conception ferme d'un bon propos faite avec délibération, par laquelle on s'oblige à faire ou à ne pas faire quelque chose pour Dieu. Or, cette conception du bon propos, avec toutes les conditions qu'on y ajoute, peut exister exclusivement dans le mouvement de la volonté. Le vœu ne consiste donc que dans un simple propos de la volonté.

2. Le nom de vœu (*votum*) paraît venir du mot volonté (*voluntas*). Car on dit que l'on fait de son propre vœu ce que l'on fait volontairement. Or, le propos est l'acte de la volonté, tandis que la promesse appartient à la raison. Le vœu consiste donc uniquement dans l'acte de la volonté.

3. Le Seigneur dit (Luc. IX, 62) : *Celui qui met la main à la charrue et qui regarde derrière n'est pas apte au royaume de Dieu.* Or, par là même qu'on prend la résolution de bien faire, on met la main à la charrue. Par conséquent si on regarde derrière, en abandonnant la bonne résolution qu'on avait prise, on n'est pas apte au royaume de Dieu. Ainsi donc le bon propos oblige à lui seul devant Dieu, même sans qu'on fasse aucune promesse, et il semble d'après cela que le vœu ne consiste pas dans autre chose.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccl.* V, 3) : *Quand vous aurez fait un vœu à Dieu, ne différez point de vous acquitter; car une promesse imprudente et infidèle lui déplait.* Faire un vœu, c'est donc promettre, et le vœu est une promesse.

CONCLUSION. — Pour l'essence véritable et parfaite du vœu il faut trois choses : la délibération, le propos de la volonté, et la promesse.

(1) Ce mot est théologiquement employé comme synonyme de *résolution;* c'est pour ce motif qu nous l'avons maintenu.

Il faut répondre que le vœu implique l'obligation de faire ou d'omettre quelque chose. Or, l'homme s'oblige envers son semblable au moyen de la promesse qui est un acte de la raison, qui est la faculté à laquelle il appartient d'ordonner. Car comme l'homme en commandant ou en priant ordonne en quelque sorte ce que les autres doivent faire pour lui; de même en promettant il ordonne ce qu'il doit faire pour eux. Mais la promesse qu'un homme fait à un autre ne peut se produire que par des paroles ou par des signes extérieurs; tandis qu'on peut faire à Dieu une promesse par la seule pensée intérieure. Car, selon l'expression de l'Ecriture (I. *Reg.* XVI, 7) : *Les hommes voient ce qui paraît au dehors, au lieu que Dieu voit le cœur.* Cependant on emploie quelquefois des paroles extérieures, soit pour s'exciter soi-même intérieurement, comme nous l'avons dit à l'égard de la prière (quest. LXXXIII, art. 12), soit pour prendre les autres à témoin, afin qu'on soit empêché de rompre son vœu, non-seulement par la crainte de Dieu, mais encore par celle des hommes. La promesse vient du propos et le propos préexige une délibération, puisqu'il est un acte de la volonté réfléchie. Par conséquent, il faut nécessairement pour le vœu trois choses : 1° la délibération ; 2° le propos de la volonté (1); 3° la promesse qui en est le complément. On y ajoute quelquefois deux autres conditions qui ont pour but la confirmation du vœu ; on exige qu'il soit fait à haute voix, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXV, 13) : *Je vous rendrai les vœux que ma bouche a prononcés*, et qu'il y ait des témoins. Ainsi le Maître des sentences dit (*Lib.* IV *Sent.* dist. 38) : que le vœu est le témoignage d'une promesse spontanée que l'on doit faire à Dieu et qui a pour objet ce qui lui appartient. D'ailleurs ce témoignage pourrait se rapporter, à proprement parler, au témoignage intérieur de la conscience (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la conception du bon propos n'est pas confirmée par la délibération de l'esprit (3), si la promesse ne suit cette délibération.

Il faut répondre au *second*, que la volonté de l'homme porte la raison à promettre quelques-unes des choses qui sont soumises à son empire; et par conséquent le vœu tire de la volonté son nom, comme de son premier moteur.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose ; tandis que celui qui se propose seulement d'agir n'a encore rien fait. Mais quand on promet, on commence déjà à se montrer prêt à agir, quoiqu'on ne fasse pas encore ce que l'on a promis. C'est ainsi que celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais il se dispose à le faire.

ARTICLE II. — LE VŒU A-T-IL POUR OBJET UN PLUS GRAND BIEN (4)?

1. Il semble qu'un vœu ne doive pas toujours avoir pour objet un plus grand bien. Car on dit que le bien le meilleur est de surérogation. Or, le vœu n'a pas seulement pour objet les choses qui sont de surérogation, mais il s'étend encore à celles qui regardent le salut. Car dans le baptême on fait vœu de renoncer au démon et à ses pompes et de conserver la foi,

(1) Saint Thomas exige ces trois choses pour que le vœu soit tout à la fois licite et valide. Si l'on avait l'intention de s'obliger, mais non de remplir sa promesse, le vœu serait illicite, mais il serait néanmoins valide.

(2) Les théologiens définissent le vœu : *Promissio deliberata Deo facta de meliori bono.*

(3) Il y a une grande différence entre le simple propos (*propositum*) et la promesse. Quand on prend la résolution de faire une chose, on ne s'y engage pas, au lieu que quand on promet de la faire, on contracte une obligation.

(4) Le plus grand bien ne s'entend pas ici d'une manière absolue. On entend par là une chose qui vaut mieux que son contraire, c'est-à-dire qu'il est mieux de faire que de ne pas faire. Ainsi il vaut mieux faire l'aumône que de ne pas la faire.

comme le dit la glose à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXV) : *Vovete et reddite Domino Deo vestro*. Jacob a fait vœu que le Seigneur serait son Dieu, comme on le voit (*Gen.* XXVIII). Par conséquent, ces choses étant absolument de nécessité de salut, le vœu n'a pas seulement pour objet un plus grand bien.

2. Jephté est placé dans le catalogue des saints, comme on le voit (*Heb.* XI). Or, il a fait périr sa fille innocente pour un vœu, comme on le rapporte (*Jud.* XI). Ainsi donc, puisque le meurtre d'un innocent n'est pas un bien meilleur, mais qu'il est au contraire une chose illicite en soi; il semble qu'on puisse faire des vœux non-seulement pour un plus grand bien, mais encore pour des choses défendues.

3. Les choses qui tournent au détriment d'une personne ou qui ne sont utiles à rien, n'ont pas la nature du bien qui est le meilleur. Or, quelquefois on fait des vœux qui ont pour objets des veilles ou des jeûnes immodérés qui deviennent dangereux pour la santé, d'autres fois on fait des vœux au sujet de choses indifférentes et qui sont sans valeur. Le vœu n'a donc pas toujours pour objet un plus grand bien.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut.* XXIII, 12) : *Si vous n'avez pas voulu faire de promesses, vous serez sans péché.*

CONCLUSION. — Le vœu étant une promesse volontaire faite à Dieu, il est de sa propre essence qu'il ait pour objet un plus grand bien, c'est-à-dire un acte libre de vertu qui ne soit ni de nécessité absolue, ni de nécessité finale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le vœu est une promesse faite à Dieu. Une promesse a pour objet une chose que l'on fait volontairement pour quelqu'un. Car il n'y aurait pas promesse, mais menace, si l'on disait que l'on agira contre quelqu'un. De même la promesse serait vaine, si l'on promettait à quelqu'un ce qu'il ne pourrait accepter. C'est pourquoi, tout péché étant contre Dieu, et Dieu n'acceptant une œuvre qu'autant qu'elle est bonne, il s'ensuit que l'on ne doit faire de vœu, ni pour un acte illicite (1), ni pour un acte indifférent, mais seulement pour un acte de vertu. D'un autre côté, parce que le vœu implique une promesse volontaire et que la nécessité exclut la volonté, il s'ensuit que tout ce qui doit nécessairement être ou ne pas être, n'est d'aucune façon la matière du vœu. Car il serait insensé de faire vœu de mourir ou de ne pas s'envoler (2). Ce qui n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité finale, parce que sans cela on ne peut être sauvé, est l'objet du vœu, selon qu'on le fait volontairement (3), mais non selon qu'il y a nécessité de le faire. — Ce qui n'est nécessaire ni d'une nécessité absolue, ni d'une nécessité finale, est absolument volontaire; c'est pour ce motif que c'est là, dans le sens le plus propre, ce qui est l'objet du vœu. On dit que ce bien est le plus grand comparativement au bien qui est en général de nécessité de salut. C'est pourquoi, à proprement parler, on dit que le vœu a pour objet un plus grand bien (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui sont baptisés font vœu de renoncer aux pompes du démon et de conserver la foi du Christ, parce

(1) Il y aurait péché grave à s'engager à faire une chose qu'on regarderait comme un péché véniel.

(2) Le vœu qui aurait pour objet une chose impossible ou nécessaire est regardé par Billuart comme un péché véniel.

(3) Ainsi on peut faire vœu d'éviter tous les péchés mortels et même tous les péchés véniels de propos délibéré, mais on ne pourrait faire vœu de ne faire aucun péché véniel dans le cours de sa vie, parce que c'est une chose impossible (saint Liguori, *Theol. mor.* lib. III, n° 205).

(4) Le vœu proprement dit porte sur ce qui est de surérogation. C'est pourquoi on ne peut s'engager par vœux à quelque chose qui serait contraire aux préceptes évangéliques.

qu'ils s'y engagent volontairement, quoique ces choses soient de nécessité de salut. On peut en dire autant du vœu de Jacob ; quoiqu'on puisse entendre par là que Jacob a promis d'honorer Dieu par un culte spécial, auquel il n'était pas tenu ; comme par l'oblation des dîmes et par les autres choses qui sont indiquées au même endroit.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des choses qui sont bonnes à tout événement, comme les actions vertueuses ; celles-là peuvent être absolument l'objet du vœu. Il y en a d'autres au contraire qui sont mauvaises à tout événement, comme celles qui sont des péchés en elles-mêmes ; elles ne peuvent être d'aucune manière l'objet d'un vœu. Il y en a d'autres qui sont bonnes considérées en elles-mêmes, et qui à ce titre peuvent être l'objet d'un vœu, quoiqu'elles puissent se présenter dans de mauvaises circonstances où l'on ne doit pas les observer. C'est ce qui arriva à Jephté, qui, comme la Bible le rapporte (*Jud.* XI, 29), *fit ce vœu au Seigneur : Si vous livrez entre mes mains les enfants d'Ammon, je vous offrirai en holocauste le premier qui sortira de la porte de ma maison et qui se présentera à moi, lorsque je reviendrai victorieux.* Cet engagement pouvait avoir un mauvais dénoûment, s'il se présentait à lui un animal que l'on ne dût pas immoler, comme un âne ou un homme ; ce qui arriva en effet. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*Lib.* I *cont. Jovin.* et in cap. VI et VII Mich. et in cap. VII Hier.) qu'en faisant ce vœu Jephté fut un insensé, parce qu'il n'eut pas de discernement et qu'en l'exécutant, il fut impie. Il est cependant dit auparavant : *Que l'Esprit du Seigneur était en lui ;* parce que sa foi et sa dévotion qui le portaient à faire un vœu, venaient de l'Esprit-Saint. C'est pour ce motif qu'il est mis au rang des saints et à cause de la victoire qu'il a obtenue ; d'ailleurs il est probable qu'il se repentit de cette action inique, qui figurait cependant quelque chose de bien (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la macération de son corps, par les veilles et les jeûnes, n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle est un acte de vertu ; ce qui a lieu quand on la fait avec le discernement nécessaire pour mettre un frein à la concupiscence sans trop charger la nature. Dans ces conditions ces mortifications peuvent être l'objet du vœu. C'est pourquoi après avoir dit (*Rom.* XII, 1) : *Offrez à Dieu vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à ses yeux,* l'Apôtre ajoute : *Que votre soumission soit raisonnable.* Mais parce que, dans ce qui le concerne lui-même, l'homme se trompe facilement dans ses jugements, il est plus convenable qu'on s'en rapporte pour l'observation ou l'omission de ces choses à la décision d'un supérieur. Cependant si en observant ce vœu on en éprouvait un grand mal qui fût évident (2), et que l'on n'eût pas la faculté de recourir au supérieur, on ne devrait pas l'observer. Quant aux vœux qui ont pour objet des choses vaines et inutiles, on doit s'en moquer plutôt que de les observer.

ARTICLE III. — TOUT VŒU EST-IL OBLIGATOIRE (3)?

1. Il semble que tout vœu n'oblige pas à l'observer. Car l'homme a plus

(1) On sait qu'il y a deux sentiments sur l'action de Jephté, et qu'il y a de très-graves raisons pour établir qu'il n'immola pas sa fille, mais qu'elle renonça seulement à la vie du monde pour mener une vie sainte et mortifiée. Quand le vœu porte sur une chose à laquelle on est déjà obligé par une loi, comme l'abstinence du samedi, si on la transgresse, il y a double faute, l'une contre la vertu de religion, à cause du vœu, l'autre contre la vertu particulière qui commande l'acte prescrit par la loi qu'on transgresse. Cette circonstance du vœu doit être déclarée en confession.

(2) Par exemple, si l'on avait fait vœu de jeûner pendant un mois et qu'on en fût empêché par une indisposition survenue après quelques jours, on serait pour le moment dispensé d'acquitter son vœu.

(3) Les vœux ont été attaqués par les protestants et par les incrédules, comme imprudents et comme attentatoires à la liberté humaine.

besoin de ce qui est fait par un autre homme que Dieu *qui n'a pas besoin de nos biens*. Or, une promesse simple faite à un homme n'est pas obligatoire d'après la loi humaine; ce qui paraît avoir été établi, parce que la volonté des hommes est changeante. Par conséquent une promesse simple faite à Dieu, qui est ce qu'on appelle un vœu, est encore beaucoup moins obligatoire.

2. Personne n'est tenu à l'impossible. Or, quelquefois un vœu que l'on a fait devient impossible, soit parce qu'il dépend de la volonté d'un autre, comme quand on fait vœu d'entrer dans un monastère où l'on ne peut se faire recevoir, soit par suite d'un défaut qui survient, comme une femme qui a fait vœu de conserver sa virginité, et qui est ensuite corrompue, soit parce qu'on a fait vœu de donner de l'argent, et qu'ensuite on le perd. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

3. On est tenu de payer immédiatement la chose au payement de laquelle on est obligé. Or, on n'est pas tenu de payer immédiatement ce qu'on a promis par vœu, surtout quand on a fait un vœu conditionnel pour l'avenir. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccl.* v, 3) : *Acquittez-vous du vœu que vous avez fait : il vaut beaucoup mieux que vous ne fassiez point de vœux que d'en faire et de ne pas les accomplir*.

CONCLUSION. — Tous les hommes étant tenus d'être fidèles envers Dieu, il est nécessaire qu'ils s'acquittent de tous les vœux qu'ils font.

Il faut répondre qu'un homme fidèle doit tenir sa promesse. Ainsi, d'après saint Augustin (*Lib. de mendac.* cap. 20), la fidélité consiste à faire ce que l'on a dit. Or, l'homme doit être surtout fidèle envers Dieu, en raison de son souverain domaine et des bienfaits qu'il en a reçus. C'est pourquoi il est surtout obligé de s'acquitter des vœux qu'il a faits à Dieu; car ceci appartient à la fidélité que nous devons à notre souverain Seigneur et Maître. Quand on manque à un vœu, il y a là une espèce d'infidélité. C'est pourquoi Salomon, assignant la raison pour laquelle nous devons remplir nos vœux, dit qu'*une promesse infidèle déplaît au Seigneur* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'au point de vue de la morale une promesse oblige un homme envers un autre, et cette obligation est de droit naturel. Mais pour que l'on contracte par une promesse une obligation civile, il faut d'autres conditions. Quoique Dieu n'ait pas besoin de nos biens, cependant nous avons envers lui les obligations les plus étroites; par conséquent le vœu qu'on lui fait est absolument obligatoire (2).

Il faut répondre au *second*, que si le vœu que l'on fait devient impossible par une cause quelconque, on doit faire ce qui est en soi (3), pour avoir la volonté prête à faire ce qui est possible. Ainsi celui qui a fait vœu d'entrer dans un monastère, doit faire tous ses efforts pour s'y faire recevoir. Et s'il a eu l'intention de s'obliger principalement à entrer en religion, et qu'il ait

(1) La violation du vœu est un péché mortel en matière grave, et un péché véniel en matière légère. Car il peut y avoir ici matière légère, selon le sentiment le plus probable, dit saint Alphonse (lib. III, n° 211).

(2) Il oblige selon l'intention de celui qui le fait. Ainsi il est très-probable que celui qui a l'intention de ne s'obliger que *sub levi*, même en matière grave, ne fait qu'une faute vénielle, s'il vient à violer son vœu (saint Alphonse, *ibid.* n° 215).

(3) S'il s'agit d'une chose divisible, on est tenu de faire ce que l'on peut accomplir du vœu. Ainsi celui qui aurait fait vœu de donner 500 francs et qui ne pourrait plus donner que 100 francs est tenu de donner cette dernière somme. Si la chose est indivisible, comme la construction d'une église, d'un oratoire, on n'est tenu à rien; car il serait ridicule de commencer une chose semblable avec la certitude de ne pouvoir l'achever.

choisi conséquemment cet ordre ou ce lieu, parce qu'il lui convenait mieux, il est tenu, s'il ne peut pas s'y faire admettre, de prendre ailleurs l'habit religieux. Mais, s'il a principalement voulu s'obliger à entrer dans cet ordre ou dans ce lieu, parce que ce monastère ou cette localité lui plaisait tout particulièrement, il n'est pas obligé d'entrer dans un autre monastère, si on ne veut pas le recevoir dans celui-là. Toutefois s'il s'est mis par sa propre faute dans l'impossibilité d'accomplir son vœu, il est tenu encore à faire pénitence de sa faute passée; comme la femme qui a fait vœu de virginité, si elle vient à tomber, non-seulement doit observer de son vœu ce qu'elle peut, c'est-à-dire la continence perpétuelle, mais elle doit encore se repentir de la perte qu'elle a faite en péchant.

Il faut répondre au *troisième*, que le vœu oblige d'après la volonté propre et l'intention qu'on a eue. Ainsi il est dit (*Deut.* XXIII, 23) : *Lorsqu'une fois la parole sera sortie de votre bouche, vous l'observerez et vous ferez selon que vous avez promis au Seigneur votre Dieu; l'ayant fait par votre propre volonté et l'ayant déclaré par votre bouche.* C'est pourquoi si celui qui fait un vœu a l'intention et la volonté de s'obliger à s'en acquitter immédiatement, il est tenu de le faire aussitôt. Mais s'il ne l'a fait que pour une époque déterminée ou sous certaine condition (1), il n'est pas tenu de l'exécuter de suite. Toutefois il ne doit pas différer au delà du temps pour lequel il a eu l'intention de s'obliger. Car Moïse dit au même endroit (*ibid.*) : *Quand vous aurez fait un vœu au Seigneur votre Dieu, vous ne différerez point de l'accomplir, parce que le Seigneur votre Dieu vous en demandera compte, et que si vous retardez, il vous sera imputé à péché* (2).

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE DE FAIRE DES VŒUX (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas avantageux de faire des vœux. Car il n'est pas avantageux à quelqu'un de se priver du bien que Dieu lui a donné. Or, la liberté est un des plus grands biens que l'homme ait reçus de Dieu, et il paraît en être privé par la nécessité que le vœu impose. Il ne semble donc pas qu'il soit avantageux à l'homme de faire des vœux.

2. On ne doit pas s'exposer au danger. Or, celui qui fait un vœu s'y expose, parce que ce qu'on pouvait omettre avant le vœu sans inconvénient, devient dangereux, si on ne le fait pas, après en avoir fait vœu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Armentarius et Pauline (*Epist.* CXXVII) : Par là même que vous avez fait un vœu, vous vous êtes lié, il ne vous est plus permis de faire autre chose. Si vous n'exécutez pas votre vœu, vous ne serez pas tel que vous auriez été si vous n'aviez pas pris d'engagement. Car, dans ce dernier cas, vous seriez moins parfait sans être pire. Au lieu que si vous venez à rompre la foi que vous devez à Dieu, ce que je n'ai garde de présumer, vous serez d'autant plus misérable, que vous serez plus heureux si vous la lui gardez. Il n'est donc pas avantageux de faire des vœux.

3. Saint Paul dit (I. *Cor.* IV, 16) : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ.* Or, on ne voit pas que Jésus-Christ, ni que les apôtres aient fait des vœux. Il semble donc qu'il ne soit pas avantageux d'en faire.

(1) Pour que le vœu conditionnel oblige, il faut que la condition soit remplie dans sa propre forme, d'après saint Liguori et plusieurs autres docteurs (*Theolog. moral.* lib. III, n° 219).

(2) Si l'époque n'a pas été déterminée, les théologiens accordent en général un délai de six mois pour un vœu *perpétuel*, et un délai de deux ou trois ans pour un autre vœu. Ils croient qu'il y aurait péché grave à dépasser ce terme (saint Liguori, *Theol. moral.* lib. III, n° 221).

(3) Calvin (*De inst.* lib. IV, cap. 13) et Luther (*De libert. christ.*) ont enseigné que les vœux faits par les moines pour honorer Dieu sont impies et illicites. Cet article et le suivant sont une réfutation directe de leur erreur.

Mais c'est le *contraire*. David dit (*Ps.* LXXV, 12) : *Faites des vœux et acquittez-vous-en près du Seigneur votre Dieu.*

CONCLUSION. — Ce que nous faisons pour Dieu nous étant utile, il nous est avantageux de nous attacher à lui par un vœu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), le vœu est une *promesse faite à Dieu*. La raison qui nous fait promettre quelque chose à un homme n'est pas la même que celle qui nous fait promettre quelque chose à Dieu. Nous faisons à un homme une promesse dans son intérêt. Il lui est utile que nous lui donnions quelque chose et que nous l'assurions auparavant du service que nous lui rendrons dans la suite. Mais nous ne faisons pas de promesse à Dieu pour son utilité, c'est au contraire pour notre avantage. C'est un créancier bienveillant, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), et qui n'a besoin de rien, de telle sorte que ce n'est pas lui qui profite de ce qu'on lui donne, mais il en fait au contraire profiter ceux qui se reconnaissent ses débiteurs. Ainsi, comme ce que nous donnons à Dieu ne lui est pas utile, mais à nous, parce que ce qu'on lui donne enrichit celui qui le lui offre, selon la remarque de saint Augustin (*ibid.*), de même la promesse par laquelle nous faisons à Dieu un vœu ne lui est pas utile, et il n'a pas besoin que nous lui en donnions une assurance, mais elle nous est avantageuse, dans le sens que par le vœu nous attachons d'une manière immuable notre volonté à ce qu'il lui est avantageux de faire. C'est pourquoi il est avantageux de faire des vœux.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'impossibilité de pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité d'affermir sa volonté dans le bien ne le diminue pas non plus, comme on le voit en Dieu et dans les bienheureux. Telle est la nécessité que le vœu impose et qui a de l'analogie avec l'affermissement des bienheureux dans la gloire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans la même épître (*loc. cit.*) que c'est une nécessité heureuse qui nous pousse à ce qu'il y a plus avantageux pour nous.

Il faut répondre au *second*, que quand le danger vient du fait lui-même, alors ce fait n'est pas avantageux, comme quand on passe un fleuve sur un pont qui est en ruines. Mais si le danger provient de l'imperfection de l'homme, la chose ne cesse pas pour cela d'être utile. Ainsi il y a de l'avantage à monter à cheval, quoiqu'on soit exposé à tomber. Autrement, il faudrait renoncer à toutes les bonnes choses qui peuvent accidentellement, par suite d'un événement, devenir dangereuses. D'où il est dit (*Eccli.* XI, 4) : *Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui considère les nues ne moissonnera jamais.* Celui qui fait un vœu ne court pas de danger, par suite de son vœu (1), mais il n'y a de péril que pour celui qui par sa faute change de volonté et transgresse la promesse qu'il avait faite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans la même épître : Ne vous repentez pas d'abord d'avoir fait un vœu, mais réjouissez-vous plutôt de n'avoir plus la liberté de faire ce que vous n'auriez pu faire qu'à votre détriment.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne convenait pas au Christ considéré en lui-même de faire des vœux, soit parce qu'il était Dieu, soit parce que, comme homme, il avait la volonté fixée dans le bien, puisqu'il était en possession de tous les trésors célestes. Cependant on lui fait dire par analogie (*Ps.* XXI), d'après la glose (*interl. Aug.*) : *Je rendrai mes vœux en présence de ceux qui le craignent.* En cet endroit, il parle de son corps, qui est

(1) Il y a péril pour celui qui ferait un vœu imprudent, mais l'Église, au lieu de favoriser de pareils vœux, les condamne.

l'Eglise. Quant aux apôtres, ils firent tous les vœux qui se rapportent à l'état de perfection, quand ils quittèrent tout pour suivre Jésus-Christ.

ARTICLE V. — LE VŒU EST-IL UN ACTE DE LATRIE OU DE RELIGION?

1. Il semble que le vœu ne soit pas un acte de latrie ou de religion. Car tout acte de vertu est l'objet du vœu. Or, il semble qu'il appartienne à la même vertu de promettre une chose et de la faire. Le vœu appartient donc à toute vertu et n'est pas un acte spécial de religion.

2. D'après Cicéron (*De invent.* lib. II), il appartient à la religion d'offrir à Dieu un culte et des cérémonies. Or, celui qui fait un vœu n'offre encore rien à Dieu, mais il lui fait seulement une promesse. Le vœu n'est donc pas un acte de religion.

3. On ne doit qu'à Dieu un culte de religion. Or, le vœu ne se fait pas seulement à Dieu, mais encore aux saints et aux supérieurs, auxquels les religieux font vœu d'obéissance. Donc le vœu n'est pas un acte de religion.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Is. XIX, 21) que les Egyptiens *honoreront le Seigneur avec des hosties et des oblations, qu'ils lui feront des vœux et qu'ils les accompliront.* Or, honorer Dieu est proprement un acte de religion ou de latrie. Le vœu est donc un acte de cette nature.

CONCLUSION. — Faire un vœu est proprement un acte de latrie ou de religion, puisque les vœux se rapportent au culte divin.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 1 ad 1), tout acte de vertu appartient à la religion par voie de commandement, dans le sens qu'il a toujours pour but de vénérer Dieu, ce qui est la fin propre de la religion. Or, c'est à la vertu qui commande qu'il appartient de rapporter les autres actes à sa fin; ce n'est pas aux vertus commandées. C'est pourquoi l'acte propre de la vertu de religion est de rapporter les actes de toutes les autres vertus au service de Dieu. — Il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), que le vœu est une promesse faite à Dieu, et qu'une promesse n'est rien autre chose que le rapport de la chose promise à celui auquel on la promet. Ainsi le vœu est un acte par lequel on rapporte ce que l'on voue au culte de Dieu. Il est donc évident que faire un vœu, c'est proprement faire un acte de latrie ou de religion.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui est la matière du vœu est quelquefois l'acte d'une autre vertu, comme l'observation du jeûne et de la continence. D'autres fois, c'est un acte de religion, comme l'oblation du sacrifice ou la prière. Cependant la promesse de ces deux choses, faite à Dieu, appartient à la religion pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*). Par conséquent, il est évident que parmi les vœux il y en a qui appartiennent à la religion, seulement en raison de la promesse faite à Dieu, et qui constitue l'essence du vœu; mais il y en a d'autres qui lui appartiennent encore, en raison de la chose promise, qui est la matière du vœu.

Il faut répondre au *second*, que celui qui promet donne déjà quelque chose, par là même qu'il s'engage à donner; comme on dit qu'une chose est faite quand sa cause est produite, parce que l'effet est contenu virtuellement dans sa cause. D'où il arrive que l'on remercie, non-seulement celui qui donne, mais encore celui qui promet.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on ne fait de vœu qu'à Dieu; mais on peut faire une promesse à un homme. Quand on promet à un homme une bonne chose, cette promesse peut être la matière d'un vœu, comme étant un acte vertueux. C'est ainsi qu'il faut entendre les vœux que l'on fait aux saints ou aux supérieurs; la promesse qu'on leur a faite devient la

matière d'un vœu, en ce sens que l'homme fait vœu à Dieu d'accomplir ce qu'il promet aux saints ou à ses supérieurs (1).

ARTICLE VI. — EST-IL PLUS LOUABLE ET PLUS MÉRITOIRE DE FAIRE UNE CHOSE PAR VŒU QUE SANS VŒU?

1. Il semble qu'il soit plus louable et plus méritoire de faire une chose sans vœu que par vœu; car saint Prosper dit (*De vit. contempl.* lib. II, cap. 24) : que nous devons nous abstenir ou jeûner, sans nous soumettre à la nécessité de le faire, de peur que nous ne fassions une chose volontaire, non pas avec dévotion, mais malgré nous. Or, celui qui fait vœu de jeûner se soumet à la nécessité de le faire. Il serait donc mieux qu'il jeûnât sans faire de vœu.

2. Saint Paul dit (II. *Cor.* IX, 7) : *Que chacun donne ce qu'il aura déterminé en lui-même, non avec tristesse, ni par force; car Dieu aime celui qui donne avec joie.* Or, ce que l'on fait par vœu, on le fait avec tristesse, et il semble qu'on le fasse par suite de la nécessité que le vœu impose; car la nécessité contriste, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 6). Il vaut donc mieux faire une chose sans vœu que par vœu.

3. Le vœu est nécessaire pour fixer irrévocablement la volonté de l'homme à la chose que l'on voue, comme nous l'avons vu (art. 4). Or, on ne peut pas mieux fixer la volonté pour faire une chose que quand elle la fait actuellement. Il n'est donc pas mieux de faire une chose avec vœu que sans cela.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXV, 12), *Vovete et reddite*, la glose dit : qu'on conseille à la volonté de faire des vœux. Or, on ne conseille qu'un plus grand bien. Donc il est mieux de faire une chose par vœu que sans vœu, parce que celui qui agit sans faire de vœu ne remplit qu'un conseil, celui qui se rapporte à l'acte qu'il fait; tandis que celui qui agit en faisant un vœu en remplit deux, le conseil du vœu et celui de l'action qu'il exécute.

CONCLUSION. — Faire un vœu etant un acte de religion, il est plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu que de la faire sans cela.

Il faut répondre qu'il est mieux et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu, et cela pour trois raisons : 1° parce que le vœu, comme nous l'avons dit (art. préc.), est un acte de religion, et la religion est la principale des vertus morales. Or, l'acte de la vertu la plus noble est meilleur et plus méritoire. Par conséquent, l'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire par là même qu'il est commandé par une vertu supérieure, dont l'acte est produit par le commandement. C'est ainsi que l'acte de foi ou d'espérance est meilleur, s'il est commandé par la charité. C'est pourquoi les actes des autres vertus morales (tels que le jeûne qui est un acte d'abstinence, et la continence qui est un acte de chasteté) sont meilleurs et plus méritoires, s'ils sont faits par vœu, parce qu'alors ils appartiennent au culte divin, comme des espèces de sacrifices. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de virg.* cap. 8) que la virginité n'est pas honorée pour elle-même, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu, et que la continence de la piété l'embrase et la conserve. 2° Parce que celui qui fait un vœu et qui l'exécute se soumet plus à Dieu que celui qui fait seulement une action. En effet il se soumet à Dieu, non-seulement quant à l'acte, mais encore quant à la puissance, puisqu'il ne peut plus faire autre chose. C'est ainsi qu'on ferait un plus grand présent en donnant un arbre avec

(1) Comme quand on a promis de bâtir une église en l'honneur d'un saint ou qu'on a promis obéissance à son supérieur.

ses fruits qu'en donnant seulement les fruits, comme l'observe saint Anselme (*Lib. de simil.* cap. LXXXIV à princ.). C'est encore pour cela qu'on remercie ceux qui promettent, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2). 3° Parce que, par le vœu, la volonté est irrévocablement fixée dans le bien; car il appartient à la perfection de la vertu de faire le bien avec une volonté ferme, comme on le voit (*Eth.* lib. II, cap. 4). C'est dans le même sens que l'obstination de la volonté dans le mal aggrave le péché, et qu'on dit que l'on pèche contre l'Esprit-Saint, comme nous l'avons vu (quest. XIV, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce texte doit s'entendre de la nécessité de coaction (1), qui produit l'involontaire et qui exclut la dévotion. C'est pourquoi il dit expressément : de peur que nous ne fassions une chose volontaire, non pas avec dévotion, mais malgré nous. Au contraire la nécessité que le vœu impose rend la volonté immuable; par conséquent, tout en l'affermissant, elle augmente la dévotion. C'est pourquoi ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *second*, que la nécessité de coaction, selon qu'elle est contraire à la volonté, produit la tristesse, d'après Aristote, au lieu que la nécessité du vœu affermit la volonté dans ceux qui sont bien disposés, et ne produit pas la tristesse, mais la joie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans sa lettre à Armentarius (*Ep.* CXXVII) : « Ne vous repentez pas d'avoir fait des vœux, mais réjouissez-vous plutôt de ce qu'il ne vous est plus permis de faire des choses qui ne pouvaient tourner qu'à votre détriment. » Et quand l'œuvre, considérée en elle-même, causerait de la tristesse et deviendrait involontaire après que le vœu est fait, cependant, pourvu que l'on ait la volonté de remplir un vœu (2), l'action serait encore plus méritoire que si on la faisait sans vœu, parce que l'accomplissement d'un vœu est un acte de religion, et que la religion est une vertu plus élevée que l'abstinence, dont le jeûne est un acte.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui fait quelque chose sans vœu a une volonté ferme et immuable relativement à l'œuvre particulière qu'il fait, et au moment où il la fait; mais sa volonté ne reste pas absolument fixée pour l'avenir, comme celle de celui qui fait un vœu et qui s'oblige à aire une chose avant de faire tel ou tel acte particulier, et qui s'engage même à le répéter plusieurs fois s'il le faut.

ARTICLE VII. — LE VŒU EST-IL RENDU SOLENNEL PAR LA PROMOTION AUX ORDRES SACRÉS ET PAR LA PROFESSION D'UNE RÈGLE PARTICULIÈRE (3)?

1. Il semble que le vœu ne soit pas rendu solennel par la promotion aux ordres sacrés et la profession d'une règle particulière. Car le vœu, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.), est une promesse faite à Dieu. Or, les choses extérieures que l'on fait pour une solennité ne paraissent pas se rapporter à Dieu, mais aux hommes. C'est donc par accident que cette solennité se rapporte au vœu, et par conséquent elle n'en est pas la condition propre.

2. Ce qui appartient à la condition d'une chose paraît pouvoir convenir à tous les sujets dans lesquels cette chose se trouve. Or, il y a beaucoup de choses qui peuvent être la matière d'un vœu et qui n'appartiennent ni aux ordres sacrés, ni à une règle particulière, comme quand on fait vœu de faire

(1) Il s'agit là de la coaction extérieure, qui violente la volonté.

(2) Si dans cette hypothèse on avait perdu tout attachement pour la chose que l'on a vouée, et qu'on n'exécutât son vœu que par crainte de l'enfer ou par quelque motif humain, alors l'acte ne serait pas méritoire, parce qu'on ne le ferait pas pour plaire à Dieu.

(3) Ce vœu solennel ne consiste pas seulement en ce qu'il est fait en public avec des cérémonies, mais il consiste surtout dans le don absolu et irrévocable que l'on fait de soi-même à Dieu.

un pèlerinage. La solennité qui a lieu dans une ordination ou dans une profession religieuse n'appartient donc pas à la condition du vœu.

3. Le vœu solennel paraît être le même que le vœu public. Or, on peut faire en public beaucoup d'autres vœux que celui qu'on fait en recevant les ordres sacrés ou en faisant profession d'une règle particulière. Ces vœux-là peuvent même se faire en secret. Il n'y a donc pas que ceux-là qui soient solennels.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a que ces vœux qui empêchent de contracter mariage et qui le diriment, si on le contracte; ce qui est l'effet du vœu solennel, comme nous le verrons dans la troisième partie de cet ouvrage.

CONCLUSION. — La solennité du vœu se célèbre de deux manières : quand en recevant les ordres sacrés on se dévoue tout entier au ministère de Dieu, et quand en faisant profession d'une règle religieuse, on quitte le siècle, on renonce à sa volonté propre pour embrasser l'état de perfection.

Il faut répondre qu'on donne à chaque chose la solennité convenable à sa condition. Ainsi la solennité d'une nouvelle milice, qui consiste dans l'appareil des chevaux et des armes, et dans le concours des soldats, est autre que la solennité d'une noce, qui consiste dans l'appareil de l'époux et de l'épouse et dans la réunion des parents. Or, le vœu est une promesse faite à Dieu. Par conséquent la solennité du vœu se considère d'après quelque chose de spirituel qui se rapporte à Dieu, c'est-à-dire d'après la bénédiction spirituelle ou la consécration (1) qui a lieu dans la profession religieuse ou dans la promotion aux ordres sacrés, suivant l'institution des apôtres, comme le dit saint Denis (*De hier. eccles.* cap. 2). La raison en est qu'on n'a l'habitude de faire des solennités que quand quelqu'un se met totalement au service d'une chose. Car la solennité nuptiale n'a lieu que dans le mariage, où chacun des deux époux donne à l'autre puissance sur son corps. De même le vœu n'est solennel que quand, par la réception des ordres sacrés, on se livre au ministère de l'autel (2), ou qu'en faisant profession d'une règle on renonce au siècle et à sa propre volonté pour arriver à la perfection chrétienne.

Il faut répondre au *premier* argument, que la solennité du vœu n'appartient pas seulement aux hommes, mais elle appartient encore à Dieu, dans le sens qu'il est l'auteur de la bénédiction ou de la consécration spirituelle qui l'accompagne, quoique l'homme en soit le ministre, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Num.* VI, 27) : *Ils invoqueront mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai.* C'est pourquoi le vœu solennel oblige plus strictement devant Dieu que le vœu simple, et que celui qui le transgresse fait un péché plus grave (3). Quand on dit que le vœu simple n'oblige pas moins devant Dieu que le vœu solennel, on doit entendre par là qu'on pèche mortellement en les transgressant l'un et l'autre.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'a pas coutume d'inaugurer les actes particuliers par une solennité, mais on la réserve pour celui qui prend un nouvel état, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi, quand on fait vœu de faire quelques œuvres particulières, comme un pèlerinage, un jeûne, il ne convient pas que ce vœu soit solennel. Il n'y a de solennité que pour le vœu par lequel on se livre totalement au ministère ou au ser-

(1) Par la bénédiction ou la consécration, saint Thomas entend cette consécration qui dédie à Dieu une personne ou qui l'attache à son culte pour jamais.

(2) Le saint ministère étant le but direct de l'ordination, il est à remarquer que le vœu de continence que l'on fait alors n'est pas un vœu solennel proprement dit.

(3) Les vœux solennels sont réservés au pape; parmi les vœux simples, il n'y a que les vœux de chasteté perpétuelle, le vœu d'entrer en religion, et les vœux des pèlerinages de Jérusalem, de Rome et de Saint-Jacques à Compostelle.

vice de Dieu. Mais ce vœu comprend dans sa généralité une foule d'œuvres particulières.

Il faut répondre au *troisième*, que les vœux, lorsqu'on les fait en public, peuvent avoir par là une certaine solennité humaine, mais ils n'ont pas la solennité spirituelle et divine comme les vœux précédents, quand même on ferait ces derniers devant peu de monde. Ainsi le vœu public n'est pas le même que le vœu solennel (1).

ARTICLE VIII. — CEUX QUI SONT SOUMIS A LA PUISSANCE D'UN AUTRE SONT-ILS EMPÊCHÉS DE FAIRE DES VŒUX (2)?

1. Il semble que ceux qui sont soumis à la puissance d'un autre ne soient pas empêchés de faire des vœux. Car un plus faible lien est rompu par un plus fort. Or, l'obligation par laquelle on est soumis à l'homme est un lien moins puissant que le vœu par lequel on s'oblige envers Dieu. Ceux qui sont soumis à une puissance étrangère peuvent donc faire des vœux.

2. Les enfants sont sous la puissance de leurs parents. Or, ils peuvent entrer en religion sans leur consentement. On n'est donc pas empêché de faire un vœu parce qu'on est soumis à la puissance d'un autre.

3. Faire c'est plus que de promettre. Or, les religieux, qui sont sous la puissance de leurs supérieurs, peuvent faire certaines choses sans leur permission. Ainsi ils peuvent dire des psaumes ou faire des abstinences. Il semble donc qu'à plus forte raison ils peuvent faire à Dieu une promesse en lui faisant un vœu.

4. Celui qui fait ce qu'en droit il ne peut pas faire, pèche. Or, ceux qui sont soumis à d'autres ne pèchent pas en faisant un vœu, puisque cela ne se trouve défendu nulle part. Il semble donc qu'ils aient le droit de faire un vœu.

Mais c'est le *contraire*. La loi dit (*Num.* xxx, 4) que *quand une femme a fait un vœu étant dans la maison de son père et encore jeune, elle n'est point obligée à le remplir, si son père n'y consent pas*. Elle décide la même chose pour la femme qui a un mari. Donc, pour le même motif, ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui ne peuvent pas s'obliger par un vœu.

CONCLUSION. — Celui qui est soumis à un autre ne peut pas se lier irrévocablement par un vœu à l'égard des choses pour lesquelles il doit être dépendant, à moins que son supérieur n'y consente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.), le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, personne ne peut par une promesse s'obliger fermement à l'égard de ce qui est au pouvoir d'un autre; on ne le peut qu'à l'égard de ce qu'on a absolument en son pouvoir. Or, celui qui est soumis à quelqu'un ne peut pas faire ce qu'il veut relativement aux choses pour lesquelles il lui doit obéissance, mais il dépend de sa volonté. C'est pourquoi il ne peut pas s'obliger à cet égard par un vœu irrévocable sans le consentement de son supérieur.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne peut promettre à Dieu que des actes de vertu, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, il est contraire à la vertu qu'on offre à Dieu ce qui appartient à autrui, comme nous l'avons vu (quest. XXXII, art. 7, et quest. LXXXVI, art. 3). C'est pourquoi

(1) Il n'est pas facile de dire si nous avons actuellement en France des ordres religieux proprement dits. D'après une décision de la pénitencerie, les vœux des religieuses ne seraient que des vœux simples. Il paraîtrait qu'il en serait de même des trappistes. A l'égard de ceux qui suivent la règle de saint Benoit, de saint Dominique, de saint François, le souverain pontife ne s'est pas prononcé (Voy. M. Carrière, *De justitiâ et jure*, n° 225).

(2) A l'égard du pouvoir des supérieurs sur les inférieurs, les théologiens distinguent deux sortes d'annulation ou d'*irritation*: l'une directe, qui rend le vœu absolument nul, et l'autre indirecte, qui ne fait qu'en suspendre l'exécution.

il ne peut y avoir vœu absolument, quand quelqu'un qui se trouve sous la puissance d'un autre, voue ce qui est au pouvoir de ce dernier, sinon quand il le fait sous la condition que son supérieur ou son maître ne le contredira pas (1).

Il faut répondre au *second*, que, quand l'homme est arrivé à l'âge de puberté, s'il est de condition libre, il peut disposer de ce qui appartient à sa personne; par exemple, il peut s'engager à vivre en religion par un vœu, ou il peut se marier; mais il n'est pas maître de disposer de ses biens de famille (2); par conséquent à ce sujet il ne peut faire aucun vœu qui soit consommé sans le consentement de son père. Quant au serf (3), comme il est au pouvoir de son maître relativement à ses opérations personnelles, il ne peut pas s'attacher par un vœu à un ordre religieux, d'où l'autorité de son maître pourrait le faire sortir.

Il faut répondre au *troisième*, que le religieux est soumis à son supérieur pour ses actions, conformément à la règle qu'il a embrassée. C'est pourquoi, bien qu'on puisse faire certaines choses à des heures où l'on n'est pas appelé ailleurs par le supérieur; cependant comme il n'y a pas d'instant où le supérieur ne puisse donner au religieux une occupation quelconque, celui-ci ne peut faire aucun vœu stable que du consentement de son supérieur (4), comme une fille ne peut faire aucun vœu sans le consentement de ses parents, ni la femme sans le consentement de son mari (5).

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique le vœu de ceux qui sont sous la puissance d'un autre ne soit pas inviolable sans le consentement de ceux auxquels ils obéissent, cependant ils ne pèchent pas en le faisant, parce que leur vœu renferme cette condition nécessaire, s'il plaît à mes supérieurs ou du moins s'ils ne s'y opposent pas.

ARTICLE IX. — LES ENFANTS PEUVENT-ILS S'OBLIGER PAR UN VŒU A ENTRER EN RELIGION?

1. Il semble que les enfants ne puissent pas s'obliger par un vœu à entrer en religion. Car puisque le vœu demande qu'il y ait délibération, il n'y a que ceux qui ont l'usage de la raison qui puissent en faire. Or, la raison n'existe pas plus dans les enfants que dans les fous ou les furieux. Par conséquent comme les fous et les furieux ne peuvent pas s'astreindre à une chose par un vœu, de même il semble que les enfants ne puissent pas non plus s'engager de cette manière à entrer en religion.

2. Ce qui peut être fait légalement par quelqu'un ne peut pas être annulé par un autre. Or, les parents ou le tuteur peuvent révoquer un vœu de religion fait par un petit garçon ou par une petite fille avant l'âge de puberté, comme on le voit (*hab.* II, quest. 2, can. *Puella*). Il semble donc qu'un enfant ne puisse pas légitimement faire des vœux avant l'âge de quatorze ans.

3. Pour ceux qui entrent en religion il faut une année de noviciat, d'après la règle de saint Benoît (cap. 68), et d'après un décret d'Innocent IV (*hab.* cap. *Consaldus*, XVII, quest. 2), il le faut pour que l'épreuve précède l'obligation qui résulte du vœu. Il paraît donc illicite que les enfants

(1) Le supérieur n'a pas même besoin de raison pour irriter validement les vœux d'un inférieur; mais s'il le fait sans motif, il pèche véniellement (saint Liguori, *Theol. moral.* lib. III, nº 225).

(2) Les parents peuvent irriter, du moins indirectement, les vœux qui tendraient à contrarier les intérêts de la famille, comme un long pèlerinage, des prières longues, incompatibles avec le travail intérieur de la maison. Sanchez et plusieurs autres prétendent qu'ils peuvent les irriter même directement.

(3) Il s'agit ici du serf, qui était la chose du maître; il n'en est plus de même du domestique.

(4) Il n'y a que le vœu de passer à un ordre plus sévère que le supérieur ne peut pas irriter directement.

(5) Le mari irrite indirectement les vœux de la femme quand ils sont contraires à leurs droits réciproques, et il y a des théologiens qui croient qu'il peut même irriter indirectement les autres (saint Liguori, *Theol. moral.* lib. III, nº 254).

s'obligent par un vœu à entrer en religion avant une année de noviciat.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui n'est pas fait légitimement n'est pas valide, quoiqu'il ne soit révoqué par personne. Or, le vœu d'un enfant fait avant l'âge de puberté est valide, s'il n'est pas révoqué par les parents dans l'espace d'un an, comme on le voit (*habet*. XX, quest. II, can. *Puella*). Les enfants peuvent donc licitement et légitimement s'obliger par un vœu à entrer en religion, même avant qu'ils aient l'âge de puberté.

CONCLUSION. — Les enfants avant l'âge de puberté, s'ils n'ont pas l'usage de la raison, ne peuvent pas s'obliger à quelque chose par un vœu; mais s'ils l'ont atteint, ils peuvent ainsi s'obliger, quoique leurs vœux puissent être annulés par ceux qui ont pouvoir sur eux; toutefois ils ne peuvent d'aucune manière s'obliger par un vœu solennel, quoiqu'ils aient l'usage de raison, au lieu qu'après qu'ils ont l'âge de puberté, ils peuvent se lier par un vœu simple aussi bien que par un vœu solennel.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 7), il y a deux sortes de vœu : le vœu simple et le vœu solennel. La solennité du vœu consistant dans une bénédiction spirituelle et dans une consécration qui se fait, comme nous l'avons dit (*ibid.*), par le ministère de l'Eglise, il s'ensuit que l'Eglise peut dispenser de la solennité du vœu. Mais le vœu simple tire son efficacité de la délibération de l'esprit par laquelle on a l'intention de s'obliger. Or, il peut arriver de deux manières que cette obligation n'ait pas de force : 1° A cause du défaut de raison, comme on le voit à l'égard des furieux et des fous, qui ne peuvent s'obliger à quelque chose par un vœu, tant qu'ils sont dans leur fureur ou leur démence. 2° Parce que celui qui fait le vœu est soumis à la puissance d'un autre, comme nous l'avons dit (art. préc.). — Ces deux causes se trouvent dans les enfants avant l'âge de puberté, parce qu'ordinairement ils manquent de raison et qu'ils sont naturellement sous la garde de leurs parents ou de tuteurs qui leur en tiennent lieu. C'est pourquoi, pour ce double motif, leurs vœux sont nuls. Cependant il arrive que par suite de la disposition de la nature qui n'est pas soumise aux lois humaines, il y en a quelques-uns, quoique en petit nombre, chez lesquels la raison est plus précoce, et qu'on dit pour ce motif plus rusés. Ils ne sont cependant pas pour cela affranchis de la surveillance de leurs parents, qui se trouve réglée par les lois humaines qui se basent sur ce qui a lieu communément. — Par conséquent on doit dire que si un garçon ou une fille, avant l'âge de puberté, n'a pas encore l'usage de raison, cet enfant ne peut d'aucune manière s'obliger à quelque chose par un vœu (1); mais si avant l'âge de puberté (2) il atteint l'usage de raison, il ne peut pas s'obliger autant qu'il est en lui, mais son vœu peut être annulé par ses parents (3), sous la garde desquels il se trouve placé. D'ailleurs, quelle que soit son intelligence, il ne peut faire le vœu solennel de religion avant l'âge de puberté, parce que les règlements ecclésiastiques (4), qui se fondent sur ce qui arrive ordinairement, s'y opposent. Mais après avoir atteint cet âge, les enfants peuvent s'obliger à entrer en religion, par un vœu simple ou par un vœu solennel, sans la volonté de leurs parents (5).

(1) Pour qu'un enfant puisse faire un vœu obligatoire, il faut qu'il ait assez de raison pour commettre une faute grave. On présume généralement nul pour défaut de raison un vœu fait avant l'âge de sept ans.

(2) L'âge de puberté, c'est-à-dire l'âge de douze ans pour les filles, et de quatorze ans accomplis pour les garçons.

(3) Ce droit appartient directement au père; à son défaut, il est dévolu à la mère, si elle est tutrice, et à défaut de père et de mère, au tuteur de l'enfant.

(4) Pour faire un vœu solennel, il faut que l'on ait seize ans accomplis, d'après le concile de Trente (sess. XXV, cap. *De regularibus*).

(5) Tous les docteurs et les conciles sont unanimes sur ce point (Voyez saint Liguori, lib. IV, n° 68). Cependant si un enfant ne pouvait quitter ses parents sans les laisser dans une nécessité grave, il ne devrait pas les abandonner, à moins qu'il

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur les enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison et dont les vœux ne sont pas valides, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les vœux de ceux qui sont sous la puissance des autres sont implicitement conditionnels, c'est-à-dire qu'on les fait sous la condition qu'ils ne seront pas révoqués par le supérieur. Cette condition, quand elle existe, les rend licites et valides, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur le vœu solennel que l'on fait au moyen de la profession.

ARTICLE X. — PEUT-ON DISPENSER D'UN VŒU?

1. Il semble qu'on ne puisse dispenser d'un vœu. Car commuer un vœu, c'est moins que d'en dispenser. Or, on ne peut commuer un vœu, puisqu'il est dit (*Lev.* XXVII, 9) : *Si l'on a voué un animal qui peut être immolé, il sera sacré; on ne pourra le changer, ni en donner un meilleur ou un pire.* On peut donc encore beaucoup moins en dispenser.

2. L'homme ne peut dispenser des choses qui appartiennent à la loi naturelle, ni des préceptes divins, surtout des préceptes de la première table, qui se rapportent directement à l'amour de Dieu qui est la fin dernière des commandements. Or, l'accomplissement d'un vœu appartient à la loi naturelle; c'est aussi un précepte de la loi divine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3 huj. quæst.); et il appartient aux préceptes de la première table, puisque c'est un acte de religion. On ne peut donc pas dispenser d'un vœu.

3. L'obligation du vœu est fondée sur la fidélité que l'homme doit à Dieu, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Or, personne ne peut dispenser de cette fidélité; par conséquent on ne peut pas dispenser du vœu.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui procède de la volonté commune d'un grand nombre paraît être plus ferme que ce qui procède de la volonté particulière d'une personne. Or, l'homme peut dispenser de la loi, qui tire sa force de la volonté commune. Il semble donc qu'il puisse aussi dispenser d'un vœu.

CONCLUSION. — Comme le supérieur a le pouvoir de dispenser d'une loi pour un plus grand bien, de même il a celui de commuer les vœux et d'en dispenser.

Il faut répondre que l'on doit dispenser du vœu de la même manière que l'on dispense de l'observation d'une loi quelconque. Car, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XC, art. 2), la loi a pour objet ce qui est bon dans le plus grand nombre de circonstances. Mais, parce qu'il arrive que ce qui est bon de cette manière ne l'est pas dans certain cas, il a fallu décider que dans certaine circonstance particulière on ne devrait pas observer la loi (1); ce qui constitue, à proprement parler, une dispense. Car le mot *dispense* paraît désigner une répartition équitable ou l'application d'une chose commune à tout ce qui est compris sous elle. C'est ainsi qu'on dit qu'on dispense la nourriture à la famille. — De même celui qui fait un vœu, s'impose en quelque sorte une loi, en s'obligeant à quelque chose qui est bon en soi, et dans le plus grand nombre des cas. Cependant il peut arriver que dans une circonstance particulière, la chose à laquelle il s'est obligé soit ou absolument mauvaise ou inutile, ou qu'elle empêche un plus grand bien; ce qui

n'y ait pour son salut de trop grands périls à rester dans le monde (Vid. inf. quæst. CLXXXIX, art. 6, et *Quodlibet*, X, art. 9).

(1) Dans ce cas, la matière est complétement changée, l'obligation du vœu est pour ce motif absolument éteinte. Saint Thomas pose à cet égard cette règle générale : *Illud quod votum fieri impediret, si præsens esset, etiam voto*

est contraire à la nature de ce qui est la matière du vœu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). C'est pourquoi il est nécessaire que l'on décide que dans cette circonstance on ne doit pas observer son vœu (1). — Si on le décide absolument, on dit que l'on est dispensé du vœu ; si au lieu de la chose à laquelle on s'était engagé, on en impose une autre, on dit que le vœu est commué. Par conséquent la commutation du vœu est moindre que la dispense, mais l'Eglise a le pouvoir de faire l'une et l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'animal qui pouvait être immolé, par là même qu'il était voué, était regardé comme sacré et comme appartenant au culte divin. C'était pour ce motif qu'on ne pouvait le changer; comme on ne pourrait maintenant changer une chose que l'on aurait vouée et qui serait consacrée (comme un calice ou une maison) en la remplaçant par une autre qui serait pire ou meilleure. Mais quand il s'agissait d'un animal qui ne pouvait devenir sacré, parce qu'il n'était pas de ceux qu'on immole, on pouvait le racheter et on le devait, comme la loi le dit (*ibid.*). Actuellement nos vœux peuvent être de même commués, si la consécration de la chose que nous avons vouée n'a pas eu lieu.

Il faut répondre au *second*, que comme on est tenu de droit naturel et par le précepte divin d'accomplir son vœu ; de même on est tenu, au même titre, d'obéir à la loi ou à l'ordre de ses supérieurs. Cependant quand on est dispensé d'une loi humaine, il ne s'ensuit pas qu'on désobéit à cette loi, ce qui est contraire à la loi naturelle et au commandement de Dieu : mais il en résulte que ce qui était loi ne l'est plus dans ce cas. De même l'autorité du supérieur qui dispense d'un vœu, fait que ce qui était compris sous ce vœu n'y est plus compris, en décidant que dans ce cas particulier il n'est plus convenable que telle ou telle action soit la matière d'un vœu. C'est pourquoi quand un supérieur ecclésiastique dispense d'un vœu, il ne dispense pas d'un précepte de droit naturel ou de droit divin, mais il détermine (2) ce qui est obligatoire dans la délibération humaine, qui n'a pu tout considérer.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'appartient pas à la fidélité due à Dieu que l'homme observe un vœu dont l'exécution est une chose qui est mauvaise ou inutile, ou qui est un obstacle à un plus grand bien. C'est pour cela qu'on dispense du vœu, et par conséquent cette dispense n'est pas contraire à la fidélité qu'on doit à Dieu.

ARTICLE XI. — PEUT-ON DISPENSER DU VŒU SOLENNEL DE CONTINENCE (3)?

1. Il semble qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence. Car c'est un motif de dispenser d'un vœu, quand il fait obstacle à un plus grand bien, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le vœu de continence, quoiqu'il soit solennel, peut empêcher un plus grand bien. En effet le bien gé-

facto, obligationem aufert (in IV, dist. 38, quest. I, art. 3). Il n'y a d'exception que pour les vœux solennels et le vœu simple de chasteté.

(1) S'il y avait doute sur le changement de matière, il faudrait s'en rapporter à l'ordinaire, et observer le vœu jusqu'à ce qu'on en soit dispensé.

(2) En disant qu'il détermine, ce mot ne doit pas s'entendre qu'il décide scientifiquement à la façon d'un canoniste, que l'on n'est pas tenu dans cette circonstance, mais il faut entendre que par la force de son autorité il délie de l'obligation que l'on avait contractée.

(3) Cette question est très-controversée. Saint Thomas avait d'abord enseigné que le pape peut dispenser de tous les vœux solennels (IV, dist. 38, quest. I, art. 4 ad 3), mais il soutient le contraire dans cet article. Son opinion est celle d'Albert le Grand, Soto, Sylvestre, Sylvius, Billuart, et de beaucoup d'autres thomistes ou de théologiens étrangers à son école. L'autre sentiment, qui est aujourd'hui le plus communément suivi, et qui nous paraît le plus probable, est soutenu par Cajétan, saint Antonin, Scot, saint Liguori (Voyez *Theolog. mor.* lib. III, n° 256).

néral est plus divin que le bien d'un seul. Or, la continence d'un individu peut empêcher le bien d'une société tout entière; par exemple, dans le cas où en mariant ensemble des personnes qui ont fait vœu de continence, on pourrait rendre la paix à leur patrie. Il semble donc qu'on puisse dispenser de ce vœu.

2. La religion est une vertu plus noble que la chasteté. Or, si l'on a fait vœu d'accomplir un acte de religion, comme d'offrir à Dieu un sacrifice, on peut en être dispensé. Donc, à plus forte raison, peut-on être dispensé du vœu de continence, qui a pour objet un acte de chasteté.

3. Comme l'observation du vœu de l'abstinence peut devenir dangereuse pour la santé d'une personne, de même l'observation du vœu de continence. Or, si le vœu d'abstinence vient à nuire à la santé de celui qui l'a fait, on peut l'en dispenser. Pour la même raison, on peut donc le dispenser du vœu de continence.

4. Comme le vœu de continence est compris sous la profession religieuse qui rend le vœu solennel, de même le vœu de pauvreté et d'obéissance. Or, on peut dispenser du vœu de pauvreté et d'obéissance, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont élevés à l'épiscopat après leur profession. Il semble donc qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccli.* XXVI, 20): *Tout le prix de l'or n'est rien comparativement à une âme chaste*. Et le droit s'exprime ainsi (Extrà De stat. monach. *Cùm ad monasterium*). Le renoncement au droit de propriété, ainsi que la conservation de la chasteté, sont tellement annexés à la règle des moines, que le souverain pontife lui-même ne peut pas permettre d'aller contre.

CONCLUSION. — Le souverain pontife lui-même ne peut pas dispenser du vœu solennel de continence consacré par la profession religieuse, mais l'Eglise peut dispenser du vœu qui a été rendu solennel par la réception des ordres sacrés.

Il faut répondre que dans le vœu solennel de continence on peut considérer trois choses: 1° la matière du vœu, c'est-à-dire la continence elle-même; 2° la perpétuité du vœu, c'est-à-dire quand on s'engage à l'observance perpétuelle de la continence; 3° la solennité même du vœu. — Il y a des auteurs qui disent qu'on ne peut dispenser du vœu solennel en raison de la continence elle-même, qui ne reçoit pas de compensation adéquate, selon le passage de l'Ecriture que nous venons de citer. D'autres en donnent cette raison, c'est que par la continence l'homme triomphe de son ennemi domestique; ou parce qu'au moyen de cette vertu il est parfaitement conforme au Christ par sa pureté d'âme et de corps. Mais cette raison ne paraît pas concluante. Car les biens de l'âme, comme la contemplation et la prière, sont bien préférables aux biens du corps et nous rendent plus conformes à Dieu; cependant on peut dispenser du vœu de la prière ou de la contemplation. Par conséquent il ne semble pas qu'il y ait de raison qui empêche de dispenser du vœu de continence, si on s'en rapporte absolument à la dignité de la continence elle-même. Surtout quand on considère que l'Apôtre engage à la continence pour qu'on se livre à la contemplation, en disant (I. *Cor.* VII, 34) que la femme *qui n'est pas mariée pense aux choses de Dieu*. Or, la fin l'emporte sur les moyens. — C'est pourquoi d'autres théologiens en donnent une raison tirée de la perpétuité et de l'universalité de ce vœu. Ainsi ils disent qu'on ne peut manquer au vœu de continence qu'en faisant ce qui lui est absolument contraire; ce qui n'est jamais permis pour un vœu. Mais ce raisonnement est manifestement faux. Car, comme l'œuvre de la chair est contraire à la

continence, de même il est contraire à l'abstinence de manger de la viande ou de boire du vin, et cependant on peut dispenser de cette espèce de vœu. C'est pour ce motif qu'il y a d'autres théologiens qui ont cru que l'on pouvait dispenser du vœu solennel de continence pour un motif d'intérêt général ou pour une raison de nécessité, comme dans l'exemple que nous avons cité (*in arg.* 1), lorsque par un mariage on peut pacifier un Etat. Mais le droit disant expressément (*loc. cit.*) que le souverain pontife ne peut pas permettre à un moine de ne pas observer son vœu de chasteté (1), il s'ensuit que l'on ne peut suivre ce sentiment. Il faut donc dire, comme nous l'avons observé (art. préc. arg. 1 et ad 1), que ce qui a été une fois sanctifié ou consacré au Seigneur ne peut pas servir à d'autres usages (*Lev.* ult.). Un supérieur ecclésiastique ne peut pas faire que ce qui a été sacré perde sa consécration, même dans les choses inanimées; ainsi il ne peut pas faire qu'un calice cesse d'être consacré, s'il subsiste en entier (2). Par conséquent il peut encore moins faire qu'un homme consacré à Dieu cesse de l'être, tant qu'il vit. Or, la solennité du vœu consiste dans la consécration ou la bénédiction de celui qui le fait, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst.). C'est pour ce motif qu'un supérieur ecclésiastique ne peut pas faire que celui qui a fait un vœu solennel perde la consécration qu'il a reçue; par exemple, que celui qui est prêtre ne le soit pas, quoique le prélat puisse pour certaine cause l'empêcher de remplir les fonctions de son ordre. Pour la même raison, le pape ne peut pas faire que celui qui a fait une profession religieuse ne soit pas religieux, quoique quelques canonistes aient dit par ignorance le contraire. — Il faut donc examiner si la continence est essentiellement annexée à la solennité du vœu, parce que si elle n'est pas essentiellement annexée, la solennité de la consécration peut subsister sans qu'on soit tenu à la continence, ce qui ne peut avoir lieu si elle lui est annexée essentiellement. Or, le devoir de la continence n'est pas essentiellement annexé aux ordres sacrés; il ne l'est que d'après les lois de l'Eglise. Par conséquent on voit que l'Eglise peut dispenser du vœu de continence qui a été rendu solennel (3) par la réception des ordres sacrés. Mais le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au monde pour se dévouer tout entier au service de Dieu; ce qui est absolument incompatible avec le mariage, où l'on est obligé de s'occuper de sa femme, de ses enfants, de sa famille et des autres choses que celles-là entraînent. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* VII, 33) que *celui qui est marié s'occupe du soin des choses du monde et des moyens de plaire à sa femme, et qu'ainsi il se trouve partagé.* Le nom de moine (*monachus*) vient du mot μόνος (seul, un), par opposition à cette division. C'est pourquoi l'Eglise ne peut dispenser du vœu que la profession religieuse a rendu solennel; parce que, comme le dit le droit canon, la chasteté est annexée à la règle monastique.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit obvier aux périls des choses humaines par les choses humaines, mais les choses divines ne doi-

(1) Cette décrétale a été expliquée par le pape Célestin III, qui dit que l'on ne peut être dispensé du vœu de chasteté et rester moine néanmoins.

(2) Cajétan observe que saint Thomas n'a pas voulu dire que la bénédiction du moine imprimait sur celui qui la recevait un caractère indélébile, comme le sacrement de l'Ordre; qu'il n'a pas eu non plus l'intention de dire qu'il ne peut pas se faire que celui qui a reçu une bénédiction ne l'ait pas reçue; car, dans ce cas, Dieu ne peut rien lui-même sur un événement passé. Mais sa pensée c'est qu'un religieux ayant été consacré, aucune puissance humaine ne peut lui enlever son titre, tant qu'il est sur la terre.

(3) Ce vœu, comme nous l'avons observé (pag. 587), n'est pas véritablement un vœu solennel.

vent pas être employées à un usage humain. Or, ceux qui ont fait leur profession religieuse sont morts au monde et vivent pour Dieu. On ne doit donc pas les rappeler à la vie du siècle à l'occasion de quelque événement.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut dispenser du vœu de la continence temporelle aussi bien que du vœu de la prière ou de l'abstinence temporelle. Mais on ne peut dispenser du vœu de continence rendu solennel par la profession religieuse, non parce qu'il est par sa nature un acte de chasteté, mais parce qu'il commence à appartenir à la religion par le fait de la profession religieuse.

Il faut répondre au *troisième*, que la nourriture a directement pour but la conservation de l'individu; c'est pourquoi l'abstinence (1) peut directement mettre la vie d'une personne en péril. C'est pour ce motif que l'on en dispense. Mais l'œuvre de la chair ne se rapporte pas directement à la conservation de l'individu; elle se rapporte seulement à la conservation de l'espèce. Par conséquent la chasteté n'est pas directement dangereuse pour les jours de la personne qui l'observe. Toutefois, s'il en résulte par accident un danger personnel, on peut y subvenir autrement, par l'abstinence ou par d'autres remèdes corporels.

Il faut répondre au *quatrième*, que le religieux qui devient évêque n'est pas plus relevé de son vœu de pauvreté que de son vœu de continence, car il ne doit rien avoir en propre, mais il possède seulement comme dispensateur des biens généraux de l'Eglise. De même il n'est pas non plus affranchi de son vœu d'obéissance; mais par accident il n'est pas tenu d'obéir. s'il n'a pas de supérieur, comme l'abbé d'un monastère n'obéit pas, quoiqu'il ne soit pas exempt du vœu d'obéissance. — Quant au passage de l'Ecriture que l'on objecte, il faut entendre par là que ni la fécondité de la chair, ni aucun bien corporel n'est comparable au bien de la continence que l'on range parmi les biens de l'âme, comme le dit saint Augustin (*Lib. de sanct. virg.* cap. 7 et 8 et *Lib. de bon. conjug.* cap. 21). C'est pourquoi il dit expressément : *l'âme continente* et non *la chair continente*.

ARTICLE XII. — POUR COMMUER UN VŒU OU POUR EN DISPENSER FAUT-IL L'AUTORITÉ DU PRÉLAT (2)?

1. Il semble que pour commuer un vœu ou pour en dispenser l'autorité du prélat ne soit pas nécessaire. Car on peut entrer en religion sans l'autorité d'un prélat supérieur. Or, par l'entrée en religion on se trouve exempt des vœux que l'on a faits dans le monde, même du vœu de terre sainte. Un vœu peut donc être commué ou dispensé sans l'autorité d'un prélat supérieur.

2. La dispense du vœu paraît consister en ce que l'on détermine dans quel cas un vœu ne doit pas être observé. Or, si un prélat donne une fausse décision, il ne semble pas que celui qui a fait un vœu en soit exempt, parce qu'aucun prélat ne peut dispenser de l'accomplissement d'un vœu, contrairement au précepte divin, comme nous l'avons dit (art. 10 huj. quæst. ad 2 et art. préc.). De même si on décide convenablement, de son autorité propre, le cas où le vœu ne doit pas être rempli, il ne semble pas que l'on soit encore tenu à l'exécution de son vœu, parce que le vœu n'oblige plus dans le cas où il aurait des suites funestes, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Par conséquent pour la dispense d'un vœu l'autorité d'un prélat n'est pas nécessaire.

(1) Du moment où l'abstinence met la vie de l'individu en péril, elle cesse d'être un acte de vertu, et c'est ce qui établit entre elle et la continence une différence profonde.

(2) La commutation étant moindre que la dispense, celui qui peut dispenser d'un vœu peut le commuer, mais non réciproquement.

3. S'il appartient à la puissance des prélats de dispenser d'un vœu, pour la même raison ce droit appartient à tous. Or, il n'appartient pas à tous de dispenser d'un vœu quelconque. La dispense du vœu n'appartient donc pas à leur puissance.

Mais c'est le *contraire*. Comme la loi oblige à faire une chose, de même aussi le vœu. Or, pour dispenser du précepte de la loi, il faut l'autorité du supérieur, comme nous l'avons dit (1ª 2ª, quest. XCVII, art. 4). Donc, pour la même raison, il faut cette autorité pour la dispense d'un vœu.

CONCLUSION. — Puisque le prélat tient dans l'Eglise la place de Dieu, on ne peut pas, sans son autorité, dispenser des vœux, ni les commuer.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), le vœu est une promesse faite à Dieu au sujet d'une chose qu'il agrée. Or, il dépend de celui à qui l'on fait une promesse de l'accepter ou non. C'est pourquoi le prélat tenant dans l'Eglise la place de Dieu, il faut, pour commuer des vœux ou pour en dispenser, que son autorité, qui décide au nom de Dieu, prononce ce qui lui est agréable, d'après ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* II, 10) : *Si j'ai usé d'indulgence, je l'ai fait à cause de vous, en la personne de Jésus-Christ.* Il dit expressément : *à cause de vous,* parce que toute dispense peut être faite par le prélat pour la gloire du Christ, au nom duquel il l'accorde, ou dans l'intérêt de l'Eglise qui est son corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les autres vœux ont pour objet des œuvres particulières, tandis qu'en entrant en religion l'homme donne à Dieu sa vie tout entière (1). Comme le particulier est renfermé dans le général; le droit dit (cap. *Scripturæ,* de Voto, etc.) : Qu'il ne manque pas à son vœu, celui qui remplace une obéissance momentanée par l'observance perpétuelle d'une règle religieuse. On n'est pas tenu cependant, en entrant en religion, de remplir les jeûnes, les prières ou les autres vœux de ce genre que l'on a faits pendant qu'on était dans le siècle; parce que celui qui entre en religion meurt à la vie précédente, et que d'ailleurs ces pratiques particulières ne s'harmonisent pas avec la vie du cloître; et que la règle que l'on a embrassée est déjà un fardeau assez lourd, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter encore.

Il faut répondre au *second,* qu'il y a des auteurs qui ont avancé que les prélats peuvent dispenser des vœux selon leur bon plaisir, parce que, dans tout vœu, la volonté du supérieur est renfermée conditionnellement. C'est ainsi que nous avons dit (art. 8 huj. quæst.) que dans les vœux de ceux qui sont sous la puissance d'un autre (tels que les serviteurs ou les enfants), on sous-entend cette condition : *Si mon père* ou *si mon maître y consent; s'ils ne s'y opposent pas.* D'après cela tout fidèle pourrait sans remords de conscience ne plus s'occuper de son vœu, du moment où le prélat le lui dirait. — Mais ce sentiment est absolument faux. Car la puissance du prélat spirituel, qui n'est pas le maître, mais le dispensateur des biens spirituels, lui ayant été donnée pour édifier l'Eglise et non pour la détruire, ainsi qu'on le voit (II. *Cor.* x); comme il ne peut commander des choses qui déplaisent par elles-mêmes à Dieu, c'est-à-dire des péchés; de même il ne peut pas non plus défendre celles qui lui plaisent par elles-mêmes, c'est-à-dire les actes de vertu. C'est pourquoi l'homme peut absolument faire ces vœux. Cependant il appartient au prélat de déterminer ce qu'il y a de plus vertueux et de plus agréable à Dieu. C'est pourquoi dans les cas évidents la dispense d'un

(1) On convient généralement que l'on peut, de son autorité privée, commuer la matière de son vœu en quelque chose qui soit évidemment meilleur.

prélat n'excuserait pas de péché; par exemple, s'il dispensait quelqu'un du vœu d'entrer en religion, sans qu'aucune cause apparente s'y opposât (1). Mais s'il y avait un motif apparent qui rendît la chose douteuse, on pourrait s'en tenir au jugement du prélat qui dispense du vœu ou qui le commue; au lieu de s'en rapporter à son jugement propre, parce qu'on ne tient pas la place de Dieu; sinon dans le cas où le vœu qu'on a fait porterait sur une chose évidemment illicite, et qu'on ne pourrait pas facilement avoir recours au supérieur (2).

Il faut répondre au *troisième,* que le souverain pontife tenant pleinement la place du Christ dans toute l'Eglise, il a la plénitude de la puissance pour dispenser de tous les vœux qui sont susceptibles de l'être. Quant aux autres prélats inférieurs, ils ont le pouvoir de dispenser des vœux que l'on fait communément et qui ont souvent besoin de dispense, afin qu'on ait plus aisé de recourir à qui de droit. Tels sont les vœux qui ont pour objet les pèlerinages, les jeûnes et les autres choses de cette nature. Mais les grands vœux, tels que le vœu de continence et celui du pèlerinage de la terre sainte, sont réservés au souverain pontife (3).

QUESTION LXXXIX.

DU SERMENT OU JUREMENT.

Après avoir parlé des actes intérieurs de religion, nous devons nous occuper des actes extérieurs, par lesquels les hommes font usage de quelque chose de divin, soit d'un sacrement, soit du nom de Dieu lui-même. Nous aurons l'occasion de parler de l'usage des sacrements dans la troisième partie de cet ouvrage; ici nous devons nous occuper de l'usage que l'on fait du nom de Dieu. Or, on l'emploie de trois manières: 1° sous forme de serment pour confirmer ses propres paroles; 2° sous forme d'adjuration pour y exciter les autres; 3° sous forme d'invocation pour prier ou pour louer. Nous devons traiter tout d'abord du serment. — A cet égard dix questions se présentent: 1° Qu'est-ce que le serment? — 2° Est-il licite? — 3° Quelles sont les conditions qu'il requiert? — 4° Est-ce un acte de vertu? — 5° Doit-on le rechercher et le faire souvent, comme ce qui est utile et bon? — 6° Est-il permis de jurer par une créature? — 7° Le serment est-il obligatoire? — 8° Laquelle de ces deux choses impose la plus grande obligation, du serment ou du vœu? — 9° Peut-on dispenser du serment? — 10° A qui et en quel temps est-il permis de jurer?

ARTICLE I. — JURER EST-CE PRENDRE DIEU A TÉMOIN?

1. Il semble que le serment ne consiste pas à prendre Dieu à témoin. Car celui qui cite un texte de l'Ecriture, prend à témoin Dieu, dont les paroles sont renfermées dans les livres saints. Si jurer c'est prendre Dieu à témoin, il s'ensuit que celui qui citerait l'Ecriture jurerait; ce qui est faux. Donc, etc.

2. Quand on prend quelqu'un à témoin, on ne lui rend rien. Or, celui qui jure par Dieu, lui rend quelque chose; car il est dit (Matth. v, 33): *Vous rendrez au Seigneur les serments que vous avez faits,* et d'après saint Augustin (*Serm.* xxviii, *De verb. apost.* cap. 6), jurer c'est rendre à Dieu le droit de la vérité. Jurer ce n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

(1) Toute dispense de vœu accordée sans raison légitime est absolument nulle, quand même celui qui l'accorde serait dans la bonne foi. Pour les raisons suffisantes qui rendent la dispense d'un vœu légitime, voyez saint Liguori (*Theol. mor.* lib. III, n° 252).

(2) Il y a des théologiens qui croient que quand la commutation d'un vœu peut se faire en une œuvre certainement égale, on peut, de son autorité privée, se la permettre; mais ce sentiment paraît avoir dans la pratique de graves inconvénients, parce qu'il est facile de se faire illusion.

(3) Aujourd'hui, il y a cinq vœux réservés au souverain pontife, comme nous l'avons observé (pag. 587).

3. L'office du juge est autre que celui du témoin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXVII et LXX). Or, quelquefois l'homme en jurant implore le jugement de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* VII, 5) : *Si j'ai rendu le mal à celui qui me faisait du bien, que je sois renversé à terre par mes ennemis.* Jurer ce n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*loc. sup. cit.*) : Qu'est-ce que jurer par Dieu, sinon dire : Dieu est témoin?

CONCLUSION. — Le serment consistant à invoquer le témoignage de Dieu, pour rendre certaine l'affirmation d'une chose, il est évident que jurer n'est rien autre chose que prendre Dieu à témoin.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Heb.* VI), le serment a pour but de confirmer une chose. Or, dans les sciences, la confirmation (1) se fait par la raison, qui procède de principes naturellement connus, qui sont infailliblement vrais. Mais les actions particulières des hommes, qui sont des faits contingents, ne peuvent pas être établies par une raison nécessaire. C'est pourquoi on a coutume de prouver ce que l'on en dit par des témoins. Toutefois le témoignage humain ne suffit pas pour rendre une chose certaine, et cela pour deux motifs : 1° A cause du défaut de vérité qu'il y a parmi les hommes. Car un grand nombre se laissent aller au mensonge, d'après cette parole de l'Ecriture (*Ps.* XVI, 10) : *Leur bouche a proféré le mensonge.* 2° A cause de leur défaut de connaissance. Car les hommes ne peuvent connaître ni l'avenir, ni le secret des cœurs, ni les choses absentes, et cependant ils en parlent; et il est avantageux pour les choses humaines que l'on ait à cet égard quelque certitude. C'est pour ce motif qu'il a été nécessaire de recourir au témoignage divin, parce que Dieu ne peut pas mentir et que rien ne lui est caché. Or, on dit que jurer, c'est prendre Dieu à témoin, parce qu'il a été admis en droit que ce que l'on dit sous l'invocation du témoignage de Dieu passe pour vrai. On prend Dieu à témoin, tantôt pour affirmer une chose présente ou passée, et on dit alors que le serment est *affirmatif;* tantôt on l'invoque pour une chose future, et dans ce cas on dit qu'il est *promissoire* (2). Mais on n'emploie pas le serment pour les choses qui sont nécessaires et que l'on doit étudier au moyen de la raison. Car on serait ridicule si, dans une discussion scientifique, on voulait établir sa thèse par un serment.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'autre chose est de se servir du témoignage de Dieu déjà donné, ce que l'on fait quand on s'appuie sur un passage de l'Ecriture sainte, et autre chose est d'invoquer son témoignage pour établir la vérité de ce que nous disons, comme on le fait par le serment.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que l'on rend à Dieu les serments qu'on a faits, du moment qu'on s'acquitte de ce qu'on a juré de faire, ou bien quand en prenant Dieu à témoin, on reconnaît qu'il sait tout et qu'il est l'infaillible vérité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on invoque le témoignage de quelqu'un pour que le témoin qui a été invoqué manifeste la vérité à l'égard de ce que l'on dit. Or, Dieu manifeste si ce que l'on dit est vrai de deux manières : 1° en révélant absolument la vérité, soit par une inspiration inté-

(1) C'est-à-dire la preuve.

(2) Cette première division se rapporte à la matière du serment. Mais le serment promissoire ayant pour objet de jurer que l'on fera une chose, peut être accompagné de quelque menace. Ainsi on peut dire : *Je prends Dieu à témoin que je vous punirai.* Dans ce cas, il prend le nom de serment *comminatoire.*

rieure, soit en dévoilant le fait et en rendant public ce qui était caché ; 2° en punissant le menteur. Alors il est tout à la fois juge et témoin, puisqu'en punissant le menteur il manifeste le mensonge. C'est pourquoi il y a deux manières de jurer. On peut le faire en prenant simplement Dieu à témoin, comme quand on dit : *Dieu m'est témoin*, ou *je parle devant Dieu*, ou *au nom de Dieu*, ce qui revient au même, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *de serm. Dom. in monte*, cap. 17). L'autre manière de jurer se fait par exécration (1), comme quand quelqu'un se condamne à un châtiment, ou l'appelle sur ce qui lui appartient, si ce qu'il a dit n'est pas vrai (2).

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS DE FAIRE UN SERMENT (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de jurer. Car rien de ce qui est défendu dans la loi de Dieu n'est permis. Or, le jurement est défendu (Matth. v, 34) : *Je vous dis de ne pas jurer*, et l'apôtre saint Jacques dit (v, 12) : *Avant toutes choses, mes frères, ne jurez pas.* Le jurement est donc illicite.

2. Ce qui vient du mal paraît être illicite, parce que, comme le dit l'Evangile (Matth. VII, 18) : *Un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits.* Or, le serment vient du mal ; car il est dit (Matth. v, 37) : *Contentez-vous de dire : Oui, cela est ; non, cela n'est pas. Ce que l'on dit de plus vient du mal.* Le serment paraît donc être illicite.

3. Demander un signe à la providence divine c'est tenter Dieu, ce qui est absolument illicite, d'après ces paroles du Deutéronome (VI, 16) : *Vous ne tenterez pas le Seigneur votre Dieu.* Or, celui qui jure paraît demander un signe à la providence de Dieu, puisqu'il demande un témoignage divin qui se manifeste par un effet évident. Il semble donc que le serment soit absolument illicite.

Mais c'est le *contraire*. La loi porte (*Deut.* VI, 13) : *Vous tenterez le Seigneur votre Dieu, et vous jurerez par son nom.*

CONCLUSION. — Quoique le jurement soit quelquefois une chose licite et honnête; cependant quand on le fait sans nécessité, il est mauvais et illicite.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une chose qui est bonne en elle-même, ne devienne mauvaise pour celui qui n'en fait pas un usage convenable. Ainsi c'est une bonne chose que de recevoir l'Eucharistie, cependant celui qui la *reçoit indignement mange et boit son jugement*, selon l'expression de saint Paul (I. *Cor.* XI, 29). — A l'égard de la question présente, il faut donc dire que le serment est en soi licite et honnête ; ce qui est évident d'après son origine et sa fin. D'après son origine ; car le serment a été introduit par la foi, qui fait que les hommes croient que Dieu possède la vérité infaillible, qu'il a la connaissance et la prévoyance universelle de toutes choses. D'après sa fin, puisqu'on l'emploie pour rendre les hommes certains et pour mettre fin aux controverses, comme le dit saint Paul (*Heb.* VI). Mais le serment devient mauvais quand on en fait mauvais usage, c'est-à-dire quand on l'emploie sans nécessité et sans y mettre la discrétion voulue. Car il paraît avoir peu de respect pour Dieu, celui qui le prend à témoin

(1) Relativement à la manière de jurer, on distingue le serment simple et le serment *imprécatoire*. Par le premier, on prend simplement Dieu à témoin ; par le second, on se souhaite du mal à soi ou aux autres, si ce que l'on dit n'est pas vrai : *Que Dieu me damne; qu'il me confonde.*

(2) Si l'on considère la chose par laquelle on jure, on distingue encore le serment implicite et le serment explicite. Le serment est explicite quand on prend expressément Dieu à témoin ; il est implicite quand on jure par les créatures en tant qu'elles sont l'image ou le reflet de ses perfections.

(3) Cette proposition est de foi contre les pélagiens, les vaudois, les anabaptistes, les quakers, et elle a été décidée contre Wiclef au concile de Constance, qui a condamné cette proposition de l'hérésiarque dans sa session VIIIe : *Juramenta illicita sunt, quæ fiunt ad roborandum humanos contractus et commercia civilia.*

pour une cause légère (1), ce que l'on n'oserait faire à l'égard d'un homme honnête. Il est aussi exposé à se parjurer, parce que l'homme pèche facilement par parole, d'après ce mot de saint Jacques (Jac. III, 2) : *Si quelqu'un n'offense pas Dieu dans ses discours, il est un homme parfait.* D'où l'Ecclésiastique dit (XXIII, 9) : *Que votre bouche ne s'accoutume pas au jurement; car il y a là bien des occasions de chute.*

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jérôme dit sur ces paroles de saint Matthieu (v) (*Ego autem dico vobis non jurare*) : Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre; car on sait que les Juifs avaient cette détestable habitude de jurer par les éléments. Mais cette réponse n'est pas suffisante, puisque saint Jacques a ajouté : *Ni par quelque autre chose que ce soit.* C'est pourquoi il faut dire avec saint Augustin (*Lib. de mendacio,* cap. 5), que l'Apôtre, en jurant dans ses épîtres, nous a montré comment nous devions interpréter ces paroles : *Je vous dis de ne point jurer.* Cette défense a été faite, de peur qu'en jurant nous ne parvenions à le faire facilement, que cette facilité dégénère en habitude, et que l'habitude nous mène au parjure. C'est pourquoi on ne voit pas qu'il ait juré ailleurs que dans ses lettres, parce que l'on peut peser avec plus de circonspection ce que l'on dit en écrivant qu'en parlant.

Il faut répondre au *second,* que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* I *De serm. Dom. in monte,* cap. 17) : Si l'on vous force de faire un serment, sachez, dans la nécessité, subvenir à la faiblesse de ceux auxquels vous voulez persuader quelque chose. Cette faiblesse est assurément un mal. C'est pourquoi il n'a pas dit : *Ce qui va au delà est un mal,* mais *vient d'un mal* (*à malo est*). Car ce n'est pas vous qui faites le mal en faisant bon usage du serment pour persuader à un autre ce qu'il est utile que vous lui persuadiez; mais c'est une chose qui vient du mal, puisque c'est sa faiblesse qui vous oblige à faire ce serment.

Il faut répondre au *troisième,* que celui qui jure ne tente pas Dieu, parce qu'il n'implore pas le secours divin sans utilité et sans nécessité; de plus, il ne s'expose à aucun péril. Si Dieu ne veut pas lui rendre témoignage pour le présent, il lui rendra certainement témoignage dans l'avenir, quand *il produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et qu'il manifestera les secrètes pensées des cœurs,* comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* IV, 5). Ce témoignage ne manquera pas à celui qui jure, soit pour, soit contre lui.

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE DE DEMANDER POUR LE SERMENT TROIS CONDITIONS : LA JUSTICE, LE JUGEMENT ET LA VÉRITÉ?

1. Il semble que l'on ait tort de demander pour le serment trois conditions : la justice, le jugement et la vérité. En effet, on ne doit pas compter comme diverses des choses dont l'une est renfermée dans l'autre. Or, l'une de ces trois choses est renfermée dans l'autre, car la vérité est une partie de la justice, d'après Cicéron (*De invent.* lib. II), et le jugement est un acte de cette même vertu, comme nous l'avons vu (quest. LX, art. 1). C'est donc à tort que l'on distingue pour le serment trois conditions.

2. Il y a beaucoup d'autres choses qui sont requises pour le serment, à savoir la dévotion et la foi par laquelle nous croyons que Dieu sait tout et qu'il ne peut mentir. Il semble donc que les trois conditions indiquées soient insuffisantes.

(1) C'est ce que défend ce précepte du Décalogue : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

3. On doit demander ces trois choses pour tout acte humain; car on ne doit rien faire contre la justice ou la vérité, ou sans le jugement, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Tim*. v, 21) : *Ne faites rien sans un jugement préalable.* Donc ces trois choses ne se rapportent pas plus au serment qu'aux autres actes humains.

Mais c'est le *contraire*. Jérémie dit (iv, 2) : *Vous jurerez, vive le Seigneur, dans la vérité, dans le jugement et dans la justice.* Saint Jérôme, expliquant ce passage, dit (*et hab*. cap. 2, XXII, quest. ii) : qu'il faut remarquer que le serment a pour compagnes la vérité, le jugement et la justice.

CONCLUSION. — Il faut que celui qui jure le fasse avec jugement, vérité et justice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le serment n'est bon qu'autant qu'on en fait bon usage. Pour que l'usage qu'on en fait soit bon, deux choses sont requises : 1° Il faut qu'on ne jure pas légèrement, mais qu'on le fasse pour une cause nécessaire et avec discrétion. Pour cela il faut le jugement, afin que celui qui jure le fasse avec discernement (1). 2° Par rapport à la chose que l'on prouve par le moyen du serment; il faut qu'elle ne soit ni fausse, ni illicite. C'est pour ce motif qu'on exige la vérité, par laquelle on n'use du serment que pour affirmer ce qui est vrai (2), et la justice, par laquelle on établit ce qui est permis (3). Un serment imprudent manque de jugement; un serment menteur manque de vérité, et un serment inique ou illicite manque de justice.

Il faut répondre au *premier* argument, que le jugement ne se prend pas ici pour l'exécution de la justice, mais pour la faculté de discernement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). La vérité ne se considère pas non plus ici comme une partie de la justice, mais comme une condition du langage

Il faut répondre au *second*, que la dévotion, la foi et toutes les autres conditions requises pour que le mode du serment soit légitime, sont comprises dans le jugement; car les deux autres conditions se rapportent à son objet, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Cependant on pourrait dire que la justice appartient à la cause pour laquelle on jure.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le serment il y a un grand péril, soit à cause de la grandeur de Dieu dont on invoque le témoignage, soit à cause de la légèreté du langage humain, dont le serment confirme les paroles. C'est pourquoi ces conditions sont plutôt requises pour le serment que pour les autres actes humains.

ARTICLE IV. — LE SERMENT EST-IL UN ACTE DE RELIGION (4)?

1. Il semble que le serment ne soit pas un acte de religion ou de latrie. Car les actes de religion ont pour objet des choses sacrées et divines. Or, on emploie le serment pour dirimer les discussions humaines, comme le

(1) Il y a péché véniel à jurer ainsi sans discernement pour des bagatelles, sans examiner si la chose que l'on jure est vraie ou non. Il peut y avoir péché mortel si la négligence que l'on met à s'assurer de la vérité de la chose que l'on jure est vraiment coupable. Et celui qui serait dans l'habitude de jurer ainsi serait dans un état de péché mortel (saint Liguori, *Theol. mor*. lib. iii, n° 145).

(2) Quand on jure sciemment et avec pleine délibération contre la vérité, on commet un parjure. Ce péché n'admet pas en lui-même de légèreté de matière. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem.*

(3) On pèche mortellement quand on jure de faire une chose qui est mortellement illicite, par exemple, de brûler une maison, de voler ou de tuer quelqu'un. Si on jure de faire un péché véniel, il y a controverse entre les théologiens. Saint Alphonse croit qu'il est plus probable que même dans ce cas il y a péché mortel (lib. iii, n° 146).

(4) La loi ordonne le serment comme un acte religieux, et le Psalmiste loue ceux qui le font : *Laudabuntur omnes qui jurant in eo* (*Ps*. lxii, 12).

dit l'Apôtre (*Heb.* VI). Le serment n'est donc pas un acte de religion.

2. Il appartient à la religion d'offrir à Dieu un culte, comme le dit Cicéron (*De invent.* lib. II). Or, celui qui jure n'offre rien à Dieu, mais il le prend à témoin. Le serment n'est donc pas un acte de religion.

3. La religion a pour fin de rendre un honneur à Dieu. Or, le serment n'a pas cette fin, il a plutôt pour fin de confirmer une parole. Il n'est donc pas un acte de religion.

Mais c'est le *contraire*. La loi dit (*Deut.* VI, 13) : *Vous craindrez le Seigneur votre Dieu; vous ne servirez que lui et vous jurerez par son nom.* Or, il s'agit là du culte de latrie. Le serment est donc un acte de latrie.

CONCLUSION. — Le serment est un acte de latrie ou de religion par lequel on reconnait que Dieu est d'une vérité indéfectible, qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment sage.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), celui qui jure invoque le témoignage de Dieu à l'appui de ce qu'il dit. Or, on ne prouve une chose que par une autre qui est plus certaine et plus excellente. C'est pourquoi, en jurant par Dieu, l'homme avoue que Dieu est audessus de lui, et il reconnaît qu'il est l'être dont la vérité est indéfectible et la connaissance universelle; par conséquent, il lui rend hommage d'une certaine manière. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* VI, 16), que *les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux;* et saint Jérôme observe, à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (V) : *Ego autem dico, non jurare*, que celui qui jure, vénère ou aime celui par lequel il jure. Aristote dit aussi (*Met.* lib. I, cap. 3), que le serment est une très-grande marque d'honneur. Et comme il appartient à la religion de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est donc évident que le serment est un acte de religion ou de latrie.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le serment il y a deux choses à considérer : le témoignage que nous invoquons, ceci est divin; et le motif pour lequel nous l'invoquons, ou ce qui nous force à l'invoquer, et ceci est humain. Le serment appartient donc à la religion sous le premier rapport, mais non sous le second.

Il faut répondre au *second*, qu'en prenant Dieu à témoin par manière de serment, on reconnaît sa souveraineté, ce qui est une marque d'honneur et de respect. Par conséquent on lui offre quelque chose, puisqu'on lui rend l'honneur et le respect qui lui sont dus.

Il faut répondre au *troisième*, que tout ce que nous faisons, nous devons le faire pour honorer Dieu. C'est pourquoi rien n'empêche que nous ne témoignions à Dieu notre respect, tout en ayant l'intention de rendre un homme certain d'une chose. Car nous devons agir pour la gloire de Dieu, de manière qu'il résulte de notre action quelque avantage pour le prochain, parce que Dieu opère lui-même pour sa gloire et pour notre utilité.

ARTICLE V. — DOIT-ON RECHERCHER LE SERMENT ET EN USER FRÉQUEMMENT, COMME ON LE FAIT D'UNE CHOSE BONNE ET UTILE (1)?

1. Il semble qu'on doive rechercher le serment et qu'on doive en faire souvent usage, comme d'une chose utile et bonne. Car comme le vœu est

(1) Les théologiens examinent aussi s'il est permis de demander le serment à quelqu'un. Pour recourir à ce moyen, il faut avoir une raison légitime. Un juge peut et doit même quelquefois déférer le serment à l'une des parties; un simple particulier peut le faire, s'il croit que c'est un moyen de sauvegarder ses droits et ses intérêts. Mais si l'on savait qu'un individu ne reculera pas devant un parjure, on ne devrait pas lui demander le serment, si on n'avait pas des intérêts sérieux à défendre.

un acte de latrie, de même aussi le serment. Or, il est plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu, parce que le vœu est un acte de latrie, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVIII, art. 5). Donc, pour la même raison, il est mieux de faire ou de dire une chose avec serment, et par conséquent on doit désirer le serment, comme une chose bonne par elle-même.

2. Saint Jérôme dit (*Sup. Matth. loc. cit.* art. préc.) : que celui qui jure, vénère ou aime celui par lequel il jure. Or, on doit tendre à vénérer ou à aimer Dieu, comme une chose bonne par elle-même. On doit donc aussi rechercher le serment.

3. Le serment a pour but de confirmer une chose ou de la rendre certaine. Or, il est bon que l'homme prouve ce qu'il dit. On doit donc rechercher le serment comme une bonne chose.

Mais c'est le *contraire*. L'Ecriture dit (*Eccli.* XXIII, 12) : *Que celui qui jure beaucoup sera rempli d'iniquité.* Et saint Augustin ajoute (*Lib. de mend.* cap. 15) : Le Seigneur nous a défendu de jurer, afin que nous n'affections pas, autant qu'il est en nous, de le faire, et que nous ne le désirions pas avec délectation comme une bonne chose.

CONCLUSION. — Puisque le serment n'a pas pour objet les choses que nous devons désirer par elles-mêmes, mais qu'il appartient à celles qui sont nécessaires à la vie présente, on ne doit en faire usage qu'autant qu'on y est poussé par un motif de grande utilité ou de nécessité.

Il faut répondre que ce qu'on emploie seulement pour subvenir à l'infirmité ou au défaut d'un autre, on ne le range pas parmi les choses que l'on doit rechercher par elles-mêmes, mais on le place parmi celles qui sont nécessaires, comme on le voit à l'égard de la médecine que l'on emploie pour remédier à une maladie. Or, on se sert du serment pour subvenir à un défaut, qui empêche un homme de s'en rapporter à un autre. C'est pourquoi on ne doit pas mettre le serment parmi les choses que l'on doit désirer par elles-mêmes, mais parmi celles qui sont nécessaires à cette vie et dont on fait mauvais usage chaque fois qu'on y a recours au delà des bornes de la nécessité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib.* I *De serm. Dom. in monte*, cap. 17) : que celui qui comprend qu'on ne doit pas mettre le serment parmi les bonnes choses, c'est-à-dire parmi celles qu'on doit désirer pour elles-mêmes, mais parmi les choses nécessaires, se contienne autant qu'il peut, afin de n'en pas faire usage, si la nécessité ne l'y contraint.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne peut faire le même raisonnement à l'égard du vœu et du serment; car par le vœu nous faisons une promesse pour honorer Dieu, ce qui en fait par là même un acte de religion; tandis que par le serment nous avons, au contraire, recours au respect dû au nom de Dieu pour confirmer la promesse que nous avons faite. C'est pourquoi ce qui est appuyé par le serment ne devient pas pour cela un acte religieux, parce que les actes moraux tirent leur espèce de leur fin.

Il faut répondre au *second*, que celui qui jure se sert du respect ou de l'amour de celui par lequel il jure; mais il ne fait pas son serment pour l'honorer ou pour l'aimer. Son serment se rapporte à quelque autre chose (1) qui est nécessaire à la vie présente.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme une médecine est utile pour opérer une guérison, et que cependant plus elle a de vertu et plus elle fait de mal si on la prend à contre-temps; de même le serment est utile pour

(1) Il a pour fin de confirmer aux yeux des autres hommes la parole que l'on dit.

prouver une chose. Mais plus il est respectable et plus il est dangereux, si on ne le fait pas dans les circonstances voulues. Car, comme le dit l'Ecriture (*Eccli.* XXIII, 13) : *Si celui qui jure néglige de faire ce qu'il a promis, son péché sera pour lui; s'il dissimule*, c'est-à-dire si par dissimulation il fait un faux serment, *il péchera doublement*, parce que *l'équité simulée est une double iniquité. S'il jure pour une chose vaine*, c'est-à-dire sans motif légitime et sans nécessité, *il ne sera pas justifié.*

ARTICLE VI. — EST-IL PERMIS DE JURER PAR LES CRÉATURES?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis de jurer par les créatures. Car il est dit dans l'Evangile (Matth. v, 34) : *Je vous dis de ne jurer en aucune sorte, ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête*; ce que saint Jérôme explique en disant : Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre.

2. On ne doit punir que les fautes. Or, on punit celui qui jure par les créatures. Car il est dit (XXII. quest. I, cap. 9) qu'on doit très-vivement reprendre le clerc qui jure par les créatures, et que s'il persévère dans ce vice, on doit l'excommunier. Il est donc défendu de jurer par les créatures.

3. Le serment est un acte de latrie, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.). Or, le culte de latrie n'est pas dû à une créature, comme on le voit (*Rom.* I). Il n'est donc pas permis de jurer par elle.

Mais c'est le *contraire*. Joseph a juré *par le salut de Pharaon*, comme on le voit (*Gen.* XLII). Ordinairement on jure par l'Evangile, par les reliques et par les saints.

CONCLUSION. — Le jurement par simple attestation ne se fait principalement que par Dieu, mais il se fait secondairement par les créatures, selon que la vérité divine brille en elles; mais dans le jurement exécratoire, on a coutume de désigner les créatures que l'on aime, pour que le jugement de Dieu s'exerce sur elles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), il y a deux sortes de serment. L'un qui se fait par une simple attestation, en prenant Dieu à témoin : ce serment repose sur la vérité divine, comme la foi. Or, la foi a par elle-même et principalement pour objet Dieu qui est la vérité même, et secondairement les créatures dans lesquelles brille la vérité de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1). De même le serment se rapporte principalement à Dieu, dont on invoque le témoignage; et l'on jure secondairement par certaines créatures que l'on ne considère pas en elles-mêmes, mais selon que la vérité divine se manifeste en elles. C'est ainsi que nous jurons par l'Evangile, c'est-à-dire par Dieu, dont la vérité est manifestée dans l'Evangile, et par les saints qui ont cru cette vérité et qui l'ont observée (1). — L'autre espèce de serment est exécratoire. Dans ce serment on désigne une créature pour que le jugement de Dieu s'exerce sur elle. C'est ainsi que l'homme a coutume de jurer par sa tête, ou par son fils, ou par quelque autre chose qu'il aime. L'Apôtre a fait ce serment, quand il a dit (II. *Cor.* I, 23) : *Je prends Dieu à témoin, et je veux qu'il me punisse de mort.* — Quant au serment que Joseph a fait par le salut de Pharaon, on peut l'entendre de ces deux manières. Il pouvait être exécratoire, dans le sens qu'il vouait à Dieu la vie de Pharaon, et il pouvait être simplement attestatoire, en tant que par là il prenait à témoin la vérité de la justice de Dieu que les princes de la terre doivent exécuter.

(1) C'est ce qu'indiquent ces paroles (Matth. XXIII) : *Quicumque juraverit in templo, jurat in illo et in eo qui habitat in ipso : et qui jurat in cœlo, jurat in throno Dei et in eo qui sedet super eum.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur a défendu de jurer par les créatures, de manière à leur rendre des honneurs divins (1). C'est pour cela que saint Jérôme ajoute : que les Juifs en jurant par les anges et les autres créatures, leur rendaient des honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu. Pour la même raison les canons (*loc. cit. in* arg. 2) punissent le clerc qui jure par les créatures ; ce qui se rapporte au blasphème de l'infidélité. C'est pourquoi il est dit au chapitre suivant : que si quelqu'un jure par le cheveu de Dieu ou par la tête, ou qu'il blasphème contre lui d'une autre manière, on doit le déposer, s'il est ecclésiastique.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on rend un culte de latrie à celui dont on invoque le témoignage en jurant. C'est pour ce motif qu'il est dit dans la loi (*Ex.* XXIII, 13) : *Vous ne jurerez pas par les noms des dieux étrangers.* Mais on ne rend pas ce culte aux créatures en jurant par elles (2) de la manière que nous avons indiquée.

ARTICLE VII. — LE JUGEMENT A-T-IL LA FORCE D'OBLIGER (3)?

1. Il semble que le serment ne soit pas obligatoire. Car on fait le serment pour confirmer la vérité de ce qu'on dit. Or, quand on parle d'une chose à venir, on dit vrai, quoique ce que l'on dit n'arrive pas. Ainsi, quoique saint Paul ne soit pas allé à Corinthe, comme il l'avait dit, il n'a cependant pas menti (II. *Cor.* I). Il semble donc que le serment ne soit pas obligatoire.

2. Une vertu n'est pas contraire à une autre, comme on le voit (*Catég. De oppos.*). Or, le serment est un acte de vertu, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.). Or, quelquefois, en observant un serment qu'on a fait, on ferait une chose contraire à la vertu ou qui serait pour elle un obstacle ; comme quand on jure de faire un péché, ou de ne plus faire une bonne œuvre. Le serment n'est donc pas toujours obligatoire.

3. Quelquefois on est forcé malgré soi à promettre quelque chose sous le serment. Or, les souverains pontifes délient de leur serment ceux qui sont dans ce cas, comme on le voit (*hab. Extrà de Jurejur.* cap. *Verum in ea quæst.*). Le serment n'est donc pas toujours obligatoire.

4. On ne peut pas être obligé à deux choses opposées. Or, quelquefois l'intention de celui qui fait le serment et l'intention de celui à qui il le fait sont opposées. Le serment ne peut donc pas être toujours obligatoire.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Matth. V, 33) : *Vous vous acquitterez envers le Seigneur des serments que vous aurez faits.*

CONCLUSION. — Le jugement affirmatif et le jugement promissoire sont l'un et l'autre obligatoires.

Il faut répondre que l'obligation se rapporte à quelque chose que l'on doit faire ou que l'on doit quitter. Elle ne regarde donc pas le serment affirmatif qui a pour objet le présent ou le passé, ni celui qui porte sur ce qui doit être fait par d'autres causes, comme si l'on jurait qu'il doit pleuvoir demain ; mais elle regarde seulement les choses qui doivent être faites par celui qui fait le serment. Or, comme le serment affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent doit être vrai ; de même le serment qui se rapporte à ce que nous devons faire à l'avenir. C'est pourquoi ces deux serments sont obligatoires, mais de

(1) Dans ce cas, il y a blasphème et idolâtrie.

(2) Il est à remarquer que l'on ne doit jurer que par les créatures qui reflètent d'une manière toute particulière les perfections de Dieu. Si on jurait par des créatures trop viles, comme un chien, un chat, ce serait plutôt une moquerie qu'un serment.

(3) *Si quis se constrinxerit juramento, non faciet irritum verbum suum, sed omne quod promisit, implebit* (*Num.* XXX, 3).

différentes manières. Car dans le serment qui porte sur le passé ou le présent, l'obligation n'est pas relative à la chose qui a déjà existé, ou qui existe, mais elle est relative à l'acte même du serment. Dans ce cas on est obligé de jurer ce qui est vrai ou ce qui l'a été. Au lieu que dans le serment que l'on fait pour les choses que l'on doit exécuter, l'obligation tombe au contraire sur la chose que l'on a attestée par serment. Car on est tenu de rendre vrai ce que l'on a juré; autrement le serment manquerait de vérité. — Mais s'il s'agit d'une chose qui n'est pas au pouvoir de celui qui l'a jurée, le serment n'a pas été fait avec le jugement requis; à moins que la chose ait été possible quand on l'a jurée, et qu'elle ait été ensuite rendue impossible par un événement quelconque : comme si l'on jurait de donner de l'argent et qu'on en soit ensuite dépouillé par le vol ou par la violence. Alors il paraît qu'on est exempt de faire ce que l'on a juré; quoiqu'on soit tenu de faire son possible (1), comme nous l'avons dit plus haut, à l'égard de l'obligation du vœu (quest. préc. art. 3 ad 2). — S'il est possible de faire la chose qu'on a jurée, mais qu'on ne doive pas la faire, soit parce qu'elle est mauvaise par elle-même (2), soit parce qu'elle empêche un bien, alors le serment manque de justice. C'est pourquoi on ne doit pas l'observer dans le cas où il est un péché, ou un obstacle au bien. Car, d'après saint Augustin (*Lib. de bono conjug.* cap. 4), dans ces deux hypothèses il a une suite fâcheuse. Il faut donc dire que celui qui jure faire une chose est obligé de la faire pour que la vérité soit accomplie; en observant toutefois les deux autres conditions du serment, le jugement et la justice.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a de la différence entre une simple parole et le serment, par lequel on en appelle au témoignage de Dieu. Car il suffit pour qu'une parole soit vraie qu'on dise ce qu'on se propose de faire; parce que la chose est déjà vraie dans sa cause, c'est-à-dire dans l'intention qu'on a de la faire. Mais on ne doit employer le serment que pour une chose dont on est parfaitement certain (3). C'est pourquoi si on l'emploie, on est obligé, à cause du respect que l'on doit au témoignage de Dieu que l'on a invoqué, de faire que ce que l'on a juré soit vrai, autant que possible, à moins qu'il ne s'agisse d'une chose qui aurait des suites fâcheuses, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'un serment peut devenir fâcheux dans ses suites de deux manières : 1° parce que d'après son principe il a eu des conséquences funestes; soit parce qu'il a pour objet une chose mauvaise en elle-même (comme quand on jure de faire un adultère), soit parce qu'il est un obstacle à un plus grand bien, comme quand on jure de ne pas entrer en religion ou de ne pas se faire clerc, ou de ne pas accepter la prélature dans un cas où il est utile qu'on l'accepte, ou de ne pas faire d'autres bonnes actions. Ces serments sont illicites dans leur principe, mais d'une manière différente. Car si l'on jure de faire un péché, on a péché en faisant ce serment et on pèche en l'observant; au lieu que si l'on jure de ne pas faire un plus grand bien auquel cependant on n'est pas obligé, alors on pèche en jurant, parce qu'on met un obstacle à l'action de l'Esprit-Saint

(1) Ainsi celui qui aurait juré de donner mille francs à quelqu'un et qui se trouverait dans l'impossibilité de le faire, par suite de pertes imprévues, devrait lui remettre la somme dont il pourrait encore disposer. Ce que nous avons dit du vœu est applicable au serment (Voy. pag. 481).

(2) On a péché en faisant ce serment, ou pécherait en l'exécutant, d'après cette règle de droit : *Non est obligatorium juramentum contrà bonos mores præstitum.*

(3) Celui qui promet avec serment de faire une chose et qui n'a pas l'intention de tenir sa promesse fait un parjure. S'il doute qu'il puisse la tenir, il fait un péché mortel, parce qu'on ne peut jurer, comme le dit saint Thomas, qu'autant qu'on est certain.

qui inspire les bonnes résolutions, mais on ne pèche pas en observant son serment; quoiqu'on fasse beaucoup mieux de ne pas l'observer. 2° Le serment peut avoir une mauvaise issue, parce qu'il se présente de nouvelles circonstances que l'on n'avait point prévues. Tel fut évidemment le serment d'Hérodes, qui jura de donner à sa fille qui dansait ce qu'elle lui demanderait. Ce serment pouvait être licite dans son principe, en sous-entendant cette condition, c'est qu'elle ne demanderait que ce qu'il était convenable de lui donner. Mais l'accomplissement de ce serment fut illicite. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*De offic.* lib. I, cap. 50) qu'il est quelquefois contraire au devoir d'exécuter sa promesse ou de garder son serment; qu'ainsi Hérodes fut coupable en consentant à la mort de Jean, pour ne pas manquer à la promesse qu'il avait faite.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le serment que l'on fait par contrainte, il y a deux sortes d'obligation. L'une par laquelle on s'engage envers celui auquel on fait une promesse. Cette obligation est détruite par la contrainte, parce que celui qui fait violence à un autre, mérite qu'on ne tienne pas ce qu'on lui a promis. L'autre est celle par laquelle on est tenu envers Dieu de remplir ce qu'on a promis par son nom. Cette obligation n'est pas détruite au for de la conscience (1), parce qu'on doit supporter un dommage temporel plutôt que de violer un serment. Cependant on peut redemander en jugement ce qu'on a payé ou le dénoncer au prélat, quoiqu'on ait juré le contraire; parce que ce serment aurait des suites funestes. Car il serait contraire à la justice publique. Les souverains pontifes délient de ces serments, non en déclarant qu'ils ne sont pas obligatoires, mais en annulant les obligations qu'ils imposent, comme provenant d'une cause injuste.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand l'intention de celui qui jure et de celui à qui l'on jure n'est pas la même, si cette diversité provient de la fourberie de celui qui fait le serment, il le doit observer selon le vrai sens de celui auquel il l'a fait. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*Lib.* II *de sum. bono*, cap. 31) : Quelque artificieuses que soient les paroles de celui qui jure, Dieu, qui est témoin de ce qui se passe dans la conscience, reçoit son serment, comme le comprend celui à qui il le fait. Et ce qui prouve évidemment que ce grand docteur parle en cet endroit du serment captieux, c'est qu'il ajoute : Il est doublement coupable celui qui prend le nom de Dieu en vain et qui prend le prochain dans ses filets. Si celui qui jure n'a pas recours à la ruse, il est obligé selon sa propre intention (2). D'où saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXVI, cap. 7) : Les hommes jugent de nos paroles d'après le sens qu'elles offrent extérieurement; au lieu que Dieu entend ce qui se dit au dehors tel qu'il est au fond du cœur.

ARTICLE VIII. — L'OBLIGATION DU SERMENT EST-ELLE SUPÉRIEURE A CELLE DU VŒU (3)?

1. Il semble que le serment oblige plus que le vœu. Car le vœu est une simple promesse. Or, le serment ajoute le témoignage de Dieu à la promesse. Son obligation est donc supérieure à celle du vœu.

2. Le plus faible est ordinairement confirmé par le plus fort. Or, le vœu

(1) Ce sentiment de saint Thomas est celui de saint Alphonse de Liguori, qui le regarde comme beaucoup plus probable que le sentiment des théologiens qui pensent que cette promesse n'oblige point (Voy. *Théol. moral.* liv. III, n° 171).

(2) Le serment que l'on fait par suite d'une surprise ou par suite d'une erreur qui tombe sur la substance même de la chose qu'on promet n'est pas obligatoire.

(3) Il s'agit ici du serment *promissoire;* car s'il s'agissait du serment affirmatif, il l'emporterait sur le vœu, parce qu'il est plus injurieux de prendre Dieu à témoin pour une fausseté que de ne pas observer une promesse qu'on lui a faite.

est quelquefois confirmé par le serment. Le serment est donc plus fort que le vœu.

3. L'obligation du vœu provient de la délibération de l'esprit, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVIII, art. 1), tandis que l'obligation du serment résulte de la vérité divine, dont on invoque le témoignage. Par conséquent, puisque la vérité de Dieu surpasse la délibération humaine, il semble que l'obligation du serment soit plus forte que celle du vœu.

Mais c'est le *contraire*. Par le vœu on est lié à Dieu; au lieu que par le serment on est quelquefois lié à un homme. Or, l'homme est plus obligé envers Dieu qu'envers son semblable. L'obligation du vœu l'emporte donc sur celle du serment.

CONCLUSION. — Le vœu est de sa nature plus obligatoire que le serment.

Il faut répondre que ces deux obligations, celle du vœu et celle du serment, résultent de quelque chose de divin, mais l'une d'une manière et l'autre d'une autre. Car l'obligation du vœu est produite par la fidélité que nous devons à Dieu, d'après laquelle nous sommes tenus de remplir ce que nous lui avons promis; au lieu que l'obligation du serment résulte du respect que nous lui devons, et d'après lequel nous devons faire ce que nous promettons en son nom. Or, toute infidélité renferme un défaut de respect, mais non réciproquement. Car l'infidélité du sujet envers le maître paraît être la plus grande irrévérence. C'est pourquoi le vœu est par sa nature plus obligatoire que le serment.

Il faut répondre au *premier* argument, que le vœu n'est pas une promesse quelconque, mais une promesse faite à Dieu, à laquelle il est très-grave d'être infidèle.

Il faut répondre au *second*, que le serment (1) ne s'ajoute pas au vœu comme quelque chose de plus fort, mais pour rendre la résolution plus stable en la fixant sur deux bases immobiles.

Il faut répondre au *troisième*, que la délibération affermit le vœu de la part de celui qui le fait, mais il est encore plus ferme de la part de Dieu à qui on l'offre.

ARTICLE IX. — PEUT-ON DISPENSER DU SERMENT (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas dispenser du serment. Car, comme la vérité est requise pour le jugement affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent, de même elle est nécessaire pour le serment promissoire qui a pour objet l'avenir. Or, on ne peut pas dispenser quelqu'un de jurer selon la vérité à l'égard des choses présentes ou passées. On ne peut donc pas non plus dispenser quelqu'un de rendre vrai ce qu'il a promis de faire avec serment.

2. Le serment promissoire est employé dans l'intérêt de celui auquel on fait une promesse. Or, il semble que ce dernier ne puisse en dispenser, parce qu'il agirait contre le respect dû à Dieu. Un autre peut donc encore beaucoup moins le faire.

3. Tout évêque peut dispenser d'un vœu, à l'exception des vœux qui sont réservés au pape exclusivement, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 12 ad 3). Donc, pour la même raison, tout évêque pourrait dispenser du

(1) Il ne s'agit ici que du serment ayant pour objet une promesse faite à un homme; car si le serment a pour but de confirmer une promesse faite à Dieu, il devient ce que les théologiens appellent *votum juratum*, et il l'emporte sur le vœu simple.

(2) L'Eglise peut dispenser du serment promissoire ou le commuer, et ce pouvoir est fondé sur ces paroles de Jésus-Christ : *Quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cælo.*

serment, si le serment était susceptible d'une dispense; ce qui paraît cependant contraire au droit (cap. *Auctoritatem* et seq. xv, q. vi et cap. *Si vero,* de Jurejurando). Il ne semble donc pas qu'on puisse dispenser du serment.

Mais c'est le *contraire*. Le vœu est plus obligatoire que le serment, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, on peut dispenser du vœu. On peut donc aussi dispenser du serment.

CONCLUSION. — Comme on peut dispenser du vœu par nécessité ou par convenance; de même on peut dispenser du serment.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 10), il est nécessaire de dispenser d'une loi ou d'un vœu, parce que ce qui est utile et bon, considéré en soi ou d'une manière générale, peut être mauvais et nuisible dans une circonstance particulière, et par conséquent cesser d'être l'objet de la loi ou du vœu. Or, il ne peut se faire qu'on soit tenu par serment d'accomplir ce qui est mauvais ou nuisible; car, si une chose est mauvaise, elle répugne à la justice, et si elle est nuisible, elle répugne au jugement. C'est pourquoi on peut dispenser du serment aussi bien que du vœu et de la loi.

Il faut répondre au *premier* argument, que la dispense du serment ne va pas à ce que l'on fasse quelque chose qui soit contraire au serment lui-même. Car ceci est impossible, puisque l'observation du serment est de précepte divin et qu'on ne peut dispenser d'un pareil précepte. Mais la dispense du serment fait que ce qui en était la matière cesse de l'être, comme nous l'avons dit à l'égard du vœu (quest. préc. art. 10 ad 2). Or, la matière du jugement affirmatif qui a pour objet le passé ou le présent implique une sorte de nécessité qui la rend immuable. C'est pourquoi, à l'égard de ce serment, la dispense ne se rapporterait pas à la matière, mais à l'acte même du serment. Par conséquent cette dispense serait directement contraire au précepte divin. Au contraire, la matière du jugement promissoire est une chose future qui peut changer. Elle peut donc devenir, par suite des événements, illicite ou nuisible (1), et par conséquent cesser d'être la matière légitime du serment. C'est pourquoi on peut dispenser du serment promissoire, parce que cette dispense se rapporte à la matière du serment, et qu'elle n'est pas contraire au précepte divin qui nous oblige à l'observer.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut faire à un autre une promesse sous serment de deux manières : 1° en lui promettant quelque chose qui lui est utile : par exemple, si on promet à quelqu'un avec serment de le servir ou de lui donner de l'argent (2). Celui à qui cette promesse a été faite peut en dégager son auteur. Car on s'est acquitté de sa promesse du moment que l'on a fait ce que désire celui envers lequel on s'était engagé. 2° En promettant à un autre ce qui appartient à l'honneur de Dieu ou à l'intérêt du prochain, comme si l'on promettait à quelqu'un avec serment d'entrer en religion ou de faire des œuvres de piété. Dans ce cas, celui qui a reçu la promesse ne peut en dégager celui qui en est l'auteur; parce que ce n'est pas à lui principalement que la promesse a été faite, mais à Dieu, à moins qu'on y ait ajouté une condition de la nature de celle-ci : Si vous jugez que je doive accomplir cette promesse.

Il faut répondre au *troisième*, que quelquefois la matière du serment promissoire est manifestement contraire à la justice, soit parce que c'est un

(1) Dans ce cas, la promesse cesse d'être obligatoire.

(2) Quand une promesse a été faite licitement à un tiers, il n'y a que lui qui puisse en dégager l'auteur; ni l'évêque, ni le pape ne peuvent en dispenser.

péché, comme quand quelqu'un jure de faire un homicide; soit parce que c'est un obstacle à un plus grand bien, comme quand on jure de ne pas entrer en religion. Ce serment n'a pas besoin de dispense (1). Dans le premier cas, on est tenu à ne pas observer son serment; dans le second, il est permis de l'observer et de ne pas l'observer, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst. ad 2). D'autres fois on promet avec serment une chose, et l'on doute si ce serment est licite ou illicite, avantageux ou nuisible, absolument ou dans un cas particulier. Alors tout évêque peut en dispenser. Enfin, dans d'autres circonstances, on promet avec serment une chose qui est manifestement licite et utile. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de dispenser de ce serment ou de le commuer, s'il ne se présente pas quelque chose de mieux à faire dans l'intérêt général, et c'est au souverain pontife qui est chargé du soin de l'Eglise universelle qu'il appartient de le déclarer. C'est aussi à lui à l'annuler absolument, puisqu'il lui appartient de juger en général tout ce qui se rapporte aux affaires ecclésiastiques, à l'égard desquelles il a la plénitude de la puissance (2), comme il appartient à chacun d'annuler le serment fait par ceux qui lui sont soumis, quand il porte sur des choses qui relèvent de son autorité. C'est ainsi que le père peut rendre nul le serment de sa fille, l'époux celui de son épouse, comme on le voit (*Num.* XXX) et comme nous l'avons dit à l'égard du vœu (quest. préc. art. 8 et 9).

ARTICLE X. — LE SERMENT EST-IL EMPÊCHÉ PAR CERTAINES CONDITIONS DE PERSONNE OU DE TEMPS?

1. Il semble que le serment ne soit pas empêché par une condition de personne ou de temps. Car on emploie le serment comme moyen de preuve, ainsi qu'on le voit (*Hebr.* VI). Or, il convient à toute personne de prouver ce qu'elle dit, et elle peut le faire en tout temps. Il semble donc que le serment ne soit pas empêché par une condition de personne ou de temps.

2. C'est une plus grande chose de jurer par Dieu que par les Evangiles. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (alius auctor *Hom.* XLIV *in op. imperf.*): Si l'occasion s'en présente, on regarde comme peu de chose de jurer par Dieu, et l'on croit que celui qui jure par les Evangiles fait beaucoup plus. Insensés! les Ecritures ont été faites à cause de Dieu, mais Dieu n'existe pas à cause des Ecritures. Or, dans la conversation ordinaire, en tout temps et des hommes de toute condition ont coutume de jurer par Dieu. Donc, à plus forte raison leur est-il permis de jurer par les Evangiles.

3. Le même effet ne résulte pas de causes contraires, parce que les causes contraires appartiennent à des sujets contraires. Or, il y en a auxquels le serment est interdit à cause de leurs défauts personnels; ainsi les enfants ne doivent pas jurer avant quatorze ans, et on n'admet pas ceux qui ont été parjures. Il ne semble donc pas qu'on soit empêché de jurer, soit à cause de la dignité que l'on a, comme le sont les ecclésiastiques, soit à cause de la solennité du temps.

4. Parmi les hommes qui sont sur la terre, il n'en est point dont la dignité égale celle d'un ange. Car il est dit (Matth. XI, 11): que *le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que Jean Baptiste*, qui était encore vivant. Or, il convient à l'ange de jurer; puisqu'il est dit (*Apoc.* X, 6) : que *l'ange a juré par celui qui vit dans les siècles des siècles.* Aucun homme ne doit donc être exempt du serment, à cause de sa dignité.

(1) Il est nul par le fait.

(2) Le pape seul peut dispenser des serments qui ont le même objet que les vœux qui lui sont réservés. Le serment de garder les statuts émanés du saint siége lui est aussi réservé (Mgr Gousset, *Théol. moral* tom. I, p. 207).

Mais c'est le *contraire*. D'après le droit canon (II. quest. v, cap. 4), au lieu du serment, le prêtre doit être interrogé au nom de sa consécration sainte. Et ailleurs il est dit (XXII. quest. v, cap. 22) : qu'aucun ecclésiastique ne doit prêter serment à un laïque sur les saints Evangiles.

CONCLUSION. — Puisque par respect pour Dieu on emploie le serment à l'appui de ce que l'on dit, il n'est pas convenable que les enfants, les parjures et les ecclésiastiques en fassent usage, sinon dans le cas de nécessité ou pour une chose d'une grande importance et principalement pour des affaires spirituelles.

Il faut répondre que dans le serment il y a deux choses à considérer. L'une se rapporte à Dieu, dont on invoque le témoignage. A cet égard on doit au serment le plus grand respect. C'est pourquoi on n'admet pas au serment les enfants avant l'âge de puberté, parce qu'ils n'ont pas encore l'usage parfait de la raison, et qu'ils ne peuvent pas conséquemment prêter serment avec tout le respect qui convient (1). On en exclut aussi les parjures, parce que d'après leurs antécédents on présume qu'ils n'auraient pas pour le serment le respect qu'on doit avoir (2). C'est pourquoi, pour montrer tout le respect dû au serment, le droit dit (XXII. quest. v, cap. 16) : qu'il est bon que celui qui ose jurer par les choses saintes le fasse à jeun, avec toute la bienséance possible et avec la crainte de Dieu.—Il y a une autre considération qui se rapporte à l'homme, dont le serment confirme la parole. En effet la parole de l'homme n'a besoin d'être confirmée qu'autant qu'on en doute. Or, c'est déroger à la dignité d'une personne que de douter de la vérité de ses paroles. C'est pour ce motif qu'il ne convient pas aux personnes très-élevées en dignité de jurer. C'est ce qui fait que d'après le droit (II. quest. x, cap. *Si quis presbyter*), les prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère. Cependant quand il y a nécessité, ou pour une chose d'une grande importance, il leur est permis de le faire, surtout pour des affaires spirituelles. Ils doivent prêter serment pour elles dans les jours solennels où l'on doit s'occuper de choses de cette nature. Mais ils ne doivent pas faire de serments pour des choses temporelles, à moins que ce ne soit pour une grande nécessité.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui sont incapables de confirmer leur parole, parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut pour cela, et il y en a d'autres dont la parole doit être si certaine qu'elle n'ait pas besoin de confirmation.

Il faut répondre au *second*, que le serment considéré en lui-même est d'autant plus fort et plus obligatoire que l'être par lequel on jure est plus grand, comme le dit saint Augustin (*ad Publicol. epist.* XLVII). D'après cela, c'est une plus grande chose de jurer par Dieu que par l'Evangile. Mais il peut en être autrement en raison de la manière dont le serment est fait; comme si, par exemple, le serment que l'on fait par l'Evangile, se faisait avec délibération et solennité, tandis que le serment que l'on fait au nom de Dieu aurait été fait légèrement et sans délibération.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche qu'une chose soit détruite par des causes contraires, dont l'une agit par excès et l'autre par défaut. C'est ainsi qu'il y en a qui sont empêchés de prêter serment, parce qu'ils ont trop d'autorité pour qu'il soit convenable qu'ils le fassent, et il y en

(1) Si cependant un enfant a la raison suffisante pour faire un péché mortel avant d'être arrivé à cet âge, il serait néanmoins parjure, dans le cas où il manquerait à son serment.

(2) Il n'est pas nécessaire qu'ils aient été convaincus de parjure juridiquement; il suffit que leur crime soit notoire.

a d'autres qu'on exclut, parce qu'ils n'inspirent pas assez de confiance, pour qu'on s'en rapporte à leur serment.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'ange jure, non à cause de son imperfection, comme si on ne devait pas croire à sa simple parole, mais pour montrer que ce qu'il dit procède de l'infaillible disposition de Dieu ; comme nous voyons quelquefois Dieu lui-même jurer dans les Ecritures, pour montrer l'immutabilité de sa parole, selon l'expression de l'Apôtre (*Hebr.* VI).

QUESTION XC.

DE L'ADJURATION.

Après avoir parlé du serment, nous devons nous occuper de l'adjuration. A cet égard trois questions se présentent : 1° Est-il permis d'adjurer les hommes? — 2° Est-il permis d'adjurer les démons? — 3° Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables.

ARTICLE I. — EST-IL PERMIS D'ADJURER UN HOMME (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer un homme. Car Origène dit (*Sup. Matth. Tract.* LV) : Je pense qu'il ne faut pas que l'homme qui veut vivre selon l'Evangile en adjure un autre. Car, s'il n'est pas permis de jurer, selon le précepte évangélique du Christ, il est évident qu'il n'est pas permis non plus d'en adjurer un autre. C'est pourquoi il est manifeste que le prince des prêtres a illicitement adjuré Jésus au nom du Dieu vivant.

2. Celui qui adjure quelqu'un, le violente en quelque sorte. Or, il n'est pas permis de faire violence à quelqu'un. Il semble donc qu'il ne soit pas permis de l'adjurer.

3. Adjurer, c'est engager quelqu'un à jurer. Or, c'est aux supérieurs qui imposent le serment aux inférieurs qu'il appartient de pousser quelqu'un à jurer. Les inférieurs ne peuvent donc pas adjurer leurs supérieurs.

Mais c'est le *contraire*. Nous conjurons Dieu par les choses sacrées, en le prenant à témoin. L'Apôtre conjure aussi les fidèles par la miséricorde de Dieu, comme on le voit (*Rom.* XII), ce qui paraît être une adjuration. Il est donc permis d'adjurer les autres.

CONCLUSION. — Comme il est permis de conjurer Dieu, de même il est permis de conjurer les hommes, quoiqu'on ne le fasse pas de la même manière.

Il faut répondre que celui qui fait un serment promissoire, par respect pour le nom de Dieu qu'il invoque à l'appui de sa promesse, s'oblige lui-même à faire ce qu'il promet ; et ainsi il se dispose d'une manière immuable à faire une chose. Or, comme l'homme peut se disposer lui-même à faire une chose, de même il peut aussi disposer les autres ; ses supérieurs en les priant (2), ses inférieurs en les commandant (3), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXIII, art. 1). Par conséquent, quand ces deux sortes de disposition sont confirmées par quelque chose de divin (4), il y a adjuration. Toutefois, il y a entre elles cette différence, c'est que l'homme est maître de ses actes, tandis qu'il n'est pas le maître de ceux des autres. C'est pourquoi il peut s'obliger en invoquant le nom de Dieu, mais il ne peut nécessiter les autres, à moins que ceux-ci ne lui soient soumis. Alors il peut les contraindre par la force du serment prêté.

(1) L'adjuration, prise dans le sens restreint et religieux du mot, a le même sens que le mot exorcisme, qui vient du grec.

(2) C'est ce qu'on appelle une adjuration déprécatoire.

(3) Dans ce cas, l'adjuration est impérative.

(4) Si l'on interpose le nom de Dieu, la passion, la mort et le sang de Jésus-Christ, l'adjuration devient un acte de religion.

— Ainsi donc, si par l'invocation du nom de Dieu ou de toute autre chose sacrée, on a l'intention de forcer quelqu'un sur lequel on n'a pas d'empire à faire une chose, comme on s'y contraint soi-même par le serment, l'adjuration est illicite (1), parce qu'on usurpe sur autrui un pouvoir qu'on n'a pas. Cependant, dans le cas de nécessité, les supérieurs peuvent lier leurs inférieurs par cette espèce d'adjuration. Mais si, par le respect du nom de Dieu ou d'une chose sacrée quelconque, on veut seulement obtenir une chose d'un autre sans lui imposer de nécessité, cette adjuration est permise à l'égard de tout le monde.

Il faut répondre au *premier* argument, que Origène parle de l'adjuration par laquelle on a l'intention d'imposer à quelqu'un une nécessité semblable à celle qu'on s'impose en jurant. Car c'est ainsi que le prince des prêtres a eu la présomption d'adjurer Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il faut répondre au *second*, que cette raison s'appuie sur l'adjuration qui nécessite.

Il faut répondre au *troisième*, qu'adjurer ce n'est pas engager quelqu'un à jurer, mais c'est, par une formule analogue à celle du serment, l'engager à faire quelque chose. Toutefois, nous n'employons pas l'adjuration de la même manière à l'égard de l'homme qu'à l'égard de Dieu. Car en adjurant l'homme, nous avons l'intention de changer sa volonté par le respect qu'il a pour une chose sacrée, et ce n'est pas ce que nous nous proposons à l'égard de Dieu dont la volonté est immuable. Mais nous désirons que ce que nous obtiendrons de lui par sa volonté éternelle procède, non de nos mérites, mais de sa bonté.

ARTICLE II. — EST-IL PERMIS D'ADJURER LES DÉMONS (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer les démons. Car Origène dit (*Tract.* LV *sup. Matth.*) qu'on ne doit pas adjurer les démons d'après la puissance qu'on a reçue du Sauveur, et que c'est une coutume judaïque. Or, nous ne devons pas imiter les rites des juifs, mais nous devons plutôt faire usage de la puissance que le Christ nous a donnée. Il n'est donc pas permis d'adjurer les démons.

2. Il y en a beaucoup qui, par les enchantements de la nécromancie, invoquent les démons au nom de quelque chose de divin; ce qui est une adjuration. S'il est permis d'adjurer les démons, il est donc permis d'user des enchantements de la nécromancie; ce qui est évidemment faux. Donc, etc.

3. Celui qui adjure quelqu'un, forme par là même une société avec lui. Or, il n'est pas permis de s'associer avec les démons, d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* x, 20) : *Je ne veux pas que vous deveniez les compagnons des démons.* Il n'est donc pas permis de les adjurer.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Marc. ult. 17) : *Ils chasseront les démons en mon nom.* Or, engager quelqu'un à faire une chose à cause du nom de Dieu, c'est l'adjurer. Il est donc permis d'adjurer les démons.

CONCLUSION. — Il est permis d'adjurer les démons, non en les priant ou en les engageant au nom des choses sacrées à nous obéir; mais en les repoussant par la vertu du nom de Dieu, comme nos ennemis, de peur qu'ils ne nous nuisent de quelque manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a deux ma-

(1) L'adjuration impérative ou nécessitante est illicite, mais l'adjuration déprécatoire est permise.

(2) La conduite perpétuelle de l'Église, toute la liturgie et la tradition constante des Pères, prouvent que cela est permis (Tertull. *Apol.* cap. XXXII; Cypr. *Epist.* II et LXXVI; Just. in *Dialog. cum Tryph.*; Athanas. in *Vitâ sancti Antonii;* sanct. August. *De civ. Dei*, lib. X, cap. 22).

nières d'adjuration. L'une se fait sous forme de prière ou de supplication, par respect pour une chose sacrée; l'autre sous forme de contrainte. Il n'est pas permis d'adjurer les démons de la première manière, parce que ce mode d'adjuration paraît être le fait d'une bienveillance ou d'une amitié qu'on ne doit pas avoir pour eux (1). Quant à la seconde espèce d'adjuration, qui se fait par contrainte, il nous est permis d'en user pour certaines choses et non pour d'autres. Car, dans le cours de cette vie, les démons sont nos adversaires. Or, leurs actes ne sont pas soumis à notre disposition, mais à celle de Dieu et des saints anges, parce que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4), les esprits prévaricateurs sont régis par les esprits fidèles. Nous pouvons donc en adjurant les démons par la vertu du nom de Dieu, les repousser comme nos ennemis, de peur qu'ils ne nous nuisent spirituellement ou corporellement, selon la puissance divine que le Christ nous a donnée, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. x, 19) : *Je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi, et rien ne vous nuira.* — Il n'est cependant pas permis de les adjurer pour apprendre ou pour obtenir quelque chose par leur moyen (2), parce que ce serait faire alliance avec eux, à moins que par une inspiration spéciale ou une révélation de Dieu, des saints n'aient recours à leur opération pour produire certains effets. C'est ainsi qu'il est dit de saint Jacques qu'il se fit amener Hermogènes par les démons (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que Origène parle de l'adjuration qui ne se fait pas par manière de commandement et de contrainte, mais plutôt par manière de prière et de supplication.

Il faut répondre au *second*, que les nécromanciens usent des adjurations et des invocations des démons pour en apprendre ou pour en obtenir quelque chose, ce qui est illicite, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi saint Chrysostome, expliquant cette parole que le Seigneur dit à l'esprit immonde (Marc. I) : *Obmutesce et exi ab homine*, dit (*Conc.* II, *de Lazaro*) que nous avons un dogme salutaire qui nous empêche de croire aux démons, quelle que soit la vérité qu'ils nous annoncent.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur l'adjuration par laquelle on implore le secours des démons pour faire ou pour connaître quelque chose ; car c'est entrer en société avec eux. Mais quand on les repousse en les adjurant, c'est au contraire s'écarter de leur société.

ARTICLE III. — EST-IL PERMIS D'ADJURER LES CRÉATURES IRRAISONNABLES (4)?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'adjurer une créature irraisonnable. Car l'adjuration se fait par la parole. Or, il est inutile d'adresser la parole à un être qui ne comprend pas, comme une créature irraisonnable. Il est donc inutile et illicite de l'adjurer.

2. L'adjuration paraît convenir à celui auquel le jurement appartient. Or, le jurement n'appartient pas à la créature irraisonnable. Il semble donc qu'il ne soit pas permis non plus d'user à son égard de l'adjuration.

3. Il y a deux espèces d'adjuration, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 préc.). L'une se fait par manière de supplication ; nous

(1) D'après certains théologiens, l'exorciste qui emploierait des formules amicales à l'égard du démon, et qui dirait : *Je vous prie de sortir ; gardez le silence, je vous en supplie*, pécherait mortellement.

(2) Sylvius et Cajétan ne croient pas qu'il y aurait péché mortel à leur demander quelque chose par légèreté ou par curiosité, s'il n'y avait aucun danger de diffamer quelqu'un.

(3) Ce fait est emprunté à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine.

(4) Cet article explique en quel sens l'Eglise exorcise l'eau, le sel, une maison nouvelle, les murs, la grêle, les tempêtes, et en général tous les éléments de la nature matérielle.

ne pouvons en user envers la créature irraisonnable qui n'est pas maîtresse de ses actes. L'autre a lieu par forme de contrainte. Il semble que nous ne puissions pas non plus en faire usage, parce qu'il ne nous appartient pas de commander aux créatures irraisonnables. Cela n'appartient qu'à celui dont il est dit (Matth. VIII, 27) : que *les vents et la mer lui obéissent*. Il n'est donc permis, comme on le voit, d'user en aucune manière de l'adjuration à l'égard des créatures irraisonnables.

Mais c'est le *contraire*. On dit que Simon et Judas ont adjuré les serpents et qu'ils leur ont commandé de se retirer dans le désert.

CONCLUSION. — Quoiqu'il soit inutile d'adjurer les créatures irraisonnables, considérées en elles-mêmes, cependant il est permis de les adjurer sous la forme d'une prière que l'on adresse à Dieu.

Il faut répondre que les créatures irraisonnables sont portées par un autre à leurs opérations propres. Or, l'action de celui qui est mû et poussé est la même que celle de celui qui le meut et qui le fait agir. Ainsi le mouvement de la flèche est une opération de celui qui la lance. C'est pourquoi l'opération de la créature irraisonnable ne lui est pas seulement attribuée, mais elle l'est principalement à Dieu, dont la disposition meut toutes choses. Elle appartient aussi au démon, qui avec la permission de Dieu fait usage de certaines créatures irraisonnables pour nuire aux hommes. Par conséquent l'adjuration que l'on emploie à l'égard de la créature irraisonnable peut s'entendre de deux manières : 1° Il peut se faire que cette adjuration se rapporte à la créature irraisonnable considérée en elle-même ; alors elle serait absolument vaine. 2° Elle peut se rapporter à celui par lequel cette créature est mue et mise en action. Dans ce sens on adjure encore la créature irraisonnable de deux façons : D'abord au moyen d'une prière adressée à Dieu, ce qui appartient à ceux qui font des miracles par l'invocation divine. Ensuite par manière de contrainte, elle se rapporte alors au démon qui fait usage de ces créatures pour nous nuire. L'Eglise (1) emploie cette espèce d'adjuration dans les exorcismes, par lesquels elle chasse les démons des créatures irraisonnables. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur secours.

La réponse aux objections est par là évidente.

QUESTION XCI.

DE LA LOUANGE DE DIEU.

Nous devrions parler ici de l'emploi que l'on fait du nom de Dieu pour l'invoquer par la prière ou par la louange. Mais nous avons déjà parlé de la prière (quest. LXXXIII). Il nous reste donc maintenant à parler de la louange. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° Doit-on louer Dieu oralement? — 2° Doit-on faire usage du chant dans ses louanges?

ARTICLE I. — DOIT-ON LOUER DIEU ORALEMENT (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas louer Dieu par des paroles. Car Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. ult.) qu'on ne loue pas les meilleures choses, mais qu'on leur doit quelque chose de plus que la louange. Or, Dieu est au-dessus de tout ce qu'il y a de mieux. On ne doit donc pas de louanges à Dieu, mais on lui doit quelque chose de plus grand. D'où il est dit (*Eccli.* XLIII, 33) que *Dieu est au-dessus de toute louange*.

(1) Il est à remarquer qu'il n'y a que les exorcistes qui puissent adjurer solennellement les démons, mais ce pouvoir ne peut s'exercer que d'après l'autorisation expresse de l'évêque.

(2) Cette question revient à ce que nous avons dit de la prière vocale (Voy. plus haut, pag. 615).

2. La louange de Dieu appartient à son culte, car c'est un acte de religion. Or, on honore Dieu plutôt de cœur que de bouche. C'est pour ce motif que le Seigneur applique (Matth. xv) à quelques Juifs ces paroles du prophète (Is. xxix, 13): *Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi.* La louange de Dieu doit donc être plus dans le cœur que dans la bouche.

3. On loue les hommes par parole pour les engager à un plus grand bien. Car comme les méchants s'enorgueillissent des éloges qu'ils reçoivent, de même les bons en prennent occasion pour s'exciter à mieux faire. D'où il est dit (*Prov.* xxvii, 21) : que *comme l'argent s'éprouve dans le creuset, ainsi l'homme est éprouvé par la bouche de celui qui le loue.* Mais Dieu n'est pas excité par les paroles des hommes à faire mieux, soit parce qu'il est immuable, soit parce qu'il est souverainement bon et qu'il ne peut progresser. On ne doit donc pas le louer de cette manière.

Mais c'est le *contraire*. Le Psalmiste s'écrie (*Ps.* lxii, 6) : *Ma bouche vous louera avec des transports d'allégresse.*

CONCLUSION.— On doit à Dieu des louanges souveraines, mais on ne doit pas célébrer ses louanges, comme celles d'un homme.

Il faut répondre que dans nos rapports avec Dieu nous n'employons pas la parole de la même manière que dans nos rapports avec les autres hommes. Car dans nos rapports avec nos semblables, nous employons la parole pour leur exprimer les pensées de notre cœur, qu'ils ne peuvent connaître qu'autant que nous les rendons de cette manière. C'est pourquoi nous parlons avec éloge de quelqu'un, pour lui faire connaître ou pour manifester aux autres que nous avons de lui une bonne opinion; afin de l'exciter à une plus grande perfection par là même que nous le louons, et pour engager les autres devant lesquels nous l'exaltons, à l'estimer, à le respecter et à l'imiter. Dans nos rapports avec Dieu nous employons la parole, non pour lui manifester nos pensées, puisqu'il est le scrutateur des cœurs, mais pour nous exciter nous-mêmes et pour exciter ceux qui nous écoutent à le respecter. C'est pourquoi la louange orale est nécessaire, non à cause de Dieu, mais à cause de celui qui le loue, parce que c'est un moyen d'exciter envers lui ses affections, d'après ces paroles de David (*Ps.* xlix, 23) : *Celui-là m'honore qui m'offre un sacrifice de louanges, je lui ferai voir le salut qui vient de moi.* Et selon que les louanges divines élèvent le cœur de l'homme vers Dieu, elles l'éloignent par là même de ce qui est en opposition avec lui, d'après ces paroles du prophète (Is. xlviii, 9): *Par ma louange je vous retiendrai, comme par un frein, de peur que vous ne périssiez.* La louange extérieure est encore utile en ce qu'elle porte les affections des autres vers Dieu. C'est ce qui fait dire à David (*Ps.* xxxiii, 1) : *Sa louange est toujours dans ma bouche*, puis il ajoute : *Que ceux qui sont doux l'écoutent et qu'ils se réjouissent ; glorifiez le Seigneur avec moi.*

Il faut répondre au *premier* argument, que nous pouvons parler de Dieu de deux manières : 1° Quant à son essence. Sous ce rapport, puisqu'il est incompréhensible et ineffable, il est au-dessus de toute louange. A cet égard on lui doit le respect et le culte de latrie. C'est ainsi que le Psalmiste(1) dit (*Ps.* lxiv) : *La louange est muette devant vous;* ce qui exprime la première pensée; *on vous rendra un vœu ;* ce qui exprime la seconde. 2° D'après ses effets, qui ont pour but notre intérêt. Sous ce rapport, la louange lui est due. Ainsi il est dit (Is. xliii, 7) : *Je rappellerai les miséricordes du Seigneur, je chanterai ses louanges pour toutes les grâces qu'il nous a faites.* Et

(1) D'après la version de saint Jérôme (*in Psalt. hebraïco et in vers. chald.*).

saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) : Vous trouverez que tous les auteurs sacrés ont donné à Dieu divers noms pour exprimer dans leurs hymnes de louanges tous les bienfaits que sa bonté a produits.

Il faut répondre au *second*, que la louange extérieure est inutile à celui qui la prononce, si elle n'est pas accompagnée de la louange du cœur. Car on loue Dieu, quand on repasse dans sa pensée la magnificence de ses œuvres. Cependant la louange extérieure est utile pour exciter l'affection intérieure de celui qui la prononce et pour exciter les autres à louer Dieu aussi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que nous ne louons pas Dieu dans son intérêt, mais dans le nôtre, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — DOIT-ON SE SERVIR DU CHANT DANS LES LOUANGES DE DIEU (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas employer le chant pour les louanges de Dieu; car l'Apôtre dit (*Coloss.* III, 16) : *Instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels.* Or, nous ne devons employer au culte de Dieu que ce qui nous est indiqué par les Ecritures. Il semble donc que nous ne devons pas, dans les louanges de Dieu, chanter de vive voix des cantiques, mais que nous devons le faire seulement d'une manière spirituelle.

2. A l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Eph.* V) : *Adressant au Seigneur des hymnes et des psaumes dans vos cœurs,* saint Jérôme s'écrie : que les jeunes gens entendent ces paroles; qu'ils les entendent ceux qui sont chargés de chanter des psaumes dans l'église; qu'ils sachent qu'on ne doit pas chanter de bouche les louanges de Dieu, mais qu'on doit les chanter de cœur. On n'a pas besoin de s'adoucir la gorge et de se façonner la voix, comme des acteurs, pour faire entendre dans le lieu saint une musique théâtrale et des cantiques. Le chant ne doit donc pas être employé pour les louanges de Dieu.

3. Il convient aux petits et aux grands de louer Dieu, d'après ce passage de l'Apocalypse (XIX, 5) : *Louez notre Dieu, vous tous qui êtes ses saints, et qui craignez Dieu, petits et grands.* Or, ceux qui tiennent le premier rang dans l'église ne doivent pas chanter; car saint Grégoire dit (*Ep.* XLIV et *hab. in Decret.* dist. 92, cap. *In Sanctâ Romanâ Ecclesiâ*) : Il est décidé, par le présent décret, que les ministres de l'autel placés sur ce siége ne devront pas chanter. Le chant ne convient donc pas à la louange de Dieu.

4. Sous la loi ancienne, on louait Dieu avec des instruments de musique et des voix humaines, d'après ce verset du Psalmiste (XXXII, 2) : *Louez le Seigneur sur la harpe; chantez des hymnes en son honneur sur l'instrument à dix cordes, et chantez-lui un cantique nouveau.* Or, l'Eglise n'emploie pas pour louer Dieu la harpe, ni le psaltérion, dans la crainte qu'elle ne paraisse judaïser. Donc, pour la même raison, elle ne doit pas employer le chant.

5. La louange du cœur est plus importante que celle des livres. Or, le chant empêche la louange du cœur, soit parce que l'intention des chantres est absorbée par leur application aux choses qu'ils chantent, quand ils s'occupent de leur chant, soit parce que les autres entendent moins facilement ce qu'ils chantent que s'ils l'exprimaient sans chanter. On ne doit donc pas employer le chant dans les louanges de Dieu.

(1) Un arien appelé Hilaire condamna le chant dans les églises, au rapport de saint Augustin (*Retract.* lib. II, cap. 11); Paul de Samosate ne voulait pas qu'on chantât les psaumes, et Wiclef appelait des prêtres de Baal ceux qui chantaient les louanges de Dieu. Toutes ces erreurs ont été condamnées par divers décrets, et surtout par la pratique constante de l'Eglise.

Mais c'est le *contraire*. Ce fut saint Ambroise qui établit le chant dans l'Eglise de Milan, comme le rapporte saint Augustin (*Confess.* lib. IX, cap. 7) (1).

CONCLUSION. — On doit croire qu'on a eu raison d'employer le chant dans les louanges de Dieu pour exciter l'affection et la dévotion des faibles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la louange vocale est nécessaire pour exciter l'affection de l'homme envers Dieu. C'est pourquoi tout ce qui peut être utile à cette même fin est employé avec raison à la louange divine. Or, il est évident que les mélodies diverses des sons disposent diversement les esprits des hommes, comme on le voit dans Aristote (*Pol.* lib. VIII, cap. 5, 6 et 7), et dans Boëce (*Prol. mus.* lib. I, cap. 1). C'est pourquoi on a eu raison d'introduire le chant dans les louanges de Dieu, pour exciter davantage à la dévotion les esprits des faibles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. X, cap. 33) : Je suis amené à approuver la coutume de chanter dans l'église, afin qu'en flattant les oreilles on élève les âmes encore faibles au doux sentiment de la piété. Et il dit de lui-même (*Conf.* lib. IX, cap. 6) : J'ai pleuré à vos hymnes et à vos cantiques, ayant été vivement ému par les voix qui remplissaient votre église d'une douce harmonie.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut appeler cantiques spirituels non-seulement ceux qu'on chante intérieurement dans son esprit, mais encore ceux que l'on chante extérieurement, dans le sens que ces cantiques excitent la dévotion spirituelle.

Il faut répondre au *second*, que saint Jérôme ne blâme pas absolument le chant, mais il reprend ceux qui chantent dans l'église d'une manière théâtrale, non pour exciter la dévotion, mais pour provoquer l'ostentation ou le plaisir. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. X, cap. 33) : Quand il m'arrive d'être plus touché de la mélodie que des choses que l'on chante, je me reconnais coupable, et alors j'aimerais mieux ne pas entendre chanter.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est mieux d'exciter les âmes à la dévotion par la doctrine et la prédication que par le chant. C'est pourquoi les diacres et les prélats qui doivent porter les âmes vers Dieu par la prédication et l'enseignement, ne doivent pas trop s'appliquer au chant dans la crainte qu'ils ne soient détournés par là de choses plus graves. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire : C'est une coutume très-blâmable que les diacres s'occupent de se perfectionner sous le rapport de la voix, au lieu de se livrer au devoir de la prédication et au soin des aumônes.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* l. VIII, cap. 6), il faut proscrire la flûte et les instruments (2) qui ne sont qu'à l'usage des artistes, comme la cithare et ceux qui s'en rapprochent : il ne faut admettre que les instruments propres à former l'oreille et à développer l'intelligence. Car ces instruments qu'il proscrit sont plus propres à porter l'âme au plaisir qu'à former intérieurement en elles de bonnes dispositions. Mais sous l'ancienne loi on faisait usage de ces instruments, soit parce que le peuple étant plus dur et plus charnel avait besoin d'être excité par ces moyens, comme par des promesses terrestres, soit parce que ces instruments matériels étaient figuratifs.

(1) Saint Augustin parle en cet endroit du chant des hymnes et des psaumes que saint Ambroise introduisit dans son église d'après l'exemple des orientaux.

(2) On voit, d'après ce passage, que les instruments de musique n'étaient pas en usage dans les églises du temps de saint Thomas. Mais sa pensée n'a d'autre but que de condamner la musique profane, qui a toujours été proscrite des églises par tous les théologiens.

Il faut répondre au *cinquième*, que par le chant auquel on se livre avec ardeur pour se délecter, l'esprit est empêché de considérer les choses qu'il chante. Mais si on chante par dévotion, on est au contraire plus attentif à ce que l'on dit : soit parce qu'on reste plus longtemps sur le même mot; soit parce que, comme l'observe saint Augustin (*Conf.* lib. x, cap. 33), il y a entre les affections variées de notre cœur et les modulations d'une voix harmonieuse je ne sais quel rapport intime qui fait que la musique excite et anime en nous tous les sentiments. Il faut raisonner de même à l'égard des auditeurs. Quoique parfois ils ne comprennent pas ce que l'on chante, ils savent néanmoins le motif pour lequel on chante; ils savent, par exemple, que c'est pour la gloire de Dieu, et il n'en faut pas davantage pour exciter leur dévotion.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE QUATRIEME VOLUME.

QUESTION XIII.

QUESTION XIV.

QUESTION XV.

QUESTION XVI.

QUESTION XVII.

QUESTION XVIII.

QUESTION XIX.

QUESTION XX.

QUESTION XXI.

QUESTION XXII.

QUESTION XXIII.

QUESTION XXIV.

QUESTION XXV.

QUESTION XXVI.

QUESTION XLIV.

QUESTION XLV.

QUESTION XLVI.

QUESTION XLVII.

QUESTION XLVIII.

QUESTION XLIX.

QUESTION LXIV.

QUESTION LXV.

QUESTION LXVI.

QUESTION LXVII.

QUESTION LXVIII.

QUESTION LXIX.

QUESTION LXX.

QUESTION LXXXI.

De la religion. 613

QUESTION LXXXII.

De la dévotion. 623

QUESTION LXXXIII.

De la prière. 628

QUESTION LXXXIV.

Des actes extérieurs de religion. 655

QUESTION LXXXV.

Des choses que les fidèles donnent à Dieu et d'abord des sacrifices. 658

QUESTION LXXXVI.

Des oblations et des prémices. 664

QUESTION LXXXVII.

Des dîmes. 669

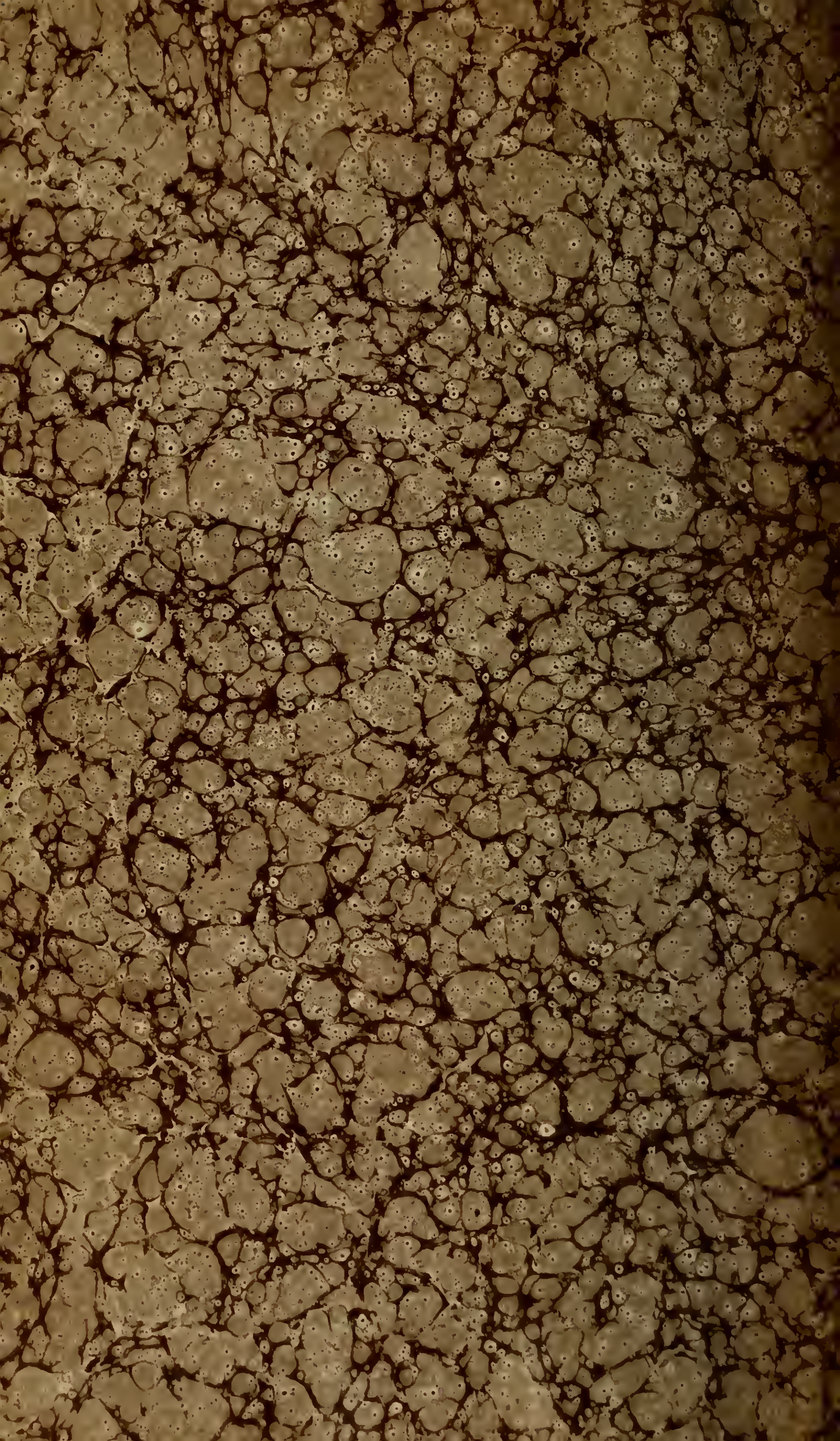
QUESTION LXXXVIII.

QUESTION LXXXIX.

QUESTION XC.

QUESTION XCI.

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME VOLUME.



1734.